UNIVERSITE DE STRASBOURG

Ecole Doctorale de Théologie et de Sciences des Religions

Doctorat en Théologie Protestante
Antiquité du Christianisme

Christelle MULARD

La pensée symbolique de Romanos le Mélode

Thèse de Doctorat réalisée sous la direction de

M. le Professeur Rémi GOUNELLE

Soutenue le 12 Décembre 2011 à Strasbourg

Membres du Jury :

- Mr. Vincent Déroche
- Mr. Rémi Gounelle
- Mr. Johannes Koder
- Mme Françoise Vinel

A Mamie avec Reconnaissance,
A Anthony avec Espérance...

Introduction

Τὶς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;
Refrain d'un Hymne à Saint Romanos le Mélode[1]

Ὁ μουσουργέτης, ἡ λύρα
τοῦ Θείου Πνεύματος,
ἡ ἀηδών, ὁ τέττιξ,
ὁ τῶν θείων ἀσμάτων,
αὐλὸς τῆς Ἐκκλησίας.
Louange à Saint Romanos le Mélode pour sa fête le 1er octobre[2]

Πρώτη καλῶν ἀπαρχὴ
ὤφθης, σωτηρίας ἀφορμή,
Ῥωμανὲ πατὲρ ἡμῶν.
ἀγγελικὴν γὰρ ὑμνῳδίαν συστησάμενος,
θεοπρεπῶς ἐπεδείξω τὴν πολιτείαν σου.
Louange de l'hymnographe Germanos à Romanos le Mélode[3]

1. Romanos le Mélode, un pasteur-poète dans la Constantinople de Justinien

1.1. Eléments biographiques

De rares indices nous ont été transmis quant à la biographie de Romanos le Mélode, essentiellement par certains synaxaires et ménologes[4], sortes de calendriers rapportant pour chaque jour l'histoire du saint que l'on célèbre. De ces témoignages, Grosdidier de Matons pose que

> "Romanos était un Syrien originaire d'Emèse[5], qui devint diacre à Béryte (Beyrouth au Liban), où il était attaché à l'église de la Résurrection. De là il passa à Constantinople au temps de l'empereur Anastase, et il y exerça son ministère à l'église de la Mère de Dieu située dans le quartier de Kyros. Il y vécut avec beaucoup de piété, et avait en particulière dévotion la Vierge des Blachernes, dans le sanctuaire de laquelle il allait volontiers prier, notamment quand il y avait un office de nuit, une *παννυχίς*"[6].

1 "Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?"; Cf. citation par Grosdidier de Matons (J.) dans sa thèse : *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974, p.370. Nous citerons toujours cette version de son travail, et non sa version réduite, publiée sous le titre *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Beauchesne religions, Paris, 1977. En exergue d'un article qu'elle consacre à Romanos, Eva Topping cite une ligne un peu différente appartenant à l'hagiographie de Romanos : Τὶς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει τὸν Θεῖον Ῥωμανόν; (Cf. Topping (E.C.), "St. Romanos the Melodos : Prince of Byzantine Poets", *The Greek Orthodox Theological Review*, 24/1, 1979, p.65-75)

2 Citation dans Wellesz (E.), *The Akathistos Hymn*, Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta, vol.9, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1957, p.XXXVIII

3 Citation dans Wellesz (E.), *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, 2e édition, p.182

4 Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, 2nde partie, ch.4, p.353-365.

5 Grosdidier de Matons précise que la rareté du nom de 'Romanos', martyr supplicié à Antioche sous Dioclétien, hors de la Syrie et au-delà de l'époque de Justinien, est une preuve vraisemblable de l'origine syrienne de Romanos le Mélode. Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.390.

6 Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.359-360.

Selon la légende[7], ce serait à l'église du quartier de Kyros qu'il aurait reçu le don poétique: on raconte qu'une nuit, la Vierge lui serait apparue en songe et lui aurait donné un livre en lui ordonnant de l'avaler; il lui sembla, en effet, qu'il ouvrait la bouche et qu'il avalait le volume; cela se passa, dit-on, pendant la nuit de Noël. Aussitôt il se réveilla et rendit grâces à Dieu, puis il monta à l'ambon et commença à chanter son célèbre hymne de la Nativité : "Aujourd'hui la Vierge met au monde le Suprasubstantiel". Ce talent poétique lui permit de composer encore bien d'autres *kontakia* pour d'autres fêtes, peut-être même pour toutes les autres fêtes de l'année liturgique, mais essentiellement pour celles du Christ, ainsi que pour les saints parmi les plus importants. La légende raconte qu'il en aurait écrit un millier ou même plus de mille, et que la plus grande partie serait encore visible, écrite de sa propre main, à l'église où il fut diacre[8]. Il serait mort et enterré dans cette même église du quartier de Kyros, où l'on célèbre sa synaxe[9].

La plupart des témoignages[10] insistent sur l'élément miraculeux qui détermina la vocation poétique de Romanos : l'apparition de la Vierge et le don du volume à avaler. De fait, il semble que c'est essentiellement en tant que bénéficiaire d'une vision de la Mère de Dieu, que Romanos fut canonisé très tôt après sa mort. Il est célébré encore de nos jours le 1er octobre dans l'Eglise grecque, le 9 octobre dans l'Eglise arménienne, et il semble bien que

> "le souvenir de Romanos ne vécut que grâce à ce récit de *Légende Dorée*, sans lequel le mélode le plus doué et le plus fécond qu'ait produit Byzance ne serait guère qu'un nom, comme tant de ses prédécesseurs et même de ses successeurs. A mesure que sa personne historique est tombée dans l'oubli, son oeuvre, par une curieuse compensation, s'est étendue jusqu'à englober la quasi totalité des kontakia, dont il a fini par devenir l'auteur unique et, bien entendu, l'inventeur"[11].

---

[7] Légende développée par les synaxaires et les ménologes examinés par Grosdidier de Matons (*op.cit*., p.353-365).

[8] Topping suit les mêmes indications biographiques que Grosdidier de Matons, et souligne également la valeur de la formation rhétorique grecque de Romanos le Mélode, tout en adhérant implicitement à l'opinion selon laquelle le *kontakion* était chanté en guise de sermon après la lecture biblique dans la liturgie; elle suggère en outre qu'une grande partie des hymnes de Romanos datent de sa période d'apprentissage comme jeune diacre à Beyrouth, et rejette la légende selon laquelle Romanos aurait été vêtu de pourpre, synonyme d'une vie à la cour impériale, qui apparaît cependant comme très peu cohérente avec l'esprit d'humilité populaire du personnage. Elle souligne par ailleurs la vitalité artistique du 6ème siècle sous Justinien, qui se voulait lui-même musicien et architecte, poète et philosophe, législateur et théologien, tout autant qu'Empereur à la tête d'un empire vaste et puissant. L'oeuvre de Romanos le Mélode s'inscrit parfaitement dans le courant de cette vitalité artistique, autant qu'elle y contribue aussi .Cf. Topping (E.C.), "St. Romanos the Melodos : Prince of Byzantine Poets", *The Greek Orthodox Theological Review*, 24/1, 1979, p.65-75.

[9] Le culte de Romanos le Mélode, dont la fête se situe toujours encore le 1er octobre dans l'Eglise grecque, est attesté très tôt, dès le règne d'Héraclius (610-641). Cf. Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. 62, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.31

[10] C'est-à-dire les diverses versions de la légende rapportée par les synaxaires etménologes étudiés.

[11] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.421.

Il est en effet très probable que Romanos soit celui qui ait donné au genre du *kontakion* sa forme définitive; il est en tout cas certain que son oeuvre signe l'apogée du genre, ce qui l'a conduite à être abondamment prise comme modèle par les hymnographes postérieurs, quand ceux-ci ne l'ont pas tout bonnement pastiché. Ainsi, même s'il ne nous reste de l'oeuvre de Romanos qu'une soixantaine de *kontakia* complets, dont l'authenticité n'est pas toujours au-dessus de tout soupçon, et quelques fragments, la légende dit peut-être quelque chose de vrai en lui en attribuant plus d'un millier, puisqu'il s'en présente comme le père indirect.

Quelle interprétation faut-il cependant retenir du miracle à la source de son don poétique, qui semble issu en droite ligne de la vision inaugurale du livre d'*Ezechiel* (*Ez*. 2,8-3,3) et d'un passage de l'*Apocalypse* (*Ap*. 10,2 et 8-10)?[12] Comme l'écrit Grosdidier de Matons, "dans les deux textes scripturaires, cette manière de communion au Verbe de Dieu authentifie le caractère sacré, inspiré, de ce que le prophète annoncera désormais"[13], mais, au-delà de ces nettes allusions bibliques rattachant Romanos à la lignée des prophètes animés par l'inspiration divine et dotant ses hymnes d'une puissante autorité, il semble que cette légende traduise le profond étonnement du public constantinopolitain à la découverte du grand talent de Romanos dans un genre qui n'était alors certainement pas connu de la capitale byzantine. De fait, le rang très modeste qu'occupe Romanos à son arrivée à Constantinople passe comme preuve vraisemblable que sa renommée ne s'était guère répandue, si bien que dans "cet appel au merveilleux, on pourrait voir un écho de la surprise qu'éprouvèrent les contemporains du mélode quand celui-ci leur fit, non seulement la révélation de son talent, mais celle d'un genre poétique qu'ils ne connaissaient pas encore, au moins sous une forme aussi achevée"[14].

Si Romanos est ensuite considéré à Constantinople comme l'inventeur du *kontakion*, c'est certainement donc aussi qu'on n'en avait simplement pas connu avant lui, d'où le titre que lui donnent les synaxaires de "poète des *kontaki*a", et non pas seulement "poète de *kontakia*". Ce récit de miracle constitue ainsi l'explication que s'est donnée le public de la capitale de

[12] Topping trace un parallèle également très intéressant avec la légende de la vocation d'Hésiode racontée au début de la *Théogonie* : « In each case mystic communion took place between the poet and a divinity. From the experience the poets, pagan and Christian, derived new inspiration, confidence, and strength. However, the divine gift of poetry imposed an obligation, which the poets accepted when they took from the muse the olive staff and the scroll, symbols of their calling. The two poets assumed the sacred duty of singing hymns to the gods. They are henceforth poets with a mission and responsibility."Cf. Topping (E.C.), "The Poet-Priest in Byzantium", *Greek Orthodox Theological Review*, 14, 1969, p.35-36.

[13] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.400.

[14] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.401.

Justinien à l'apparition d'un genre nouveau et immédiatement parfait, révélé par un poète dont il n'avait pas connu l'évolution en Syrie[15].

La datation de la carrière de Romanos a fait l'objet par le passé de houleux débats, et tient essentiellement à identifier l'Empereur sous le règne duquel Romanos est sensé avoir fait son entrée à Constantinople. Les sources évoquent un certain Anastase, sans plus de précisions. Or, l'histoire de Byzance nous offre deux empereurs Anastase : le premier a régné de 491 à 518[16], le second de 713 à 716. Au-delà de la satisfaction de pouvoir placer Romanos le Mélode au VIe ou au VIIIe siècle, c'est toute la chronologie du genre du *kontakion* et l'évolution de la poésie byzantine qui est en jeu, puisque Romanos se présente comme le

[15] C'est déjà l'interprétation que Marjorie Carpenter donne à cette légende en 1932 (Carpenter (M.), "The Paper that Romanos Swallowed", *Speculum*, 7/ 1, Medieval Academy of America, 1932, p. 3-22), en la considérant à la fois comme l'expression de la complète nouveauté du genre, et comme un acte de reconnaissance du double héritage littéraire grec et syriaque que présente l'oeuvre de Romanos. Marjorie Carpenter suggère que cette légende est ainsi porteuse d'une certaine vérité poétique, en cela que la forme du *kontakion* était si nouvelle pour le public constantinopolitain que l'hagiographe a décidé de présenter Romanos comme un poète directement inspiré par le divin, un visionnaire en avance sur son temps, mais cependant tributaire des traditions littéraires syriaque et grecque, héritage représenté par le rouleau qu'il ingère; l'association de ces deux motifs, l'apparition de la Vierge et l'ingestion du rouleau, aurait ainsi pour fonction de présenter Romanos comme un créateur inspiré proposant des formes nouvelles, tout en le rattachant à des traditions plus anciennes qui en garantissent la valeur aux yeux du public de l'Antiquité. Son étude partielle des sources du *kontakion* sur la Nativité précisément évoqué dans la légende hagiographique de Romanos le Mélode montre bien comment cette pièce présente des éléments du double héritage littéraire développé par le poète : la tradition poétique syriaque et la tradition homilétique grecque.
Dans le même journal, Paton (Paton (L.A.), "A Note on the Vision of Romanos", *Speculum*, 7/4, Medieval Academy of America, 1934, p. 553-555) apporte quelques remarques et critiques aux vues de Carpenter, soulignant que la légende hagiographique de Romanos le Mélode est plus vraisemblablement issue d'un monastère, où l'influence de l'Ecriture Sainte est bien plus probable, que l'oeuvre d'un critique littéraire byzantin, attentif à la double influence syriaque et grecque sur le *kontakion*. Paton ne rejette cependant pas la thèse du double héritage littéraire de Romanos, mais remet fortement en doute que l'hagiographe ait pris le motif du rouleau ingéré par le poète lors d'une vision divine dans le sens où le comprend Marjorie Carpenter, et rappelle les exemples bibliques de ce même motif en *Ezechiel* 2,3-3,11 et *Apocalypse* 10, 1-2 et 8-11.
En comparant la source hagiographique la plus détaillée sur Romanos, c'est-à-dire le *Ménologe*, avec ces deux récits bibliques, Paton met en lumière de nombreuses similitudes, qui l'amènent ainsi à conclure que "the monk who first composed the biography of Romanos was actuated less by a desire to express symbolically a subtle literary criticism than by his simple faith that the saint sang because he had partaken of the wisdom and grace of the Virgin herself, even as Ezekiel and St John prophesied after they had fed upon the written words of the Lord" (p.555).

[16] Anastase Ier passe pour un empereur intelligent et cultivé, qui eut à faire face à d'importants troubles socio-religieux dans le contexte de la lutte entre le parti des "Bleus", composé des grands propriétaires terriens fervents défenseurs de l'orthodoxie, et le parti des "Verts", qui rassemble les artisans et les ouvriers dans une certaine sympathie pour les doctrines monophysites. La tendance de l'empereur Anastase vers le monophysisme déclenche la colère du parti des "Bleus", qui manquent en 512 de lui ôter le trône; dans l'amphithéâtre, devant vingt milles sujets en fureur, l'empereur Anastase fait alors un geste symboliquement fort qui désarme toute l'ire de la foule : il ôte de sa tête le diadème impérial, et se déclare prêt à remettre l'Empire au successeur que ses détracteurs voudront bien lui nommer; dans le cas contraire, il promet de continuer son devoir en ne donnant plus sujet à l'insatisfaction. Sa stature et son geste impressionnent; Anastase est re-confirmé dans ses fonctions impériales (cf. Grosdidier de Matons). Ainsi qu'on le verra, si l'on trouve peu d'échos aux événements politiques de son époque dans les hymnes de Romanos, il importe cependant de lire sa pensée théologique aussi sur ce fond de tension avec le monophysisme qui caractérise la Constantinople d'Anastase, comme celle de Justinien et Théodora.

principal maître d'un genre qu'il a porté à son apogée. Si après 1905-1906, l'accord de la recherche s'est fait sur la thèse du VIe siècle et opte ainsi pour le règne d'Anastase Ier, elle a dû faire face à de nombreuses réticences à placer le sommet du *kontakion* si tôt[17].

En adoptant cette hypothèse de l'arrivée de Romanos à Constantinople sous Anastase Ier, on peut dès lors placer sa naissance au plus tard entre 466 et 493[18]. D'après Van Rompay, Romanos a du être actif à Constantinople au moins jusqu'en 551[19], si bien que l'on peut estimer qu'il s'est éteint vers 565, après la série de séismes de 542 à 557 évoquée dans l'une de ces dernières pièces, le premier hymne sur les Dix Vierges, et avant la mort de l'empereur Justinien[20].

1.2. L'oeuvre de Romanos le Mélode et son rapport au monde syriaque

Nous avons vu que la tradition attribue à Romanos un millier de *kontakia*, voire plus. Ce chiffre doit certainement être pris comme symbolique et dénué de toute valeur historique. On compte aujourd'hui 89 pièces ou fragments portant le nom de Romanos, parmi lesquels les plus nombreux sont consacrés à des sujets tirés de l'Ancien ou du Nouveau Testament; l'ensemble restant se compose d'hymnes adressés à divers saints[21] et de pièces à caractère parénétique ou pénitentiel[22]. Pour ce qui est de la chronologie de la composition de ces *kontakia*, la recherche est réduite le plus souvent à des conjectures très vagues. La seule certitude concerne la date de l'hymne *Sur le tremblement de terre et l'incendie*, écrit sans doute peu avant 537, date de l'inauguration de la grande basilique Sainte Sophie reconstruite après la révolte de Nika de 532 évoquée dans la pièce; Romanos la présente dans son hymne comme en voie d'achèvement[23]. En outre, si l'on en croit la légende, l'*Hymne de la Nativité* serait le premier composé par Romanos à Constantinople, ce qui le situerait comme antérieur à 518, date de la fin du règne d'Anastase Ier sous lequel Romanos est censé avoir fait son entrée dans la capitale. D'autres hypothèses datent l'*Hymne de l'Hypapantè* de 542 tandis que le 4ème *Hymne de la Résurrection* serait de peu postérieur à 551, date à laquelle l'empereur Justinien fait paraître sa *Confession de foi*, source majeure de la partie dogmatique de cet

[17] Cf. la reprise des débats dans la revue sur les études antérieures de Romanos, partie 3.5.
[18] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.388.
[19] Cf. Rompay (L.van), "Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople", dans Boeft (J.D.) et Hilhorst (A.), éds., *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, *Supplements to Vigiliae Christianae*, 1993, p.283-296.
[20] Cf. Arranz (M.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XIII, Beauchesne, Paris , 1988 , 898-908.
[21] Grosdidier de Matons compte comme authentiques dans cette catégorie des pièces hagiographiques 29 hymnes complets et trois fragments. Voir son classement de tous les hymnes hagiographiques transmis sous le nom de Romanos, p.531-532.
[22] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.483ss.
[23] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.533ss.

hymne. L'*Hymne des Dix Vierges*, enfin, se rapporterait soit aux années 540, soit aux années 551-554, après les diverses catastrophes naturelles qui n'ont pu que marquer les esprits d'alors et inspirer à Romanos ces accents de fin du monde[24].

La lecture attentive des hymnes de Romanos le Mélode témoigne essentiellement de sa vocation avant tout pastorale : le poète byzantin ne manifeste pas un grand intérêt pour les questions doctrinales et les disputes dogmatiques, et si sa théologie se révèle sans originalité, comme l'ont déploré nombre de commentateurs[25], c'est parce qu'il se veut prédicateur avant tout, attelé à la tâche d'enseignement de l'Eglise et au constant rappel aux fidèles de leur engagement baptismal. En effet, ses hymnes puisent abondamment dans les symboles développés par les instructions de baptême, et proposent donc des associations d'idées supposées connues de ses auditeurs. Par ailleurs, Romanos le Mélode emprunte aussi à la culture de son temps, notamment diffusée par divers textes apocryphes, comme *l'Evangile de Nicodème* et les *Questions de Barthélémy*, la *Vie grecque d'Adam et Eve*, ou encore le *Physiologos*, au carrefour des traités hellénistiques sur le merveilleux zoologique et de l'enseignement moral chrétien. Toutes ces caractéristiques, de même que la simplicité de la langue, rendent les hymnes du prédicateur-poète particulièrement accessibles à l'ensemble de son public byzantin et leur assurent davantage d'efficacité pour l'édification spirituelle de la communauté[26].

S'il s'en est certainement inspiré, Romanos n'imprime donc pas le même caractère à ses oeuvres qu'Ephrem le Syrien, qui n'était pas principalement prédicateur de l'Eglise, mais professeur à l'Ecole d'Edesse. En tant que tel, Ephrem est habitué à s'adresser à un public plus averti, un public davantage initié aux problèmes théologiques, et souvent composé de ceux qu'on appelle les "Fils du Pacte", du genre de vie consacrée adoptée par certains fidèles au

[24] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.388-390.

[25] Cf. Grosdidier de Matons, qui souligne que Romanos "n'a aucune des prédispositions naturelles qui font le théologien : le goût de la spéculation et de l'abstraction, le sens des nuances, la rigueur dans l'exposé, l'art de se servir des textes sacrés de manière à leur faire dire bien plus qu'ils ne disent, et à l'occasion le contraire" (Grosdidier de Matons, op.cit., p.580); Romanos se révèle ainsi en dogmatique "un vulgarisateur de second ordre", dans la mesure où il suit toujours du mieux qu'il peut une autorité reconnue en la matière. Il n'y a donc rien d'original dans son enseignement, qui tourne autour des deux questions majeures de son temps: la doctrine trinitaire et la doctrine christologique.

[26] Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor und sein Publikum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, Vienne, 1984, p.15-42 : Hunger relève de nombreux traits de pratique pastorale dans l'oeuvre de Romanos, un ancrage dans la réalité des questions sociales et théologiques de son temps accompagné du souci constant de rester accessible à son public en employant très peu les termes techniques de la réflexion théologique et en évitant les classicismes littéraires pour préférer le grec usuel de la *koinè*, de nombreux accents personnels qui témoignent d'une profonde relation à son auditoire, certainement constitué du peuple varié de la capitale byzantine ("wir werden also das gemischte Publikum in der Grossen Kirche Konstantinopels, der Hagia Sophia, als Adressaten der Kontakia anzunehmen haben",p.36).

moment du baptême, qui fait d'eux de véritables moines séculiers, vivant seuls ou à plusieurs au sein des villes[27]. Ephrem pouvait ainsi, certainement davantage que Romanos, rester au niveau de la suggestion, de l'allusion symbolique, en comptant implicitement sur la culture théologique de son auditoire pour rendre le sens de sa poésie pleinement intelligible. Si certains passages nous paraissent encore aujourd'hui relativement obscurs, il semble en effet que tout n'était pas clair non plus pour les auditeurs syriaques anciens : ainsi, au 8e s., Jean d'Atharb écrit à Jacques d'Edesse pour lui demander l'explication de certains poèmes d'Ephrem[28]. Romanos le Mélode, en revanche, ne s'adresse qu'une fois explicitement à un public monastique, dans l'hymne 53 "aux saints moines et ascètes".

L'accès de Romanos à la langue et à la culture syriaques ainsi que l'influence de celles-ci sur son œuvre, sont encore discutés mais de plus en plus reconnus par la recherche. En 1974, Grosdidier de Matons plaide pour une forte prédominance de la culture hellénistique, en montrant que Romanos connaît le programme de l'*ἐγκύκλιος παιδεία*, l'enseignement hellénique de base, tout en reconnaissant qu'"il est vrai que l'érudition profane comme l'imitation consciente des modèles classiques sont totalement absentes de l'oeuvre de Romanos (...). Mais ce n'est pas à ce niveau superficiel que l'influence de la vieille culture hellénique peut se reconnaître dans la plus riche personnalité littéraire que Byzance ait connue ; elle est à chercher plus loin, sous le vêtement scripturaire qui seul enveloppe la pensée du poète, dans les composantes mêmes de son art auxquelles il a su l'incorporer. C'est elle que nous retrouvons dans une utilisation des ressources de la rhétorique d'autant plus habile que les règles formelles du genre qu'il cultive contraignent le poète à une relative concision ; dans une combinaison du récit et du dialogue qui n'est pas sans rappeler la tragédie attique ; dans une ironie tantôt âpre, tantôt subtile, dont l'emploi fréquent et divers dans le dialogue a été trop peu remarqué ; surtout, dans un art tout hellénique de la composition, dont ni la Bible, ni les poètes syriens n'ont pu fournir le modèle à Romanos."[29] Grosdidier de Matons souligne certes l'épanouissement de la poésie syriaque aux IV-VIe siècles, avec Bardesane et Ephrem, et évoque les trois grands genres poétiques syriens dont le *kontakion* s'est certainement inspiré, mais il insiste néanmoins pour le présenter comme une

[27] Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975), p.13-18
[28] Cf. Barsoum (I.A.), *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Moosa (M.), trad., Gorgias Press, 2003, p.236
[29] Cf. Grosdidier de Matons, p.398-399.

création propre au génie grec[30] et rappelle l'importance des exercices rhétoriques de la formation scolaire hellénistique, de l'*encômion* de la Seconde Sophistique et l'influence certaine de Méliton de Sardes sur les homélies poétiques fleuries de cette époque.

Dès la parution des premiers articles et éditions de Grosdidier de Matons, Henri-Irénée Dalmais[31] appelle à ne pas négliger la forte influence syriaque sur l'oeuvre de Romanos, autant du point de vue de la forme du *kontakion*, qu'au point de vue du style. Il insiste ainsi à ne pas oublier l'identité culturelle syrienne que le poète conserve même à Constantinople.
André de Halleux lui aussi se montre beaucoup plus nuancé sur ce point dans sa revue de l'ouvrage de Grosdidier de Matons en 1978; il comprend cette position comme une réaction contre les assertions prédominantes alors, qui accentuaient la dette de Romanos par rapport à l'hymnographie syriaque et tendaient ainsi à nier la créativité littéraire de Byzance. Cependant, lorsque Grosdidier de Matons présente le *kontakion* de Romanos comme "une création originale du génie grec"[32], André de Halleux juge qu'il va trop loin dans l'autre sens,

[30] Grosdidier de Matons reste ainsi dans la ligne de l'opinion d'Amann, écrivant en 1937 dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* : "Pour n'être pas l'imitateur des classiques de la Grèce, le diacre constantinopolitain a retrouvé quelque chose de l'inspiration poétique des grands Hellènes classiques, c'est le "miracle grec" qui se continue". (Amann (E.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.13-2, Letouzey, Paris, 1937, 2895-2898; ici col.2896)

[31] Cf. Dalmais (H.I.), "Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode", Studia Patristica, vol.11 : *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1967*, 1972, p.22-26; Cette courte communication est un appel à la collaboration entre les chercheurs syriacisants et les chercheurs hellénistes pour l'étude de la symbolique de Romanos le Mélode, au lendemain de l'édition de son oeuvre par Grosdidier de Matons aux *Sources Chrétiennes*. Dalmais évoque rapidement les recherches relatives à la forme qui ont été menées en vue d'établir un texte pour l'édition, et grâce auxquelles "on peut considérer comme définitivement acquise l'origine sémitique, et plus précisément syrienne, de cette métrique" (p.22). Les quelques recherches qui ont été entreprises pour déterminer les sources de Romanos ont pour lui surtout mis en valeur l'influence de Basile de Séleucie : "pour le fond comme pour la forme, c'est surtout l'oeuvre de Basile de Séleucie qui présente avec les *kontakia* de Romanos de frappantes analogies" (p.23). Dans ces deux affirmations, on peut voir chez Dalmais l'influence de l'article de Maas ("Das Kontakion"), qui contribue à lui faire nuancer les commentaires tranchés de Grosdidier de Matons en faveur d'une influence essentiellement grecque sur l'oeuvre de Romanos : Dalmais insiste ainsi sur l'identité syrienne de Romanos, qui demeure syrien même à Constantinople, en quoi il voit un véritable lien entre christianisme sémitique et christianisme hellénique ("l'oeuvre de Romanos témoigne jusqu'à quel point l'imagination et la sensibilité syriennes ont pu s'assimiler les techniques d'expression forgées par le monde grec et propagées par l'hellénisme alexandrin. Toute prétention à opposer, comme on l'a fait si souvent et comme certains semblent vouloir le faire à nouveau aujourd'hui, un christianisme sémitique et un christianisme hellénique en revendiquant pour l'Eglise syrienne tout entière de relever du premier groupe, se trouve mise en échec par une oeuvre comme celle de Romanos", p.23). Plus loin, Dalmais souligne la variété de composition dans l'oeuvre de Romanos, et sa sobriété relative par rapport aux interminables pièces d'auteurs syriaques comme Jacques de Saroug ou Narsaï; même lorsque Romanos imite Ephrem, il synthétise et réduit les descriptions des scènes à l'essentiel. Il admire l'art de Romanos en dépréciant quelque peu l'hymnographie syrienne, en voyant dans les images de Romanos "un jeu subtil de symbolisme liturgique et spirituel dont on ne trouverait sans doute guère l'équivalent dans l'hymnographie syriaque toujours étroitement attachée au sens obvie et à la littéralité des images reçue de l'Ecriture" (p.24).

[32] Cf. Halleux (A. de), " Hellénisme de syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent", *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, 1978, p. 632-641; ici p.639.

et prône, comme Dalmais, une participation consciente de Romanos aux deux cultures syriaque et grecque.

Son intuition se trouve bientôt appuyée par les travaux de William Petersen dans les années 1980[33] : celui-ci relève, notamment par l'examen des allusions néotestamentaires de Romanos le Mélode, de nettes traces de sa dépendance aux oeuvres d'Ephrem le Syrien ainsi qu'aux lectures parfois particulières du *Diatessaron*, l'harmonisation évangélique réalisée par Tatien et communément adoptée dans les églises de Syrie. A la suite de André de Halleux, Averil Cameron plaide aussi pour une double influence grecque et syriaque sur le genre même du dialogue poétique, auquel s'apparente le *kontakion* par de nombreux traits: "une influence mutuelle entre la culture syriaque et la culture grecque ne peut que difficilement être écartée dans ce contexte culturel général", écrit-elle, surtout dans la mesure où les personnages du dialogue sont le plus souvent issus de la tradition apocryphe, circulant alors en grec et en syriaque ; « En effet, depuis le 5ème siècle, le genre homilétique a remplacé efficacement le récit apocryphe à la fois en Syriaque et en Grec, en tant que voie principale pour amplifier les récits évangéliques. Les histoires et les personnages eux-mêmes étaient déjà fixés : aux homélistes revenaient la tâche de les interpréter pour le public. De là est issue la présentation dramatique"[34].

Dans la même veine, Lucien van Rompay affirme que l'on ne peut maintenir l'alternative "grec ou syriaque" dans le cas de Romanos, et qu'il s'agit bien plutôt de voir en lui un exemple de la "synthèse culturelle qui s'est produite dans l'Antiquité au Proche-Orient"[35]. Prolongeant les travaux de Petersen consacrés à l'étude des allusions au Nouveau Testament, van Rompay cherche à montrer la parenté de Romanos avec la tradition syriaque dans sa lecture et son interprétation des grands épisodes de la Genèse. Ses résultats probants, de même que le parallèle qu'il dresse entre Romanos et les personnalités d'Ephrem et d'Eusèbe d'Emèse, comme lui profondément enracinés dans les deux cultures auxquelles ils contribuent aussi,

---

33 Petersen (W.L.), *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.475, Subsidia, t.74, Peeters, Louvain, 1985; Petersen (W.L.), " The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion", *Vigiliae Christianae* 39, 1985, p. 171-187

34 "a mutual Syriac/Greek influence can hardly be denied in the general cultural context (...) Indeed, from the fifth century on, the homily effectively replaced the apocryphal narrative in both Syriac and Greek as the major way of amplifying the Gospel narratives. The stories and the characters themselves were settled : the homilists set about the task of interpreting them to their public. Hence the 'dramatic' presentation."; Cf. Cameron (A.), « Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period », dans Reinink (G.J.) et Vanstiphout (H.L.J.), éds., *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literature*, Departement Oriëntalistiek, Louvain, 1991, p.91-108.

35 Cf. Rompay (L.van), "Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople", dans Boeft (J.D.) et Hilhorst (A.), éds., *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, *Supplements to Vigiliae Christianae*, 1993, p.283-296; ici, p.286.

l'amènent à conclure que "c'est dans ce contexte qu'il faut situer Romanos : dans une période caractérisée par une grande complexité culturelle, où la Syrie avait un rôle important dans la vie de l'Eglise et de l'Empire. Aussi Romanos n'est-il pas un Syrien égaré, absorbé par la culture grecque, mais tout simplement...un poète syrien à Constantinople."[36]

1.3. Romanos le Mélode était-il monophysite ?

1.3.1. Les données du problème : quelques rappels historiques

L'époque de Romanos est parcourue d'importants débats théologiques, qui touchent plus particulièrement à la christologie et au problème du rapport entre la nature humaine et la nature divine dans la personne du Christ, suite à la définition paradoxale adoptée au quatrième concile oecuménique à Chalcédoine en 451. A Constantinople comme dans le reste de l'Empire se déchirent les partisans de Chalcédoine, qui défendent l'union en l'unique personne (ou *hypostase*[37], *ὑπόστασις*) du Christ des deux natures (*φύσις*) humaine et divine, contre les Monophysites, qui considèrent que "nature" équivaut à "personne", et refusent donc avec horreur que l'on scinde ainsi le Christ en deux. Pour ces derniers, le Christ est une seule nature (mono-physis), avant comme après l'Incarnation, la nature humaine en lui étant plus ou moins absorbée dans la nature divine. Cette controverse christologique reste dans l'impasse tout au long de la seconde moitié du Ve s[38]. Les Empereurs Zénon et Anastase 1er, sous le règne duquel Romanos fait ses débuts dans la capitale, désavouent plus ou moins ouvertement le concile, et les Monophysites profitent de leur support. Les interventions théologiques impériales, et notamment l'*Henotikon* de Zénon en 482, n'ont guère d'effet, précisément parce

[36] Cf. Rompay, op.cit., p.296.

[37] L'étude menée par Bernard Meunier sur les origines de ce terme et sa destinée en Christianisme invite en effet à poser que *hypostasis* (cf. Meunier (B.), dir., *La personne et le Christianisme ancien*, Cerf (Patrimoines: Christianisme), Paris, 2006, p.235-242), de même que *prosôpon* (cf. Meunier (B.), *op.cit*., p.154-158), deviennent au sein des débats trinitaires puis christologiques des expressions de la notion de "personne", dans le sens de mode d'existence distinct : le Fils est un(e) *hypostase/prosôpon* distinct(e) du Père même s'il partage avec Lui la même nature (*ousia*); il a ses propres particularités, et son propre mode d'être indépendant, composé des deux natures humaine et divine. C'est ainsi que l'étude conclut que la théologie chrétienne "fournit, vers le Vème siècle, une notion d'hypostas humaine capable, au moins potentiellement, de dire à la fois la singularité de l'individu humain et son unité comme tout non réductible à ses parties (corps et âme). Ce n'est pas rien : dans cette notion se trouve l'idée que chaque individu est unique et qu'il transcende toute approche partielle qu'on peut faire de lui. D'autre part, la même théologie chrétienne et elle seule, dans ses deux lieux trinitaire et christologique, prend l'initiative de rapprocher, un peu de force, deux mots jusqu'ici assez éloignés l'un de l'autre: *prosôpon* et *hupostasis*. Le premier porte la pesonnalité humaine, l'identité exprimée par le visage, le rôle tenu au sein d'une pièce, d'un dialogue, et vient animer, habiller de chair, "envisager", bref, personnaliser le second, qui reste plus ontologique et qui, en retour, leste *prosôpon* de son poids d'être" (cf. Meunier (B.), *op.cit*., p.241-242).

[38] Meyendorff (J.), *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1987 (1ère ed. 1975); Meyendorff (J.), "Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22, (1968), p. 43-60 .

qu'ils tentent davantage d'ignorer le problème posé par la définition christologique de 451 plutôt que de le résoudre, ce qui a finalement pour conséquence de soulever les deux partis contre ces textes. L'Empereur Justinien hérite du problème, qui est aussi politique car il sert les intentions séparatistes de toute la population syriaque, mais cet Empereur possède le grand avantage d'être particulièrement compétent dans la réflexion théologique.

Comme l'explique notamment John Meyendorff[39], le noeud du problème se situe autour de l'autorité de Cyrille d'Alexandrie, fondement essentiel à la confession de Chalcédoine, et de la distinction entre les termes "hypostase" (*ὑπόστασις*) et "nature"(*φύσις*). En effet, en partie pour contrer Nestorius, accusé de considérer le Christ comme de nature différente après l'Incarnation et donc de distinguer deux Christs pré- et post-incarnationnels, Cyrille d'Alexandrie souligne l'unité du Christ en employant la formule *μία φύσις Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* comme clef de sa christologie, une formule qu'il pense emprunter à un écrit d'Athanase; les théologiens byzantins du VIe s., cependant, découvrent que cet écrit est en fait d'Apollinaire[40], théologien également combattu par Cyrille d'Alexandrie, auquel on reprochait de défendre une christologie où le Christ n'apparaît pas comme entièrement humain, laissant donc sans salut les dimensions de l'homme non assumées. Pour Apollinaire en effet, le Verbe aurait pris en lui la place de la partie rationnelle et immatérielle de l'homme (*νοῦς*), qui est aussi le siège du principe directeur (volonté) de l'homme. Ainsi, Christ est un être habité par le divin intellect, qui ne possède donc pas d'intellect humain, christologie inacceptable pour Cyrille d'Alexandrie de par ses conséquences sotériologiques.

Malgré la découverte des théologiens byzantins, les Monophysites mettent à profit la formule pour combattre la définition de Chalcédoine avec les propres mots adoptés par l'autorité dont le concile se réclame; leur pensée s'appuie sur une autre conception de la personne, l'hypostase, qu'ils comprennent comme un équivalent de la nature au sens particulier. Ainsi, Sévère d'Antioche, théologien monophysite particulièrement influent à cette époque, définit l'hypostase au moyen de la nature, en affirmant qu'elle est une nature existant en elle-même, une existence indépendante[41]; affirmer l'existence de deux natures en Christ revient ainsi à nier leur union, et à scinder le Christ en deux hypostases, c'est-à-dire en deux personnes, ce qu'il ne peut accepter. A sa suite, les Monophysites usent en général d'une terminologie

[39] Cf. Meyendorff (J.), *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1987 (1ère ed. 1975); p.19ss

[40] Cf. aussi, sur ces notions chez Apollinaire, Meunier (B.), dir., *La personne et le Christianisme ancien*, Cerf (Patrimoines: Christianisme), Paris, 2006, p.209-214.

[41] Cf. Chesnut (R.C.), *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976

ambiguë, au grand regret de Justinien, puisque le même terme "nature" présente ainsi deux sens différents selon le contexte : synonyme d'"hypostase", au sens particulier, et synonyme d' "essence" dans le sens général universel[42]. Or, si originairement, le terme *ὑπόστασις* est bien synonyme en grec d'essence ou de substance, son application par les Pères Cappadociens aux trois personnes de la Trinité (Père, Fils et Saint-Esprit), justement par distinction avec l'essence (*οὐσία*) ou la nature (*φύσις*) divine, a conduit *hypostase* à désigner le particulier et l'individuel, par opposition à "nature" (*φύσις*), qui désigne alors l'essence ou la substance[43].

Déjà personnellement très intéressé par les questions théologiques, l'Empereur Justinien est aussi particulièrement touché par le problème christologique au niveau politique, les opinions monophysites donnant un premier cadre aux aspirations séparatistes de l'orbe syriaque de l'Empire[44]. Outre par le biais du soutien que leur accorde l'Impératrice Théodora[45], Justinien cherche à se concilier les Monophysites en rétablissant l'entière autorité de Cyrille d'Alexandrie sur le concile de Chalcédoine. A travers trois édits théologiques, "*Contre les Monophysites*" et "*Sur les trois chapitres*" publiés dans les années 542-543 et une confession de foi éditée en 551, Justinien cherche montrer que le concile de Chalcédoine est fidèle au sens, si ce n'est aux termes mêmes, de la formule christologique de Cyrille d'Alexandrie, et

[42] Cf. Wesche (K.P.), *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1991; Introduction générale, p.9-22

[43] Cf. notamment, Wesche, *op.cit*., p.11; cf. aussi, la rétrospective historique particulièrement claire de l'ouvrage dirigé par Bernard Meunier : Meunier (B.), dir., *La personne et le Christianisme ancien*, Cerf (Patrimoines: Christianisme), Paris, 2006, p.235; il montre ainsi comment le terme *hypostase*, de sens originel très concret comme "dépôt", "sédiment" ou "fondement", s'oriente vers l'abstrait aux débuts de l'ère chrétienne et devient une sorte de "concept ontologique" au sens de "substance", "existence", "mode d'existence", pour revenir en quelque sorte vers le concret avec un "sens individualisant" au sein des débats théologiques autour de la Trinité au IVème siècle. Il sert alors "à affirmer que le Fils n'est pas parole ou sagesse de Dieu au simple sens d'un attribut divin sans consistance : bien plutôt il subsiste, ontologiquement, en lien avec le Père mais d'une manière distincte (...) L'hypostase désigne ce par quoi le Fils, tout en étant de la usbsatnce du Père, n'est pas le Père. *Hupostasis* est devenu un concept distinctif, au sein d'une nature (ou subsatnce) commune" (cf. Meunier (B.), *op.cit*., p.235).

[44] Cf. aussi Browning (R.), *Justinian and Theodora*, Londres, Weidenfield and Nicolson, 1971, p.215, qui montre comment la tendance au monophysite favorise le développement d'une littérature dans la langue maternelle, c'est-à-dire le copte ou le syriaque, plutôt que dans la langue administrative de l'Etat, le grec, ce qui accentue encore les revendications nationalistes et séparatistes des régions monophysites; Browning souligne aussi (p.216) combien pour Justinien le problème est particulièrement important en Syrie, du fait que cette région est voisine avec l'empire ennemi des Perses, d'où la nécessité pour l'Empereur de s'assurer de sa fidélité. D'autre part aussi, si Justinien veut conquérir l'Occident, gagner l'appui de l'Eglise Romains et apparaître comme le champion de la vraie foi (chalcédonienne), il doit d'abord parvenir à faire respecter cette doctrine sur ses territoires.
Frend (op.cit., p.66ss) nuance cependant l'importance dans le cas de l'Empire de Justinien de la collusion toujours supposée entre opinions religieuses divergentes et mouvements politiques séparatistes, par la forte empreinte de l'idéologie de l'Empire Byzantin, qui voit dans l'Empereur un personnage sacré, représentant de Dieu lui-même, auquel la loyauté ne saurait être remise en cause; cette conception est largement acceptée, aussi des Monophysites, qui vont toujours chercher à gagner l'Empereur à leur cause, pour ne pas se séparer de l'Empire.

[45] Cf. Browning (op.cit., p.216), qui souligne combien cette ambivalence permet à la cour impériale d'avoir un discours double pour ne heurter de front aucun parti.

que l'opposition dont se servent les Monophysites est purement verbale. Justinien soutient que si dans sa formule, Cyrille d'Alexandrie emploie le terme "nature" (*φύσις*) avec le sens du terme "hypostase" (*ὑπόστασις*), les deux termes ont bien un sens différent et Cyrille affirme bien l'unité de la personne (*ὑπόστασις*) du Christ en deux natures (*φύσις*) distinctes, anathématisant tous ceux qui refusent de le reconnaître. Par ailleurs, pour bien distinguer les deux notions, Justinien reprend la théologie chalcédonienne de Léonce de Jérusalem, et souligne que Christ est un selon l'hypostase, mais qu'il comprend deux natures, adoptant également son idée que la nature ne peut véritablement exister qu'à l'intérieur de l'hypostase, sans laquelle elle ne demeure qu'une abstraction; ainsi, c'est par l'hypostase du Verbe que l'humanité du Christ a reçu sa pleine existence, au moment de son incarnation en Marie.
Justinien défend ainsi fermement une notion de l'hypostase comme "personne", c'est-à-dire une existence particulière subsistant en elle-même, contrairement à la "nature", qui désigne une substance, donc une abstraction ne pouvant exister par elle-même. Ces positions annoncent aussi déjà succinctement les points en débat au concile de Constantinople en 553[46].

1.3.2. La position de Romanos le Mélode

Il n'est pas souvent facile de déterminer avec certitude qui est chalcédonien et qui est monophysite dans cette époque où les frontières théologiques sont ténues, parfois ambigües et perméables. La recherche a ainsi toujours hésité entre un Romanos vraiment monophysite, influencé notamment par ses origines syriaques, et un Romanos fermement chalcédonien, relais de la politique religieuse de Justinien auprès de la masse des fidèles de Constantinople. De fait, ainsi que nous allons le voir, la position théologique de Romanos est plutôt ambigüe, et ceci à cause de divers facteurs, dont certains sont peut-être volontaires.
Dans sa thèse de doctorat présentée en 1957 à Oxford, Schork souligne la difficile situation du Mélode, qui prêche si près de la cour impériale, et ne peut donc se permettre d'attaquer ouvertement les Monophysites protégés par le soutien de l'impératrice Théodora[47]. Par ailleurs, si Romanos souhaite seconder la politique d'unification religieuse de l'Empereur, aussi pour s'assurer de son soutien personnel autant pour sa propre sécurité que pour la diffusion de son oeuvre[48], Romanos a tout intérêt à s'en tenir au discours de l'Empereur, et à ménager quelque peu le parti monophysite, en ne l'attaquant pas de front pour ne pas

[46] Cf. Meyendorff, *op.cit.*, p.81ss
[47] Cf. Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957; *Appendix 1* : "Romanos' Theological Views", p.525-544
[48] Cf. les arguments de très bon sens du philologue Koder (J.), "Romanos der Melode in Dokumenten seiner Zeit", dans Froschauer (H.), *Ein Buch verändert die Welt : Alteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentum in Ägypten*, Vienne, 2003, p.70-71

l'encourager davantage à la sécession. Schork remarque ainsi que la critique se fait bien davantage de manière indirecte, par le biais de l'affirmation de soi, le Mélode préférant louer les positions orthodoxes plutôt que condamner directement les doctrines hérétiques[49]. En tant que prédicateur de l'Eglise, et doué d'une vocation pastorale manifeste, le poète adopte peut-être aussi naturellement une position plus rassembleuse.

Manifestement très peu intéressé par les disputes théologiques, Romanos ne peut cependant qu'être au courant des dissensions qui agitent si fortement la population qu'il sert, et son statut de prédicateur à succès au centre de l'Empire l'a certainement obligé à se positionner dans les débats. Il le fait le plus souvent avec un accent polémique, ainsi que c'est l'habitude à son époque, mais nomme rarement ses adversaires, que l'on ne peut identifier que par la doctrine qu'il leur prête. Ainsi, les Ariens ne sont explicitement nommés qu'en deux endroits :

- dans l'*Hymne du lépreux* (H.II, h.20, str.16, l.3), où le poète souligne l'égalité du Fils avec le Créateur, égalité qui lui donne toute autorité sur tout le domaine créé, et lui permet précisément de restaurer la nature malade du lépreux;
- et dans *l'Hymne 43 sur la Résurrection* que nous étudions plus en détails plus loin (H.IV, h.43, str.14, l.2), où Romanos insiste alors davantage sur la co-éternité du Fils avec le Père, niant ainsi l'argumentation arienne qui fait du Fils une créature du Père, et affirme donc qu'il fut un temps où le Fils n'était pas.

Comme le remarque Grosdidier de Matons, la polémique récurrente de Romanos contre les Ariens n'est plus vraiment d'actualité à son époque : "affirmer avec force et prouver la divinité du Christ est sans doute nécessaire à toute époque pour un docteur chrétien, mais rompre des lances avec les ariens apparaît moins urgent sous le règne de Justinien, du moins en Orient"[50], et le traducteur propose éventuellement de mettre cet effort du Mélode en rapport avec les mesures prises par l'Empereur contre les derniers Ariens d'Orient à partir de 534[51].

Comme les Ariens, il apparaît que Romanos identifie souvent implicitement le Christ avec la figure vétéro-testamentaire de la Sagesse, de par sa participation à l'oeuvre de création du Père[52] : en tant que Logos, idée contamment soulignée par le poète, le Fils est ce par quoi tout a été créé et remplit le rôle donné à la Sagesse dans l'Ancien Testament. Mais contre les Ariens, en accord avec les théologiens de son temps, il refuse de considérer le Fils comme une

[49] Cf. Schork, *op.cit*., p.526ss
[50] Cf. H.II, p.355
[51] Cf. H.II, p.355, n.2
[52] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.582-583.

créature subordonnée au Père auquel serait ainsi déniée la divinité, c'est-à-dire la participation à la nature divine et la co-éternité avec le Père.

Grosididier de Matons[53] montre comment le poète prête au vieux prêtre Syméon des métaphores depuis longtemps adoptées par la doctrine de l'Eglise pour affirmer la pleine révélation du Père dans le Fils, lorsqu'il reçoit le Christ dans ses bras sur les marches du Temple (H.II, h.14, str.6) :

> "Moi, misérable, pour avoir vu ton salut, Seigneur, je retrouve à présent ma vigueur. Tu es l'empreinte parfaite de l'hypostase incompréhensible du Père, l'inaccessible foyer de lumière, le sceau parfaitement identique de la divinité, le rayonnement de la gloire qui illumine l'âme des hommes dans la vérité, toi qui existes avant les temps et qui as fait l'univers. Car tu es la lumière qui brille au loin, lumière de ton Père qui ne peut se confondre avec lui, ni se limiter, ni se comprendre, bien que tu te sois fait homme, seul ami des hommes".
> *Ῥώννυμαι ·ῦν ὁ ταλαίπωρος, ὅτι εἶδόν σου / τὸ σωτήριον, Κύριε. Σὺ χαρακτὴρ ὁ παντέλειος / τῆς ἀκαταλήπτου πατρικῆς ὑποστάσεως, / ὁ φωστὴρ ὁ ἀπρόσιτος, / ἡ σφραγὶς τῆς θεότητος ἡ ἀπαράλλακτος, τὸ τῆς δόξης ἀπαύγασμα / τὸ καταλάμπον τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς ἐν ἀληθείᾳ, / ὁ ὑπάρχων πρὸ αἰώνων καὶ τὰ σύμπαντα ποιήσας. / φῶς γὰρ τηλαυγὲς εἶ, φῶς τὸ τοῦ πατρός σου, ἀσύγχυτον, ἀορίστον / καὶ ἀπερινόητον, κἂν γέγονας ἄνθρωπος, / ὁ μόνος φιλάνθρωπος.*

D'autres adversaires ne sont nommés implicitement que par jeu de mots; c'est ce qu'a relevé Pitra[54] dans le second *Hymne sur l'Epiphanie* (H.II, h.17, str.9), où les Phantasiastes et les Docètes, qui, à l'inverse, nient l'humanité réelle du Christ et la réalité de son incarnation, sont impliqués dans les termes *φανταζόμεθα* (l.8) et *δοκῶν* (l.9) :

> "Un nouveau ciel nous est apparu, sur lequel est porté le Dieu de l'univers; le ciel du ciel, ainsi le prophète a-t-il appelé le corps de l'Incorporel. Qu'on l'enfante, qu'on le lange, il n'en est pas moins le ciel sans tache. Il est ciel, non corps céleste, car il est né de la Vierge Marie et a été uni à Dieu, nous ne savons comment. Aussi ne forgeons-nous pas de rêveries, comme font beaucoup qui disent : "Nous avons vu Dieu". Car celui qui croit savoir ne connaît pas encore comme il faut celui qui est apparu et a tout illuminé".
> *Νέος ἐφάνη ἡμῖν οὐρανὸς, ἐφ' ὃν ἐπέβη ὁ πάντων Θεός. τὸ σῶμα γὰρ τοῦ ἀσωμάτου / οὐρανὸν οὐρανοῦ ὁ προφήτης ἐκάλεσεν. / Εἴτε γὰρ ἐγεννήθη, εἴτε ἐσπαργανώθη, / οὐρανός ἐστιν ἄμωμος. / ἐστὶ μὲν οὐρανός, οὐκ οὐράνιον σῶμα. / ἐκ γὰρ τῆς Μαριὰμ τῆς παρθένου ἐτέχθη / καὶ ἡνώθη Θεῷ, ὡς οὐκ οἴδαμεν. / οὐ φανταζόμεθα γάρ, ὡς πολλοὶ λέγοντες 'εἴδομεν Θεόν' / Ὁ δοκῶν γὰρ εἰδέναι οὔπω ἔγνω ὡς ὀφείλει / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

Les Phantasiastes et les Docètes de l'époque de Romanos sont alors certainement les disciples d'Eutychès, dont Justinien condamne précisément la doctrine de l'*οὐράνιον σῶμα* en 553; comme le suggère Grosdidier de Matons, cette hérésie est cependant ancienne en Syrie, et il

[53] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.589
[54] Cf. H.II, p.282-282, n.1

est fort probable que Romanos en ait eu connaissance bien avant l'Empereur[55], l'évoquant encore dans un autre passage de l'*Hymne 14 sur la présentation au Temple* (H.II, h.14, str.12), où le poète manifeste sa pleine conscience des disputes christologiques actuelles, à travers l'avertissement que Syméon donne à Marie[56] :

> "Sous l'impulsion du Christ, je te prédis que de là viendra le signe de contradiction. Ce signe sera la croix que les criminels dresseront pour le Christ. Les uns proclameront Dieu le crucifié, les autres en feront un homme, faisant s'affronter les croyances d'impiété et de piété. Certains supposeront en lui un corps céleste, d'autres un fantôme. Ceux-ci encore prétendront qu'il y a une âme, ceux-là qu'il n'y a pas d'âme dans la chair qu'a revêtue par toi le seul ami des hommes".
> *Ὑπὸ Χριστοῦ ἐνεργούμενος, προμηνύω σοι / ὡς ἐντεῦθεν γενήσεται σημεῖον ἀντιλεγόμενον. / ἔσται δὲ σημεῖον ὁ σταυρὸς ὅνπερ στήσουσι / τῷ Χριστῷ οἱ παράνομοι. / τὸν σταυρούμενον ἄλλοι Θεὸν μὲν κηρύξουσιν, ἄλλοι δὲ πάλιν ἄνθρωπον, / καὶ ἀσεβείας καὶ εὐσεβείας τὰ δόγματα κινοῦνται. / καὶ οὐράνιον τινες μὲν ὑποπτεύσουσι τὸ σῶμα, / ἄλλοι φαντασίαν. ἕτεροι δὲ πάλιν ἐκ σοῦ τὴν σάρκα ἄψυχον / καὶ ἕτεροι ἔμψυχον φασὶν ὡς ἀνέλαβεν / ὁ μόνος φιλάνθρωπος.*

On voit apparaît ici, par ailleurs, deux constantes de la christologie de Romanos, entièrement subordonnée chez lui à l'économie : la prédilection pour la métaphore du vêtement dans la description de l'Incarnation[57], et l'accentuation sur son caractère volontaire, sur l'amour de l'humanité que l'Incarnation manifeste, sur la *φιλανθρωπία* de la Trinité divine.

Ces traits de polémiques, parfois aussi à l'encontre des païens[58] ou des Juifs[59], ne font pas cependant de Romanos un Chalcédonien ou un Monophysite, dans la mesure où cette ligne est commune aux deux partis, qui se réclament aussi tous deux de Nicée contre les Ariens.

---

[55] Cf. H.II, p.264; Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.585.

[56] Il nous apparaît comme fort probable que Romanos se soit ici inspiré d'un passage de la dernière homélie inachevée de Jacques de Saroug, où celui-ci place ces paroles dans la bouche de Marie, la Vierge des Douleurs au pied de la Croix : "L'un contemple ta divinité et ta grandeur, il veut entendre que tu es Dieu, et rien d'autre; un autre s'approche de toi, et voyant que tu as un corps, il conteste, et se hâte de crier que tu es un homme. Un autre sait reconnaître, dans sa sagesse, que tu es deux êtres, l'un un Dieu, l'autre un homme..." (Cf. Peeters (P.), "Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?", *Analecta Bollandiana*, 66, 1948, p.136); or, dans le passage lucanien qui forme le fondement de l'hymne de Romanos, c'est bien cette Vierge des Douleurs que Syméon évoque par anticipation, mettant ainsi en correspondance étroite ces deux moments de l'histoire évangélique. En outre, Peeters souligne aussi l'habileté de Jacques de Saroug pour éviter tous les termes litigieux comme "essence", "nature", "hypostase", ou "personne", une attitude dont Romanos se révèle l'exact reflet. Nous verrons encore par la suite combien ces deux poètes-pasteurs-théologiens se ressemblent.

[57] Cette image domine également chez Ephrem (cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.226-235). pour quelques indications quant à son origine, cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.228, notes.

[58] Cf. par ex., les injurieux jeux de mots avec les grands noms de la philosophie grecque en H.V, h.49, str.17; analysant entre autres ce passage, Schork montre que Romanos ne semble pas familier avec la culture classique dans l'ensemble, et n'a très certainement pas lu les auteurs qu'il ridiculise; le choix de ces noms n'a rien à voir avec leurs doctrines, mais a pour seules fins de permettre les jeux de mots. Romanos critique seulement par zèle anti-païen et pour suivre Justinien (Cf. Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957; Appendix 2 : "Anti-classical Polemic", p.545-547).

[59] Cf. par ex., l'intime connivence entre Satan et les Juifs en H.IV, h.38, str.7-12.

Influencé par les remarques de André de Halleux, Grosididier de Matons nuance sa première impression d'un Romanos foncièrement chalcédonien[60] pour concéder que sa poésie ne comporte "rien non plus qui aurait pu heurter un monophysite de l'école sévérienne"[61], et finalement suggérer que "Romanos n'est pas un monophysite conscient, et que les formules employées dans les passages des hymnes où il définit sa foi sont d'une orthodoxie incontestable"[62].

Il semble que Ioannis Kourembeles[63] n'a pas saisi les nuances du traducteur français, qu'il accuse avec André de Halleux et Aloïs Grillmeier[64] de considérer Romanos comme un Monophysite, sur le simple prétexte que le poète évite souvent le terme "nature" (*φύσις*) pour parler de l'humanité du Christ[65]. Grosdidier de Matons ne relève que deux endroits où *φύσις* peut se rapporter à la nature humaine :

- dans l'expression *ἀήττητος Χριστὸς ἐν φύσει νικωμένῃ*, affirmation christologique prononcée par Satan en H.IV, h.37, str.17, l.2, qu'il traduit par "le Christ est invincible dans une nature qu'abaisse la défaite", en comprenant le terme "nature" ici au sens d' "espèce animale"[66]; il porte à l'appui de son interprétation le fait qu'il est capital pour l'économie du Salut selon Romanos, que les puissances infernales ignorent tout de la nature divine du Christ;

[60] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.586 : "Que Romanos, fidèle porte-parole de l'empereur théologien, prédicateur en vogue et canonisé de bonne heure par l'Eglise, se soit toujours –ou tout au moins sous les règnes de Justin et de Justinien- conformé à l'orthodoxie chalcédonienne, il n'y a pas de doute sur ce point"

[61] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.588.

[62] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.593.

[63] Cf. Kourembeles (I.), "Les expressions christologiques 'double par nature' et 'Christ invincible dans la nature vaincue' de Romanos le Mélode par rapport à leur perspective antihérétique", *Orthodoxes Forum*, 19/1-2, 2005, p.95-107

[64] Cf. Grillmeier (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne, vol.II/2 : l'Eglise de Constantinople au VIe siècle*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei*, 1993 (trad. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Londres, 1989); p.675-676 : "Si nous essayons de saisir, à partir des événements décrits dans un style dramatique, la conception qu'avait Romanos de l'essence du Christ, nous voyons qu'il représente, malgré son point de vue réaliste, une christologie "d'en haut". Il n'est pas un sévérien, néanmoins tout mouvement spirituel dans l'humanité du Christ a, pour lui, sa source dans le Logos. C'est là que se produit la libre décision d'accepter la passion : "En ta mort volontaire, nous avons trouvé la vie immortelle, Tout-Puissant, seul Dieu de l'univers" (h.43). Cette acceptation volontaire de la passion est un thème préféré de Romanos, quelle que soit la manière dont il la comprend. (...) Romanos évite systématiquement de parler de l'humanité du Christ. Il place toujours l'accent sur sa divinité. (...) Pour Romanos, le Christ est le *Pantokrator* qui a volontairement accepté l'abaissement et l'a parfaitement vaincu. Cette manière de considérer le Christ à partir de sa divinité, qui seule reçoit la qualification de *physis*, est authentiquement cyrillienne, même si ni Cyrille ni sa formule *mia physis* ne sont mentionnés."

[65] Cf. Grosdidier de Matons, H.IV, p.507, n.1 : "On remarquera que Romanos évite systématiquement le mot *φύσις*. Lorsqu'il l'emploie, c'est pour désigner seulement la nature divine"; opinion reprise et développée dans sa thèse p.588-589.

[66] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.588-589 : "Nous pensons que *φύσις* a ici le sens de "espèce animale", et que le vers signifie : "Le Christ, bien que faisant partir d'une race constamment vaincue par moi, la Mort, est invincible". Il ne faut pas oublier, c'est un thème important chez Romanos, que, jusqu'à la nuit de Pâques, les maîtres de l'Enfer ignorent la nature divine de leur adversaire; ils ne sauraient donc lui opposer sa nature humaine".

- et au sein de l'*Hymne 43 sur la Résurrection,* où il exhorte à ne "pas divise[r] l'union des deux natures" (*οὔτε γὰρ διαιρεῖται ἡ τῶν φύσεων ἑνότης*, H.IV, h.43, str.4, l.9) en Christ, qui a anéanti les puissances de la Mort; le traducteur rejette cependant à la suite de Maas l'authenticité de cet hémistiche, jugeant "très hardi de donner "l'unité des natures" comme équivalent à "la personne du Christ", et remarquant que la formule anti-nestorienne *διειρεῖν τὸν Χριστόν* à laquelle Romanos fait manifestement allusion, a été reprise par la polémique monophysite contre Chalcédoine[67].

A l'appui de son "impression que Romanos a évité systématiquement de parler de la nature humaine du Christ"[68], Grosdidier de Matons souligne encore combien le poète met davantage l'accent sur la divinité du Christ dans ses récits[69], la présentant presque comme prenant le pas sur l'humanité, et suivant ainsi la tendance monophysite.

Kourembeles s'inscrit avec force contre une telle interprétation, et soutient le caractère pleinement chalcédonien du poète, auquel il veut rendre justice pour ses éminentes connaissances et capacités théologiques, trop longtemps méconnues et reniées des exégètes et théologiens, qui n'ont pas perçu "le grand esprit oecuménique de Romanos"[70]. Pour le dogmaticien grec, "la base de l'expression de Romanos est la distinction des termes *nature* et *hypostase* dans la Christologie et la primauté ontologique du Verbe en tant que personne qui garantit l'union des deux natures du Christ"[71]. En cela, Romanos est parfaitement fidèle au dogme de Chalcédoine, cependant qu'il s'efforce aussi de réconcilier la christologie unitaire d'en-haut d'Alexandrie avec l'insistance d'Antioche, et à sa suite de la pensée chrétienne syriaque, sur le gouffre ontologique séparant le Christ des hommes et de l'ensemble du créé. Kourembeles accuse Grosdidier de Matons d'être à ce point convaincu du monophysisme de Romanos qu'il rejette l'évidence chalcédonienne des formules qu'il incrimine comme ambigüe ou inauthentique, et ne voit pas que même dans ses passages narratifs, qui sont bien plus essentiels au poète, Romanos rend clairement le dogme dyophysite dans les schémas christologiques qu'il développe[72].

---

[67] Cf. H.IV, p.506-507, n.1

[68] Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.589ss.

[69] Le philologue relève ainsi deux procédés par lesquels s'exprime implicitement la reconnaissance universelle de cette divinité : l'omniscience du Christ (Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.591-593), dont les interrogations ne sont toujours que pédagogiques, et l'emphase digne d'un Empereur avec laquelle les autres personnages s'adressent à lui (Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.589-590).

[70] Cf. Kourembeles, op.cit., p.107

[71] Cf. Kourembeles, op.cit., p.98

[72] Cf. Kourembeles, op.cit., p.96; malgré l'argument important qu'il y trouve pour "rejeter l'opinion selon laquelle nous devons utiliser la terminologie technique pour démontrer le dyophysisme de Romanos", on remarquera que

Malgré l'admiration du théologien grec, il n'en demeure pas moins, d'une part, que Romanos paraît peu intéressé par la réflexion dogmatique pure, qui occupe bien peu d'espace dans ses hymnes, et, d'autre part, qu'il n'est absolument pas évident qu'il ait clairement fait la distinction entre *nature* et *hypostase*, un terme qui apparaît peu[73].

En effet, "*hypostase*" n'apparaît en tout et pour tout que six fois dans l'ensemble du corpus, et la diversité de sens que lui attribue le poète montre soit que lui-même a une compréhension peu précise de ce terme, soit qu'il cherche consciemment à ne pas clairement prendre position dans le débat.

En effet, le terme apparaît parfois comme synonyme de "nature", c'est-à-dire comme une essence qui peut être partagée par plusieurs individualités différentes, parfois comme équivalent de "personne", au sens d'une individualité indépendante, une existence unique. Ainsi, si Thomas utilise le terme pour confesser la nature divine du Christ ressuscité en le proclamant "feu par essence" (*πῦρ γὰρ εἶ καθ' ὑπόστασιν*, H.V, h.46, str.14, l.5), ce que Grosdidier de Matons identifie comme une trace de "monophysisme populaire" dans la pensée de Romanos, à savoir que Christ serait davantage divin après sa résurrection puisque son corps glorifié n'est plus voilé par l'humanité[74], "*hypostase*" apparaît comme équivalent de "*prosopon*", c'est-à-dire au sens d'individualité et de personnalité unique, dans une confession de foi parfaitement en ligne avec la définition des Pères Cappadociens (H.II, h.20, str.17) :

> "Nous qui aimons le dogme sacré du Christ, notre Dieu et créateur, nous vénérons tous avec foi la divinité véritable, comme unique, mais en trois personnes consubstantielles, coéternelles, afin d'éviter l'erreur des sans-Dieu : trois hypostases contre les Hébreux; une seule essence, pour fuir la peste du polythéisme. D'une seule essence sont le père, le Fils et l'Esprit; venant d'eux, s'est incarné volontairement dans la Vierge un de la Trinité, l'ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché".

---

tout l'article de Kourembeles s'attache exclusivement à cette "terminologie technique", et que le dogmaticien n'évoque pas un seul de ces "schémas christologiques" mettant narrativement en scène le dyophysisme du poète.

[73] Il en est de même pour le terme *οὐσία* qui n'apparaît que neuf fois avec le sens d' "essence", le plus souvent pour désigner l'essence divine partagée par les trois personnes de la Trinité (h.8, pro.1, l.2; h.20, str.17, l.6-7; h.56, l.13-14); terme clef pour la réflexion dogmatique, ses occurrences se font particulièrement importantes dans les quelques passages théologiques que nous étudions ici : en h.14, str.7, l.5-7, où Syméon affirme l'égalité d'essence du Christ avec le Père, et surtout dans l'hymne 43, où l'unité d'essence des trois personnes de la Trinité est soulignée (str.2, l.7), de même que la conviction que l'Incarnation ne change pas l'essence divine du Fils ni n'altère l'essence divine de la Trinité (str.3, l.3; str.13, l.5).
Ailleurs, de manière plus générale, *οὐσία* décrit encore l'essence immatérielle des anges (h.43, str.14, l.7), et l'essence de l'Arbre de la Chute (h.1, str.7, l.2-7); ce dernier passage est particulièrement intéressant en ce qui concerne la conception du Mal que le poète y présente, qui semble aller de pair avec son idée de la Mort : comme la Mort n'a pas d'existence en soi, n'a pas d'*hypostase* (h.45, str.12), l'Arbre de la Chute n'a pas non plus une essence mauvaise en soi, mais c'est en en mangeant avec une mauvaise intention, en participant à son essence (*μετουσία*, l.6) par la consommation de son fruit, que l'homme pervertit sa propre essence. D'autre part, on peut se demander si Romanos ne prend pas ici *οὐσία* comme une variante de *φύσις*, dans la mesure où les deux termes sont mis en parallèle par l'arrangement tout hébraïque des vers, qui répètent deux fois la même idée sous deux formes d'expression légèrement différentes.

[74] Cf. H.V, p.53, n.1

> Οἱ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ πλάστου ἀγαπῶντες τὸ ἅγιον δόγμα, / σὲβομεν πάντες πιστεύοντες μοναδικὸν μὲν τὸ θεῖον τὸ ἀληθές, / ἐν τρισί γε μὴν προσώποις ὁμοουσίοις, συνανάρχοις, / ἵνα ἐκκλίνωμεν τὴν πλάνην τῶν ἀθέων ἀνδρῶν, / τὰς μὲν τρεῖς ὑποστάσεις κατὰ τῶν Ἑβραίων, / τὴν δὲ μίαν οὐσίαν, τῆς πολυθεΐας φεύγοντες τὸ νόσημα. / μιᾶς ἐστιν οὐσίας ὁ Πατήρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα. / ἐκ τούτων ἐσαρκώθη θέλων ἐκ τῆς παρθένου / ὁ εἷς ὁ τῆν τριάδος, ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμαορτητος.

La polémique est latente dans cette déclaration, où chaque élément du dogme orthodoxe est affirmé contre l'erreur d'autres partis, de la même manière qu'on prescrirait un remède différent contre chaque maladie selon sa nature, ce qui rejoint le thème général de l'hymne : la guérison du lépreux. Le dogme orthodoxe est ainsi présenté comme le chemin de vérité qui garantit la bonne santé spirituelle. Il est particulièrement intéressant aussi de remarquer combien le théologien insiste sur le caractère volontaire de l'Incarnation : c'est un choix que le Fils a délibérément fait par amour de l'humanité, ainsi que le soulignent l'adjectif substantivé *ὁ φιλάνθρωπος* (l.9) et le participe *θέλων* (l.8). Mais ce qui est particulièrement significatif ici pour notre étude de la notion d'"*hypostase*" dans la pensée de Romanos, c'est la mise en équivalence des expressions "*μοναδικὸν μὲν τὸ θεῖον / ἐν τρισί γε μὴν προσώποις ὁμοουσίοις, συνανάρχοις*", et "*τὰς μὲν τρεῖς ὑποστάσεις / τὴν δὲ μίαν οὐσίαν*" : "*hypostase*" est ainsi compris comme un équivalent de "*prosopon*", donc au sens d'une individualité personnelle et unique, participante de la seule nature divine, pour laquelle Romanos évite peut-être à dessein le terme *φύσις* particulièrement problématique[75] pour lui préférer ici celui d' *οὐσία* (l.6 et 7). Le sens donné ici à "*hypostase*" est donc en conformité avec celui que lui attribue l'Empereur Justinien, et l'ensemble du passage reste fidèle au dogme de Chalcédoine, en affirmant l'Incarnation du seul Sauveur à partir de l'hypostase divine du Fils et de la Vierge, mais demeure cependant acceptable aussi pour un auditeur monophysite, dans la mesure où Romanos n'indique pas clairement le statut de l'élément venant de la Vierge (hypostase ou nature), et ne se prononce donc pas pour l'identité du Christ "issue de deux natures", comme le proclament les Monophysites, la nature divine prenant le pas sur la nature humaine qu'elle englobe, ou "en deux natures", selon Chalcédoine[76].

[75] A l'inverse, dans les *Homélies Macariennes*, dont certaines images ont pu influencer la poésie de Romanos, on rencontre souvent une identification de la "nature" et de la "personne"; c'est particulièrement évident dans un passage de l'homélie 15, où l'homéliste soutient la nécessité de la conservation de la personnalité après la résurrection pour que le Jugement Dernier puisse véritablement attribuer récompense ou damnation (Cf. h.15, §10; Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, Maloney (G.A.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulis Press, New York, 1992, p.112)

[76] Cf. aussi Frend (W.H.C.), *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge University Press, 2008 (1ère éd. 1972)

Même dans les formules théologiques conventionnelles prêtées à Syméon recevant en ses bras l'enfant-Christ (H.II, h.14, str.6), le sens d'"*hypostase*" apparaît singulièrement flou.
Faut-il comprendre ici "hypostase" comme l'identité du Père ou la nature divine ?
Les différentes images de la lumière, implicitement reliées au soleil et au feu, qui sont les métaphores habituelles de l'essence divine, invitent à interpréter le passage comme une célébration de la divinité du Christ, et donc à comprendre "hypostase" au sens de nature, d'autant plus qu'on peut relever ici une certaine tonalité anti-arienne. D'autres éléments cependant suggèrent que le terme est à prendre au sens d'identité personnelle, et que Syméon affirme bien davantage ici la parfaite révélation du Père dans le Christ, qui en porte l'image fidèle et claire, accomplissant la vocation à laquelle l'homme a failli depuis Adam. Nous avons déjà évoqué la présence exceptionnelle du terme *χαρακτὴρ* dans notre étude des termes de l'image et de la ressemblance chez Romanos[77]; à celui-ci s'ajoute la notion de sceau (*ἡ σφραγὶς τῆς θεότητος ἡ ἀπαράλλακτος*, l.5), qui bien que liée ici au terme "divinité" désignant plutôt une essence, fait couramment référence au thème de l'image de Dieu imprimée en tout homme, mais parfaite seulement en Christ, qui est ainsi véritablement la révélation de Dieu. Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que l'interprétation du terme "hypostase" dans le sens d'une identité ou d'une nature est bien peu claire, Romanos brouillant peut-être à dessein sa propre position dans le débat théologique.

D'autre part, Romanos ne réserve pas le terme d'"hypostase" au domaine divin. Il apparaît comme signifiant sans doute la nature humaine, quand le poète décrit symboliquement Christ lavant les pieds de ses disciples comme la mer lavant la boue sans la dissoudre, soulignant ainsi le gouffre ontologique entre la divinité du Christ et l'humanité pécheresse des disciples (H.IV, h.33, str.8, l.1-3) : "la mer lave l'argile, l'abîme baigne la boue et n'en détruit pas la consistance, mais renforce sa fermeté et purifie sa volonté" (*νίπτει τὴν πλίνθον ἡ θάλασσα, ἀποπλύνει τὴν πηλὸν ἡ ἄβυσσος / καὶ οὐκ ἀνειρεῖ τούτου τὴν σύστασιν / ἀλλὰ σφίγγει τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀποσμήχει τὴν προαίρεσιν*).
Faut-il prendre ici *τὴν ὑπόστασιν* comme variante pour *τὴν σύστασιν*, placée en parallèle antithétique selon la construction habituelle à la poésie hébraïque, et donc comprendre le terme dans le sens d'essence ? Ou Romanos distingue-t-il ici trois éléments différents en l'homme, à savoir un principe d'unité qui serait commun à toute l'humanité(*τὴν σύστασιν*), un principe d'identité personnelle (*τὴν ὑπόστασιν*) et un principe de volonté (*τὴν προαίρεσιν*), à la

[77] Cf. *infra*, 1ère partie, *Etude des termes exprimant une relation symbolique*.

fois commun à toute l"humanité dans sa nature, mais rigoureusement personnel dans sa détermination actuelle vers le bien ou le mal, fondement nécessaire de la responsabilité individuelle ? Dans la traduction que Grosdidier de Matons donne ici à ce terme, l'exégète semble manifestement opter pour la première solution, et dénier à "*hypostase*" un sens philosophique profond. Personnellement, nous ne sommes pas sûre de son choix, qui suit certainement chez lui une conviction bien ancrée que Romanos est un piètre théologien insensible aux subtilités dogmatiques. Le traducteur affirme nettement le même refus de donner un "sens théologique précis" au terme "hypostase" dans le débat judiciaire imaginé par Romanos entre le Christ et l'Enfer[78], lorsque le Christ plaide ainsi (H.IV, h.45, str.12) :

> "Toute la grâce de la vie incorruptible, Adam l'avait, qui s'égara dès le début; mais je suis la Vie en personne, moi qui ai fait l'univers. Toi au contraire, l'Enfer, auparavant tu n'étais pas, non plus que l'hypostase de la Mort. La passion, source du funeste péché, vous a engendrés, elle et toi : voilà pourquoi Adam, asservi au péché par la fourberie du Séducteur, est devenu et votre sujet et votre captif, à toi-même et à la Mort amère. Aussi êtes-vous sans réalité et faciles à confondre : comment donc avez-vous pu retenir la Vie et la Résurrection ?"
> *Ὅλην τὴν χάριν τῆς ζωῆς εἶχεν Ἀδὰμ τῆς ἀφθάρτου ὅσπερ παρήχθη ἐν πρώτοις. / ζωὴ δὲ ἐνυπόστατος ἐγὰ πέλω ὁ ποιήσας τὰ σύμπαντα, / ἀλλὰ σύ, Ἅιδη τὸ πρὶν οὐκ ἦς, οὐδὲ Θανάτου ὑπόστασις. / ἁμαρτίας δὲ δεινῆς πάθος ἐκεῖνον καὶ σὲ ἀπεγέννησε. / διόπερ οὖν Ἀδὰμ ἀπάτῃ τοῦ πλάνου / δουλωθεὶς τῇ ἁμαρτίᾳ / καὶ ὑποχείριος γέγονε καὶ αἰχμάλωτος / σοί τε αὐτῷ καὶ Θανάτῳ τῷ πικρῷ. ὅθεν ὑπάρχετε / ἀνυπόστατοι καὶ εὐάλωτοι. πῶς οὖν ἐκρατήσατε / τὴν ζωὴν καὶ ἀνάστασιν*;

Face à la Mort, la Christ se présente comme l'hypostase de la Vie (*ζωὴ δὲ ἐνυπόστατος ἐγὰ πέλω*, l.2) cependant qu'il souligne sa participation à la Création (*ὁ ποιήσας τὰ σύμπαντα*, l.2). En communion avec le Père Créateur et en tant qu'hypostase, le Christ affirme son existence indépendante et entière, statut qu'Il dénie à la Mort, qui ne peut véritablement exister comme hypostase, étant donné qu'elle est née du néant par le biais du péché humain[79]. L'insistance sur le caractère de co-Créateur du Christ a certainement aussi pour but de rappeler que comme la Création est l'oeuvre de Dieu, tout ce qui est, tout ce qui a reçu de Lui son existence, ne peut être mauvais. Ceci engage l'idée que la Mort et l'Enfer ne peuvent donc pas appartenir à la Création divine, mais tirent leur origine d'une absence d'être, du péché humain. Comme ces

[78] Cf. H.IV, p.590, n.2

[79] Dans l'interprétation de ce passage à laquelle il fait allusion dans sa thèse, Grosdidier de Matons paraît contredire ses propres notes de traduction, en donnant à l'occurrence du terme "hypostase" un sens fort : "Romanos s'est servi de la théorie de l'abus de pouvoir moins pour la prendre à son compte que pour la critiquer, et montrer ce qu'elle avait d'insuffisant. Il y parvient au prix d'une petite tricherie : en remplaçant le personnage du diable par ses acolytes, l'Enfer et la Mort. Cela permet au Christ de refuser en fait le procès qu'il avait déclaré accepter, et cela pour une excellente raison : ni Enfer ni Mort n'ont d'existence propre, ils ne sont que les produits du péché d'Adam, et une fois ce péché effacé, ils disparaîtront avec lui, puisqu'ils n'ont pas d'*ὑπόστασις*, pas d'existence positive". (Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.603-604)

éléments ne sont pas fondés dans l'être, ils n'ont donc pas de réelle existence, et le Christ ne peut donc pas véritablement entrer en jugement avec eux.

Contrairement à ce que pense Grosdidier de Matons, on peut donc bien donner ici "un sens théologique précis" au terme d' "*hypostase*", dans la mesure où Romanos semble bien faire sienne l'idée foncièrement chalcédonienne que seule une hypostase possède une existence indépendante et réelle.

Ailleurs encore, la notion d'"hypostase" est appliquée à certains éléments du cosmos au sein d'une exclamation de louange envers le Dieu invisible et inaccessible qui garde et régit la Création (H.I, h.8, str.27, l.5-10) :

> "Toi qui es, en nous, là-haut et en tous lieux, inaccessible et présent, toi que l'espace contient et ne peut contenir, toi que portent les ailes des vents et qui ne laisses pas voir tes traces aux mortels, toi qui régis l'être du ciel, de la terre et de l'océan, et le genre humain selon ta sagesse..."
> *Ὁ πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄνω καὶ ἐν ἑκάστῳ τόπῳ / ἄφθαστε καὶ κρατούμενε, χωρητὲ καὶ ἀχώρητε, / ὁ ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων ἐποχούμενος / καὶ τὰ ἴχνη μὴ ἐκφαίνων βροτοῖς, / ὁ πόλου καὶ γαίας καὶ πόντου τὴν ὑπόστασιν / καὶ ἀνθρώπους διοικῶν ὡς ἐπίστασαι…*

Dans ce passage, la collusion avec le pluriel *ἀνθρώπους* invite à penser que le terme *hypostase* n'évoque pas tant la nature des éléments, leur constitution que le Dieu Créateur maintient selon les lois physiques établies, fondant ainsi leur être en Lui-même, ce que suggère la traduction de Grosdidier de Matons, mais davantage l'allégorisation de ces éléments en figures divines, notamment dans la tradition mythologique grecque : comme les êtres humains (*ἀνθρώπους*) sont soumis au seul Dieu biblique, de même les éléments de cosmos ne sont pas des divinités indépendantes, comme le croient tout autant les païens du temps de Romanos que ceux du temps des trois enfants martyrs, mais de simples créatures régies par Dieu. L'image de la divinité portée sur les ailes des vents et n'imprimant donc aucune trace visible au sol porte également une certaine saveur homérique, qui participe à cette imagerie. Le sens d'"*hypostase*" se porterait donc ici aussi vers une notion d'individualité personnelle, et ce dans une certaine dimension poétique évoquant toute l'imagerie mythologique hellénique. Contrairement à l'interprétation de Grosdidier de Matons, Romanos prendrait donc "*hypostase*" dans le sens défini par Justinien, d'autant plus qu'il applique ici à Dieu une formulation d'adresse très semblable à celle que l'on consacre habituellement à l'Empereur, ainsi que le montre l'exemple de l'évèque Eunomius de Nicodémie dans une pétition précédant le concile de Chalcédoine[80].

[80] Cf. Frend (W.H.C.), op.cit., p.58; *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Schwartz (E.), éd., Strasbourg, Berlin et Leipzig, 1914-1940, 2e vol., tome I,3, p.58

Romanos n'a-t-il pas vraiment saisi la différence posée par Chalcédoine entre "hypostase" et "nature", ou peut-on penser avec Grillmeier, que le flou qui environne la définition exacte de ce terme pour Romanos est dû une certaine confusion entre deux systèmes de langage, selon que l'on parle de théologie ou d'économie ? Grillmeier montre en effet que, de Nicée à Chalcédoine, on maintient généralement deux systèmes de langage conceptuel[81] :

- dans la doctrine de la Trinité (*theologia*), "hypostase"(*ὑπόστασις*), "nature"(*φύσις*) et "essence"(*οὐσία*) sont des notions différentes;
- dans la doctrine de l'Incarnation (*oikonomia*), "hypostase", "nature" et "essence" sont des notions synonymes.

Cyrille d'Alexandrie, et à sa suite les Monophysites sévériens, ne font pas cette distinction de langages. Or, Romanos manifeste une nette prédilection pour l'économie et la description dynamique de l'oeuvre du Salut, se situant ainsi du côté d'une christologie que l'on peut avec Chestnut qualifier de "mythologique", qui rapproche considérablement le poète constantinopolitain d'un de ses contemporains syriaques monophysites, Jacques de Saroug[82].
Ce penchant peut aussi expliquer sa certaine liberté avec les termes techniques, et son souci relativement faible de précision dogmatique, outre encore la contrainte métrique qui restreint ses choix.

Ainsi, force est de reconnaître avec Schork[83] et Grillmeier[84] que Romanos n'est pas un théologien original, qui aurait véritablement développé sa propre pensée théologique, et que

[81] Cf. Grillmeier (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne, vol.II/2 : l'Eglise de Constantinople au VIe siècle*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1993 (trad. Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Londres, 1989), p.656

[82] Cf. notamment, Chestnut, op.cit., p.113-141; outre certaines interprétations symboliques et certains thèmes communs, notamment hérités de leur dépendance à Ephrem et à la tradition syriaque, Romanos le Mélode et Jacques de Saroug partagent une situation ecclésiale particulièrement semblable : au moment où Jacques de Saroug écrit la majeure partie de ses homélies métriques, il est chorévèque dans la région de Hawra, un statut qui le rapproche de celui du diacre de Constantinople, et particulièrement attaché à promouvoir l'unité et l'édification spirituelle de sa communauté, "pasteur des âmes avant tout" comme l'est aussi Romanos (Cf. Kollamparampil (T.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001: "Catechetical moral instruction was the felt need of his time. Above all Jacob was a pastor of the souls with a rich poetic talent", p.85; "His homilies were destined for the simple faithful who needed guidance and edification of faith through homiletical persuasion. Therefore, the homilies of Jacob do not contain any sort of detached analysis or rationalistic philosophical reflections on divine realities but rather serve as invitations and exhortations in order to understand as well as to engage oneself with divine teachings that are aimed at transforming life", p.444)

[83] Cf. Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957, p.536ss; et notamment, p.541 : "Moreover, an analysis of Romanos' theological thought reveals that he was not an original thinker and that he relied on others for his ideas and expressions. One is led to conclude that when Romanos discusses a theological problem, he is merely parroting the official orthodox teachings of Justinian".

[84] Cf. Grillmeier (A.), *op.cit*., p.676ss

sa réflexion ne fait que suivre et soutenir la ligne directrice adoptée par Justinien[85], comme le montre sa diligence à broder un hymne sur la confession de foi promulguée par l'Empereur en 551[86]. Dans cet hymne 43 sur la Résurrection du Christ, Romanos insère deux petits exposés christologiques entre une homélie sur la Passion et un récit dynamique sur la descente du Christ aux Enfers.

Le premier caractère important de sa christologie, une constante qui apparaît avec particulièrement d'ampleur dans cet hymne, c'est l'insistance sur le caractère volontaire de l'Incarnation, prélude à la Passion et premier acte de toute l'économie du Salut. Ce thème est évoqué d'emblée dès la première ligne du prooïmion ("En ta mort volontaire nous avons trouvé la vie immortelle", *Τὸν σὸν ἐκούσιον θάνατον ζωὴν ἀθάνατον εὕρομεν*, pro.1, l.1), et se retrouve en filigrane à travers tout l'hymne (str.8, l.9; str.11, l.8; str.12, l.3; str.13, l.9; str.31, l.3), presque toujours souligné dès qu'il est question de la Croix. A la strophe 3, il est clairement mis en relation avec la *kénosis* du Christ telle que Paul la décrit en *Philippiens* 2, 6-9, tout en soulignant, certainement contre les tentations de l'Arianisme, combien l'Incarnation n'a en rien altéré l'essence divine du Verbe, qui n'est pas créature subordonnée au Père et ayant un commencement, mais égal à Dieu en divinité et éternité.

Comme le remarque Grosdidier de Matons, "tout en affirmant la réalité de la plénitude des deux natures dans la personne du Christ, Romanos insiste avant tout sur l'unité de cette personne, sur son caractère indivisible"[87]; soulignons cependant l'habileté avec laquelle le poète-théologien évite au maximum le terme *φύσις*, noeud de la dispute avec les Monophysites. Ainsi, l'emploi du duel substantivé *ἐξ ἀμφοῖν* (str.1, l.4) lui permet de refuser de définir la nature des éléments joints en Christ, tandis que, lorsqu'il l'emploie, Romanos réserve constamment le terme *φύσις* pour la nature divine (str.4, l.3; str.13, l.7; str.17, l.6), évitant par le moyen du silence de heurter les Monophysites, qui refusent précisément d'attribuer le statut de *nature*, et donc dans leur compréhension d'*hypostase*, à l'élément humain en Christ. En liant *φύσις* presque exclusivement à la nature divine, Romanos garde ainsi fermement pied sur la doctrine trinitaire des Pères Capadocciens acceptée par les deux partis.

[85] Cf. notamment, Grillmeier, *op.cit.*, note 164, p.676, où il montre que Romanos n'outrepasse pas les efforts de Justinien pour intégrer le langage de Cyrille, mais insiste davantage que l'Empereur sur la divinité du Christ, "et cela presque à la manière alexandrine".
[86] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes IV*, p.496
[87] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes IV*, p.494

La première strophe contient déjà tous les points que les strophes 2 à 4 ne font que reprendre et développer :

> "Le mystère de ton économie, ô notre Sauveur, est ineffable, incompréhensible : tu es resté consubstantiel au Père et à nous. Mais tâchons de clairement comprendre l'Un, formé des deux éléments sans confusion : tu es resté ce que tu étais, tu es devenu ce que tu n'étais pas, puisque tu as pris chair d'une vierge incorruptible, pour nous et comme nous, hormis le péché. Et étant Dieu en vérité, homme autrement qu'en apparence, un seul et même être a accepté la Passion pour accomplir l'économie, afin de donner aux mortels la liberté à l'égard des passions : c'est toi, qui as anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort."
> *Τὸ μυστήριον τῆς σῆς οἰκονομίας, ὦ σωτὴρ ἡμῶν, / ἄφραστόν ἐστιν, ἀκατάληπτον, / ὡς μεμένηκας ὁμοούσιος τῷ* Πατρὶ *καὶ ἡμῖν. ἀλλὰ ἵνα σαφῶς / ἕνα ἐξ ἀμφοῖν ἀσυγχύτως νοήσωμεν, / ἔμεινας ὃ ἦς, γέγονας ὃ οὐχ ὑπῆρχες, / ἐκ παρθένου ἀφθόρου σαρκωθεὶς δι' ἡμαις ὡς ἡμεῖς ἁμαρτίας ἐκτός. / καὶ* Θεὸς *ὢν ἀληθείᾳ καὶ ἄνθρωπος οὐ φαντασίᾳ, / εἷς ὁ αὐτὸς κατεδέξω τὸ πάθος οἰκονομίᾳ, / ἵνα τῶν παθῶν δώσῃς τοῖς βροτοῖς ἐλευθερίαν, / ὁ λύσας τοῦ* Βελίαρ *τὰ βέλη, τοῦ* Ἅιδου *τὸ νῖκος / καὶ* Θανάτου *τὸ κέντρον.*

Avant de se lancer dans son exposé dogmatique, on peut entendre chez Romanos comme un écho des réticences d'Ephrem à la réflexion dogmatique en elle-même, qu'il condamne bien souvent comme scrutation impie de la raison qui veut tout expliquer par elle-même, et se refuse à la contemplation de la foi, dans la crainte et l'émerveillement reconnaissant. De même que Jacques de Saroug[88] aussi, Romanos rappelle combien "ineffable" et "incompréhensible" demeure pour l'esprit humain le mystère du Christ, dont il subordonne d'emblée l'être même à l'accomplissement de l'économie, depuis l'Incarnation jusqu'à la Résurrection; cette exclamation souligne ainsi à la fois la difficulté pour la raison humaine d'essayer de comprendre et d'exprimer un tel mystère, et, dans un même mouvement, la relativité de tout discours dogmatique, et donc la relative inanité des âpres disputes religieuses de son temps.

Romanos souligne ensuite la consubstantialité du Christ à la fois à Dieu et à l'humanité au moyen du terme consacré *ὁμοούσιος* (l.3), tout en soulignant que le Christ est une union sans confusion (*ἀσυγχύτως*, l.4) et que l'Incarnation n'a pas changé la substance divine du Verbe

[88] Cf. par ex., *Homélie 1 sur la Création*, v.1-8 : "Seigneur, notre Seigneur, ta parole dépasse celle des rhéteurs; Permets-moi de Te dire combien Tu transcendes les éloquents. A partir de Toi défaillent les mots de tous les rhéteurs. Aucune parole ne t'atteint ici sinon la tienne. Avec ta parole, ton discours sera dit à travers moi, car je n'ai aucune parole qui puisse parler de Toi. Je sais, mon Seigneur, que même une bouche de flammes, ne peut parler, en moi, au service de ton Verbe qui transcende tout"; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.1-16; *idem*, introduction, p.XVIII: "Jacques est tout d'abord et surtout poète et pasteur d'âmes, et ensuite docteur et théologien de l'Eglise. S'il apparaît tantôt sévérien, tantôt chalcédonien, s'il passe successivement d'un camp à l'autre, c'est qu'il était périodeute chargé d'âmes, et que son souci pastoral pour ses fidèles l'emporte sur la préoccupation des spéculations théologiques. Il était un poète pacifique. Fasciné par la bonté de Dieu et la beauté de la nature, Jacques est convaincu qu'il est plus digne de l'homme de chanter le mystère ineffable que de le scruter impudemment".

(*ἔμεινας ὃ ἦς, γέγονας ὃ οὐχ ὑπῆρχες*, l.5). Contre tous ceux qui sont tentés de lui attribuer un corps céleste, le poète insiste aussi que seule l'absence de péché distingue le corps du Christ du nôtre (*ὡς ἡμεῖς ἁμαρτίας ἐκτός*, l.6).

Outre, comme nous l'avons vu, que l'emploi du duel substantivé évite à Romanos le problème de statuer sur la nature des deux éléments unis en Christ, l'exhortation de la ligne 3 aurait tout pour plaire aux Monophysites, puisqu'elle semble placer dans le *νοῦς* seulement la possibilité de distinguer les deux natures (*νοήσωμεν*); autrement dit, ce n'est que par contemplation (*θεωρία*), de manière théorique et impossible en réalité, que l'on peut distinguer les deux éléments en Christ, qui n'est après l'incarnation qu'une seule nature-hypostase issue de deux, et non une hypostase-personne vivant en deux natures, comme le voudraient les Chalcédoniens[89]. Cette idée est peut-être également discrètement suggérée par l'emploi du participe θεαθεὶς (str.3, l.6) et toutes les fois où Romanos évoque le Christ comme se faisant "voir" comme homme mortel aux autres hommes, tout en dénonçant vigoureusement les tendances docètes qui nient la pleine réalité de son humanité (par ex. : "homme autrement qu'en apparence", *ἄνθρωπος οὐ φαντασίᾳ*, str.1, l.7).

Le second développement christologique prend un ton plus nettement polémique, un peu à la manière des écrits de Justinien, qui commencent par un exposé de la foi droite et se terminent par une série d'anathèmes contre tous les ennemis de cette foi. Les strophes 13 à 15 sont ainsi nettement dirigées contre les Nestoriens et les Ariens, tandis que la strophe 16 s'élève à nouveau contre ceux qui attribuent au Christ une "chair céleste" (*ἐπουράνιον σάρκα*l.3), certainement ici encore les Eutychiens. Face à cet endurcissement des hérétiques, contre lequel vitupère Romanos ("Affreux, diabolique endurcissement! Doctrine des incroyants!", *Ὢ δεινῆς διαβόλου πωρώσεως, ὦ ἀπίστων γνώμης*, str.13, l.1), Satan lui-même se révèle plus sage, puisqu'il comprend (aussi par l'expérience dans son cas!) la réalité des deux natures en Christ, nécessité pour l'accomplissement de l'économie salvifique (str.17, l.5-7):

> "Je me figurais qu'il n'était qu'un homme : je ne savais pas –malheur à moi!- qu'il dissimulait sa nature sans commencement, afin d'avoir comme armes de guerre contre moi les souffrances qu'il endure par moi"
> *ἄνθρωπον ψιλὸν εἶναι αὐτὸν ὑπενόουν, / καὶ οὐκ ᾔδειν ὁ τάλας ἐγὼ ὅτι κρύπτει τὴν φύσιν τὴν ἄναρχον / ἵνα ἐμὲ πολεμήσῃ ἃ ἐξ ἐμοῦ ὑπομένει.*

En effet, comme le Christ a besoin de la nature humaine pour rencontrer l'humanité et pouvoir descendre aux Enfers, il a besoin de la nature divine pour triompher des puissances infernales

[89] Cf. notamment, Frend, op.cit., p.5

et délivrer l'humanité. C'est cette nature divine, à laquelle Satan et ses auxiliaires demeuraient aveugles, que le Christ révèle lors de sa descente aux Enfers.

Ayant exposé et défendu la foi orthodoxe promulguée par l'Empereur Justinien, le Mélode termine son hymne en priant pour que le Christ maintienne l'Eglise dans cette foi, garante du Salut (str.33, l.6-7) :

> "En une pareille foi, Sauveur, fortifie ton Eglise; affermis et sauve ton peuple, puisque tu es le seul Miséricordieux..."
> *ἀλλ' ἐν πίστει τοιαύτῃ, Σωτήρ, τὴν σὴν ἐκκλησίαν κραταίωσον, / τὸν δὲ λαόν σου στηρίξας σῶσον ὡς μόνος οἰκτίρμων…*

1.3.3. Eléments de conclusion sur la question

Pour conclure, nous reprendrons à notre compte l'intuition de Grosdidier de Matons, à savoir que "Romanos n'est pas un monophysite conscient"[90], en suggérant que ce penchant lui a sans doute été inspiré par l'influence des écrivains syriaques, et notamment Jacques de Saroug, dont le monophysisme semble prouvé[91]. Peu intéressé par les débats dogmatiques, dans

[90] Cf. Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.593.

[91] Cf. Chestnut, *op.cit*; Frend, *op.cit*., p.242, qui rappelle que Jacques de Saroug est nommé "Flûte du Saint-Esprit" et "Harpe de l'Eglise Orthodoxe" par les monophysites; et surtout Jansma (T.), "Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der Alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephraems des Syrers", *Le Muséon*, 78, 1965, p.5-46, qui réfute l'analyse historique menée par P.Krüger en 1964 et ses conclusions, selon lesquelles Jacques de Saroug serait devenu monophysite par ambition au début de sa carrière en voyant le crédit de Sévère auprès de l'Empereur, tandis qu'il se serait converti à Chalcédoine à l'extrême fin de sa vie, permettant ainsi son élection ultime au siège épiscopal de Batnan; Jansma souligne le témoignage personnel de Jacques de Saroug dans sa correspondance à propos de son adhésion au monophysisme, et montre qu'une conversion ultime à Chalcédoine paraît en complète opposition avec sa psychologie générale, puisque celui-ci affirme à plusieurs reprises sa constance théologique, tandis que l'on ne relève aucun facteur externe pouvant avoir imposé une telle conversion (p.14-15). Rejetant donc cette idée, Jansma affirme l'appartenance théologique constante de Jacques au premier monophysisme sévérien, et explique le doute porté par ses coreligionnaires sur son *credo*, par rapport à son intime conviction que le mystère de l'Incarnation demeure à jamais inconnaissable, inexplicable (p.19). Ses propres conclusions (p.38-46) soulignent encore l'attachement de Jacques aux deux premiers conciles oecuméniques, et son appel constant à s'en tenir aux décisions de Constantinople sans rien leur ajouter qui ne porte qu'à la dispute, tandis que son rejet du dyophysisme et de Chalcédoine, qui n'en est pour lui qu'une variante, imprime un cachet indiscutablement monophysite à sa christologie; la fin de l'article manifeste également la redécouverte récente de l'importance de la théologie syriaque par la recherche, dans la mesure où après avoir accentué la dépendance de Jacques de Saroug à Cyrille d'Alexandrie, Jansma souligne à présent aussi une influence beaucoup plus proche temporellement et culturellement : celle d'Ephrem de Nisibe, dont l'attitude prudente et réticente en matière d'affirmations dogmatiques se révèle particulièrement proche de celle de Jacques de Saroug (p.39ss). Reprenant rapidement l'histoire de la recherche sur cette question, Kollamparampil (op.cit., p.18-25) apprécie les vues de Jansma tout en soulignant que la dénomination "miaphysite" convient mieux pour Jacques de Saroug, dans la mesure où il se révèle "monophysite cyrillien attaché à préserver l'unité en Christ", soit "monophysite sévérien modéré" ("He is a Cyrillian Monophysite avowed to preserve the unity in Christ. It is out of this conviction that he condemned all extreme groups like Dyophysites and Eutychians. In the context of the Church at Edessa and Antioch he holds the type of Christology proposed by Severus of Antioch, that is basically Cyrillian. He found the powerful hierarchy of Severian Monophysitism more congenial to the unity in the Church. Hence, Mar Jacob's 'Monophysite' views are Severian type, but more moderate which can be called Miaphysite", p.25). Et Konat de conclure la même année : "After years of intense research and discussion among theologians, the question of Jacob's adherence is now considered settled. Researches agree that he was a non-Chalcedonian and remained

lesquels il ne prend position que pour assurer sa propre place, Romanos a pu intégrer des éléments de la poésie de Jacques dans son propre discours sans avoir conscience de leur caractère monophysite[92]. En même temps, ces discrètes concessions, qu'elles soient conscientes ou involontaires, ont le mérite de lui assurer l'adhésion dans une certaine mesure de l'ensemble de son auditoire, où les Monophysites se mêlent certainement aux Chalcédoniens. Dans son discours théologique ouvert, cependant, c'est-à-dire dans les quelques passages où il expose sa théologie en termes dogmatiques, Romanos manifeste une complète adhésion au dogme de Chalcédoine selon la pensée de Justinien, sans que l'on puisse déterminer avec certitude si cette position est sincèrement reçue ou simplement affectée, par souci de sécurité et calcul politique[93].

En effet, sa position à l'égard de Justinien demeure mesurée, et si le poète puise dans l'idéologie impériale de Byzance pour décrire la puissance de la seigneurie du Christ[94], il se

---

such until his death" (Cf. Konat (J.A.), "Christological Insights in Jacob of Serugh's Typology as reflected in his *Memre*", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 77, 2001, p.47)

[92] Cf. l'étude des images christologiques de Jacques de Saroug, dans lesquelles Romanos le Mélode a certainement puisé, dans l'analyse de Bou Mansour (Bou Mansour (T.), *La théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, Tome 2, 2000;Christologie, p.1-172).

[93] Il est intéressant de constater que là aussi Romanos le Mélode se rapproche de l'attitude de Jacques de Saroug, au sujet duquel tous remarquent qu'il ne prend clairement position dans le débat christologique que parce que les moines du monastère de Mar Bassus le somment de se déclarer pour un parti (Cf. par ex., Jansma, op.cit., p.37).

[94] On peut ainsi relever l'usage de l'image du trône, qui est bien plus souvent celui du Christ que de Dieu (seulement une occurrence, en H.II, h.15, str.2, l.9), et assimilé à divers éléments clefs de l'économie salvifique tels que la crêche de la Nativité (H.II, h.13, str.14, l.2), et surtout la Croix (H.IV, h.38, str.9); trône du Christ, c'est aussi la Vierge (H.II, h.12, str.10, l.5-6; H.II, h.9, str.13, l.8) et les bâtiments de l'Eglise (H.V, h.54, str.19, l.9-10), qui imitent le ciel, trône de Dieu (H.V, h.54, str.23, l.7-10).

Autre reprise majeure à l'idéologie impériale: le signe de tête tout-puissant du Christ (Νεύματι οὖν ἰδίῳ κελεύσας, str.9, l.1), qui a pour suggestion principale le léger signe de tête que l'Empereur donnait aux décisions ou aux requêtes pour manifester son approbation, toute son immense puissance se trouvant ainsi en quelque sorte mise en valeur par le contraste entre la petite amplitude du geste et les importantes conséquences qu'il porte : d'un seul signe de tête, l'Empereur peut déployer des armées, sauver ou condamner un suppliant. Ce geste minimal témoigne ainsi de la puissance de l'Empereur et de la totale soumission et obéissance de ses sujets. Il n'est donc pas étonnant que Romanos le reprenne, à l'occasion dans le cas d'Hérode ordonnant le massacre des enfants de Bethlehem (H.II, h.15, str.6, l.10-11), mais surtout dans le cas du Christ, dont l'Empereur n'est après tout que le pâle reflet sur terre. D'un seul signe de tête, le Christ peut faire fuir la maladie (H.II, h.20, str.12, l.5-6) et arracher Lazare à l'Enfer (H.III, h.27, str.9, l.1-3), car sa toute puissance est même supérieure à celle que Satan possède sur la Mort; en effet, au moment de la Croix, celle-ci affirme elle-même sa défection à l'autorité de Satan et son obéissance au seul signe du Christ, qui ne peut mourir que s'il le veut (H.IV, h.37, str.19) :

"Comme déjà l'Aigri s'éloignait vers ceux qui sont pires que lui, la Mort éleva la voix et dit :Regarde-moi ce que tu fais, fourbe aux milles ruses ! Ne compte pas sur moi, la Mort : je ne m'associe pas à ton coup d'audace. S'il me fait signe, j'approche de la Croix : car s'il ne le veut pas, il ne mourra pas, celui qui est présent partout et remplit tout".

Ἀπερχομένου δὲ ἤδη τοῦ πικροῦ πρὸς τοὺς χείρω, / ἐπῆρεν ἄνω τὴν φωνὴν ὁ Θάνατος καὶ εἶπε: / Βλέπε ποι τί πράττεις, πολυμήχανε. / ἐμοὶ τῷ Θανάτῳ μὴ πρόσεχε. / οὐ γὰρ κοινωνῶ σοι τοῦ τολμήματος. / ἐὰν νεύσῃ, προσεγγίζω τῷ σταυρῷ. / εἰμὴ γὰρ θελήσαι, οὐ θνήσκει ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν.

Cette strophe porte bien évidemment un enseignement christologique fort, à savoir que même s'il meurt, ce n'est surtout pas parce que le Christ-Dieu serait soumis aux puissances du mal et de la mort comme les hommes, mais parce qu'il acquiesce à subir cette mort nécessaire pour le salut du genre humain. C'est peut-être déjà un premier reflet de la question monothélite qui va faire rage surtout au VIIème siècle, autour de la figure de Maxime le Confesseur, et l'on voit déjà Romanos se ranger dans son camp, contre ceux qui placent en Christ une seule volonté, celle de Dieu, et dénient ainsi au Christ une part importante de sa nature humaine : sa libre volonté.

refuse cependant à devenir écrivain de cour et à servilement flatter l'Empereur. Par rapport à cette question, un *kontakion* a particulièrement retenu l'attention des exégètes, car il s'agit du seul hymne de circonstance de la main de Romanos, le seul qu'il ait vraisemblablement écrit non pour une fête ordinaire du calendrier liturgique, mais pour la célébration d'un événement historique particulier : la restauration de la basilique Sainte-sophie par Justinien après les importants dégâts suite à la révolte de Nika. En cela, cet hymne 54 est unique dans le corpus de Romanos le Mélode, et constitue aussi, par ailleurs, le plus ancien témoignage historique que nous possédons par rapport à ces événements[95], même si l'occasion exacte de sa composition reste encore en débat[96]. Cet hymne est aussi intéressant en cela qu'il souligne encore la vocation avant tout pastorale de Romanos, qui ne cède pas à la tentation de flatter Justinien en faisant l'éloge des réalisations impériales, mais minimise au contraire son rôle dans la restauration à sa seule fonction de pourvoyeur de fonds[97], pour faire de la nouvelle église le produit d'un effort collectif et surtout de la grâce divine. Avant d'être le chef d'oeuvre de Justinien, Sainte-Sophie est le trône que Dieu accepte d'habiter à nouveau, et le symbole de la réconciliation des hommes avec Dieu. Refusant de distinguer différents partis parmi la population, refusant de faire acception de personnes, le prédicateur tourne le récit des événements pour les présenter comme l'expression de la seule colère de Dieu face à une humanité globalement coupable, une sainte colère pour amener les hommes à revenir à Lui. C'est la colère de Dieu qui permet au feu de ravager les églises, les hommes rebelles ne sont qu'instruments, tout comme Dieu avait naguère abandonné l'Arche d'Alliance aux ennemis

---

Mettre ce discours dans la bouche de la Mort elle-même lui donne encore davantage de poids, tandis que son attitude évoque celle d'un suppliant attendant que le Christ du haut de sa Croix, comme l'Empereur du haut de son trône, lui donne le signe qui lui permette d'approcher en sa présence. Une telle déférence envers le Christ de la part de la Mort forme un fort contraste avec son comportement très relâché et méprisant envers Satan, qu'elle tutoie et injurie à l'occasion, alors que celui-ci demeure théoriquement son supérieur. De fait, comme Romanos le suggère avec force, l'harmonie et l'obéissance qui règne parmi les sujets du royaume divin apparaît implicitement en profond contraste avec les disputes et les mépris dont est rempli le royaume divisé de Satan, donc un royaume qui ne peut tenir selon la parole de Jésus en *Luc* XI, 17-18.

Cette puissance sur la Mort elle-même, cette puissance d'ouvrir les tombeaux d'un seul signe de la tête (H.IV, h.45, str.17, l.8; h.45, str.19, l.1) lui vient de son statut de Créateur en égalité avec le Père, et donc de sa toute-puissance sur tout le domaine créé, lui permettant aussi d'opérer des miracles en gouvernant souverainement la Création par ce seul geste minimal (H.IV, h.45, str.18, l.5; H.III, h.24, str.15, l.8; str.18, l.1 et 6).

En outre, on peut relever d'autres traits directement transposés du protocole impérial, comme l'attitude des généraux envers l'Empereur évoquée en H.IV, h.40, str.21, ou la pratique des requêtes écrites (*δεήσεις*), image par laquelle Romanos le Mélode décrit l'intercession puissante de la Vierge ou des disciples, comme c'est l'usage des procédures administratives; l'attitude de Marie envers son enfant dans la crèche se calque ainsi parfaitement sur celle des suppliants réclamant justice et support à l'Empereur sur son trône (H.II, h.11, str.12, et str.13, l.1-2 // str.15, l.2; cf. aussi, pour cette image de la requête écrite : H.V, h.49, str.5-6; H.II, h.20, str.9, l.3-str.11).

[95] cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, p.455

[96] cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, p.457-458

[97] cf. Nickau (K.), "Justinian und der Nika-Aufstand bei Romanos den Meloden", *Byzantinische Zeitschrift*, 95/2, 2002, p.603-620

dans sa colère contre Israël (str.14, l.5-6); le feu lui-même est personnalisé, il devient acteur et sujet de nombreux verbes (par ex., str.15, l.5-6, et str.16). Ce feu s'apparente aussi au feu destructeur et purificateur de la colère divine lors du Jugement Dernier.
Ainsi, en toute circonstance, le poète-prédicateur ne cherche pas d'abord à assurer sa position par un servile éloge du pouvoir, mais cherche à donner avant tout un enseignement spirituel et à pousser à la louange de Dieu, qui fait grâce et revient habiter parmi les hommes.

Dans l'ensemble, on peut donc définir Romanos le Mélode comme un prédicateur, par vocation dévoué à l'édification spirituelle de ses auditeurs, et par désintérêt ou par prudence peu attiré par les disputes théologiques[98]. Outre Jacques de Saroug, son caractère le rapproche aussi d'Hésychius de Jérusalem[99], lui-même également accusé de monophysisme par certains dont le Pape de l'époque, Pélage Ier. En homme de son temps, le Mélode est lui aussi sensible aux idées monophysites, et s'il ne les défend pas explicitement, il en partage certainement certains accents, qu'ils soient conscients ou non. Romanos se révèle ainsi enclin à davantage souligner la nature divine du Christ que sa nature humaine, notamment par son insistance sur sa perfection dès la naissance[100] et son omniscience égale au Père[101].

---

[98] Schork défend ainsi que l'on n'attend pas du poète de l'Eglise un engagement dans la polémique dogmatique, jugement qu'il faudrait nuancer par rapport à la situation d'Ephrem par exemple (Cf. Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957, p.544: "All of these factors, however, need not detract from Romanos' reputation as a poet; for it is not the task of a poet to enter into Christological controversy or to coax flashes of brilliance from the embers of speculative theology").

[99] Cf. Quasten (J.), *Initiation aux Pères de l'Eglise*, tome 3, Paris, Cerf, 1963, p.683-693; Cf. aussi, Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 2 tomes, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978 et 1980. Plusieurs éléments du caractère d'Hésychius semblent partagés par Romanos le Mélode : sa répulsion pour la philosophie grecque, qu'il accuse d'avoir dévoyé l'enseignement de l'Eglise, et, par conséquent, sa prédilection pour une théologie purement biblique et une christologie a-philosophique; son refus d'employer les termes techniques de la christologie cyrillienne qu'il adopte par ailleurs; son inclinaison certaine vers le monophysisme, notamment par son insistance sur la perfection et l'omniscience éternelle du Christ. Une lecture parallèle des hymnes de Romanos le Mélode et des homélies festales d'Hésychius de Jérusalem révèle également combien ils partagent un patrimoine symbolique commun. Dans certains cas, on pourrait même plaider en faveur d'une influence directe d'Hésychius de Jérusalem sur Romanos le Mélode, comme le montreront nos études ici ou là.
Grosdidier de Matons cite d'ailleurs ce Père parmi les sources de la tradition dont a hérité le poète byzantin ("Surtout, la liste des auteurs que nous avons mentionnés donne l'impression que le Mélode n'a pas pris son bien n'importe où : outre Jean Chrysostome et Basile de Séleucie, Dorothée de Gaza, Cyrille de Jérusalem, le pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, Sévérien de Gabala, Hésychius de Jérusalem se rattachent, par leurs origines, ou au moins par la formation que révèlent les traits caractéristiques de leurs doctrines, au domaine syro-palestinien. Il est visible que Romanos a subi avant tout l'influence d'une tradition homogène qui est représentée par les théologiens orientaux de langue grecque et aussi par la littérature chrétienne de langue syriaque. Sa conception de l'exégèse, sa doctrine de vie chrétienne, le choix de ses thèmes de prédilection et la manière dont il les traite, sont en accord avec cette tradition, dans laquelle il a été formé"; *op.cit.*, p.560)

[100] Cf. par ex., les paroles du Christ à sa mère lors de la Nativité : "Je t'ai prise pour mère, moi l'ouvrier de la Création, et comme un nouveau-né je grandis, moi le parfait sorti du parfait" (*Μυτέρα σε ἐκτησάμην ὁ πλαστουργὸς τῆς κτίσεως / καὶ ὥσπερ βρέφος αὐξάνω ὁ ἐκ τελείου τέλειος*; H.II, h.11, str.14, l.1-2) ; et l'allusion fréquente de Romanos au renversement des idoles en Egypte lors de la fuite de la Sainte Famille (par

2. Revue des éditions et études précédentes de l'oeuvre de Romanos le Mélode

2.1. Les travaux de José Grosdidier de Matons et les réactions de William Petersen

Les travaux du chercheur français dans les années 1960-1970 sont essentiellement d'ordre philologique : il se livre d'abord à une patiente et minutieuse oeuvre d'édition et de traduction de l'ensemble des hymnes authentiques de Romanos le Mélode, une première en intégrale[102], alors même que l'on remarque en Europe un regain d'intérêt pour cet auteur, et que d'autres éditions partielles paraissent à son insu. La valeur et l'utilité de ses efforts ne sont cependant pas méprisées, et il réussit à faire paraître cinq volumes dans la collection des *Sources Chrétiennes* des éditions du Cerf, édition que nous prenons nous-mêmes comme fondements de notre étude.

Dans sa thèse[103], Grosdidier de Matons s'intéresse avant tout à l'analyse de la forme du *kontakion*, à la détermination de ses origines et influences, aux conditions de sa performance et à son évolution; de par sa formation d'helléniste, Grosdidier de Matons a une forte propension à privilégier presque exclusivement l'héritage grec, alors même qu'il reconnaît l'influence indéniable des sources poétiques syriaques sur la forme même du *kontakion*, et l'importance de l'épanouissement de la poésie chrétienne avec Bardesane et Epnrem aux IV-VIe siècles[104] dans cette région syro-palestinienne très tôt « terre d'élection de l'hymnographie chrétienne». Les plus anciens hymnes, en effet, nous sont transmis par les *Constitutions Apostoliques* rédigées en Syrie[105], et, de fait, l'on observe que l'usage des hymnes à l'office ne se pratique que dans les églises syriaques jusqu'à l'époque de Justinien, si bien que toute poésie chrétienne est ailleurs réduite à n'être qu'un exercice de lettré[106].

Grosdidier de Matons souligne l'emploi par Romanos de sources patristiques grecques, l'influence de Méliton de Sardes et de l'homélie poétique, « variété de sermon caractérisée surtout par une ornementation rhétorique surabondante, qui révèle un lien direct avec les

---

ex. en H.II, h.15, str.15), motif des *Evangiles de l'Enfance*, qui a précisément pour but de montrer que le Christ possède la puissance de Dieu dès sa prime enfance (Cf. *Evangile du Pseudo-Matthieu*, §22,2-23,2; *Ecrits Apocyphes Chrétiens*, tome 1, Bovon (F.), Geoltrain (P.), dir., Paris, NRF-Gallimard, 1997, p.139-140).

[101] Cf. par ex., H.III, h.23, str.13; Cf.Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.591-593.

[102] Dans son premier volume aux *Sources Chrétiennes*, Grosdidier de Matons évalue brièvement le travail de ses prédécesseurs, le cardinal Pitra, qui s'est intéressé le premier aux textes complètement oubliés de Romanos le Mélode, et le professeur Krumbacher, qui en a précisé les principes métriques (Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* I, p.45-47)

[103] José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974

[104] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.24

[105] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.20

[106] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.14

exercices d'école, particulièrement les *ἐγκώμια* de la Seconde Sophistique"[107]. Il montre comment le *kontakion* est une homélie basée sur une versification tonique, c'est-à-dire que c'est le nombre et la disposition des accents qui font le rythme, et non plus la quantité des syllabes, contrairement au système métrique classique. Ainsi, l'Eglise semble avoir évité l'emploi des mètres classiques dans sa liturgie, pour privilégier progressivement la création d'une métrique nouvelle, qui imposera bientôt ses principes même à la poésie profane. Grosdidier de Matons suppose que cette préférence "doit être avant tout d'ordre musical"[108], mais l'on peut certainement aussi rapprocher cette évolution de celle qui a conduit pareillement à l'émergence d'une rhétorique proprement chrétienne, dans un refus d'utiliser telles quelles des formes littéraires entachées de paganisme.

Grosdidier de Matons n'hésite pas ainsi à présenter le *kontakion* comme "une création originale du génie grec"[109], jugement au mépris de l'importance des influences syriaques, contre lequel s'insurge Petersen[110], qui réussit à prouver à partir de différents exemples l'influence déterminante d'Ephrem tant sur la lecture de l'Ecriture que Romanos propose, que sur les images qu'il choisit dans ses hymnes. Petersen revient également sur les parallélismes thématiques constatés entre Romanos et de grandes figures de la littérature chrétienne grecque comme Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Basile de Séleucie ou le corpus grec d'Ephrem, mais s'empresse de mettre aussitôt en garde contre la propension trop rapide et dangereuse à conclure que les sources littéraires qui nourrissent le fonds ont une influence sur la forme[111]. C'est dans ce travers méthodologique, à son sens, que Grosdidier de Matons tombe lorsqu'il compte à l'appui de sa thèse d'une origine toute grecque du *kontakion* son échec à trouver des parallèles thématiques entre Romanos et la littérature syriaque[112].

Ainsi, après quelques rappels biographiques, où il souligne le caractère bilingue de la ville natale de Romanos (Emèse) pour suggérer qu'il était lui-même certainement bilingue, Petersen rappelle les nombreux points de convergence entre la forme poétique du *kontakion* et les trois genres de la poésie syriaque (*memra, madrasha* et *sogitha*) mis en lumière par Maas et unanimement reconnus par le monde de la recherche. Il reprend aussi les vues de Pitra, exprimées dans son *Hymnographie de l'Eglise Grecque*, selon lesquelles le passage de la métrique quantitative à la métrique totale dans la poésie grecque elle-même, serait dû à

[107] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.23
[108] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.7
[109] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.3
[110] Petersen (W.L.), " The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion", *Vigiliae Christianae* 39, 1985, p. 171-187
[111] Cf. Petersen (W.L.), " The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion", *Vigiliae Christianae* 39, 1985, p.174
[112] Cf. Petersen (W.L.), *op.cit*., p.175-176

l'influence de la culture sémitique, dans laquelle cette dernière forme de prosodie est native et naturelle. Petersen souligne ainsi tous les points par lesquels le kontakion est apparenté à la culture sémitique, mère de la culture syriaque. Notons toutefois que Petersen se garde ainsi d'évoquer une autre voie d'explication possible pour le changement de système métrique en poésie grecque, qui tient à l'évolution phonétique et linguistique : en effet, on sait qu'avec le temps, les distinctions de quantité des voyelles se sont estompées dans la prononciation du Grec, ce qui a pu aussi justifier alors la recherche et l'émergence d'une prosodie indépendante du fondement de quantité.

2.2. Les travaux de Barkhuizen en Afrique du Sud

Barkhuizen, chercheur de l'Université de Pretoria (Afrique du Sud) a consacré une importante série d'articles aux hymnes de Romanos autour des années 1990-2005, dans lesquels il se livre à une minutieuse analyse littéraire de plusieurs *kontakia* avec les méthodes de la narratologie et de l'analyse rhétorique. Il propose également une nouvelle traduction anglaise pour certains d'entre eux. Dans l'ensemble, magré un travail important et de minutieux relevés[113], ses articles sont très décevants du point de vue théologique, dans la mesure où le chercheur demeure presque exclusivement sur le plan du discours et de la forme, et ne formule pratiquement aucune suggestion quand à la signification des choix de Romanos le Mélode. Fidèle à Grosdidier de Matons, Barkhuizen ignore presque complètement les influences de la culture syriaque, et les rares références à d'autres auteurs qu'il propose appartiennent en très grande majorité au domaine grec. Bien qu'il émette ici ou là quelques remarques intéressantes[114], ses études pèchent ainsi par un manque de profondeur, et un trop grand

[113] Dans son article en deux parties intitulé "Christ as Metaphor in the Hymns of Romanos the Melodist" (*Acta Patristica et Byzantina*, n°2, 1991, p.1-15; *Acta Patristica et Byzantina*, n°3, 1992, p.1-14), Barlhuizen s'attache par exemple à relever et classer tous les titres et images attribués par Romanos au Christ selon le nombre de leurs occurrences dans chaque catégorie, mais il trace très peu de lignes de sens d'une occurrence à l'autre et en référence avec les images bibliques. La lecture de ses articles est souvent rendue pénible par l'impression d'être noyé dans une foule de détails sans ligne directrice signifiante. Elle peut cependant parfois apporter des matériaux pour étayer une interprétation, mais ne donne pas de vision claire de la pensée de Romanos le Mélode.

[114] Par exemple, sa classification des manières selon lesquelles Romanos le Mélode intervient directement dans le récit biblique qu'il rapporte en interpellant ses personnages (apostrophe narrative) permet de relever que seule la Théotokos est habilitée de manière invraisemblable à lui répondre directement, plaçant ainsi le poète comme directement contemporain des événements de Cana, et ses auditeurs avec lui, ce que Barkhuizen ne manque pas de relever comme un effet certain pour rendre la scène plus vivante (cf. Barkhuizen (J. H.), "Narrative apostrophe in the Kontakia of Romanos the Melodist with special reference to his hymn "on Judas", *Acta classica*, 29, 1986, p.21). Le chercheur sud-africain ne s'interroge cependant en rien pourquoi cette particularité exceptionnelle est précisément attribuée à Marie seule; on pourrait peut-être suggérer de rapprocher ce trait de la profonde dévotion mariale du Mélode, en accord d'ailleurs avec la piété de tout Constantinople à cette époque, et penser également que la légende des synaxaires pose Romanos le Mélode comme personnellement bénéficiaire d'une apparition de la Théotokos, avec laquelle on lui suppose donc un rapport particulièrement proche.
Un autre effort de classifocation des formules que Romanos emploie le plus volontiers dans les éléments euchologiques de ses *kontakia* (Barkhuizen (J.H.), "An Analysis of the Form and Content of Prayer as Liturgical

morcellement : en effet, Barkhuizen ne fait pratiquement aucun renvoi d'un hymne à l'autre au sein du corpus du Mélode lui-même, si bien qu'il est difficile de se faire une idée d'ensemble du caractère et de la pensée de l'auteur à partir de ses analyses.

2.3. Schork à Oxford, et son élève Reichmuth aux USA

Le 28 Avril 1957, Schork présente à Oxford sa thèse[115] consacrée à l'examen des sources bibliques et patristiques de Romanos, principalement dans ses hymnes christologiques. Les études syriaques en sont alors encore à leurs premiers pas, et c'est pourquoi sans doute cette enquête se limite au domaine grec. Schork s'attelle essentiellement à relever les points de typologie exploités par Romanos, et cherche à définir son texte biblique, question difficile qui le pousse à suggérer que Romanos doitt utiliser plusieurs textes[116]. On s'étonnera qu'il n'évoque pas la possibilité que Romanos fasse des allusions et citations de mémoire, d'où les approximations relevées par rapport au texte officiel. Schork considère aussi que Romanos connaît la plupart de ce qui est notre Bible aujourd'hui, mais qu'il n'utilise pas certains livres seulement parce qu'ils ne correspondent pas aux thèmes de ses hymnes; par ailleurs, en tant que poète et non théologien exégète, Romanos serait peu intéressé par la question de la canonicité des textes[117].

Il propose un judicieux classement des différents modes par lesquels le Mélode inclut une référence au texte biblique :

- l'inclusion narrative, lorsque Romanos suit de près le texte biblique dans sa manière même de raconter l'épisode;
- l'inclusion allusive, lorsque le poète évoque un autre texte dont le personnage ou l'action sert à la comparaison;
- l'inclusion lyrique, lorsque le Mélode reprend une expression biblique particulièrement poétique sans que son contexte d'apparition dans l'Ecriture n'ait d'importance ni de sens pour le *kontakion*.

Component in the hymns of Romanos the Melodist", *Ekklesiastikos Pharos*, n°75/2, 1991, p.91-102), permet également à Barkhuizen de relever avec justesse les traits saillants de la sensibilité religieuse du Mélode, comme sa forte conscience du péché et la prépondérance de la figure mariale. Nous nous appuierons parfois ici ou là sur les nombreux relevés qu'il a effectués, espérant ainsi prolonger son travail vers des conclusions plus signifiantes.

[115] Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957.

[116] Cf. Schork, op.cit., p.487.

[117] Cf. Schork, op.cit., 3ème partie, "Summaries and Conclusions", p.487ss.

Schork note aussi que les emprunts de Romanos aux livres apocryphes sont bien davantage thématiques que lexicaux, d'où la possibilité d'une influence indirecte par le biais de la liturgie chrétienne ou de textes patristiques perdus[118].

Cette thèse n'est que le premier produit d'une recherche continue sur Romanos le Mélode, recherche qui se poursuit dans quelques articles[119] puis une traduction introduite et commentée en anglais de certains hymnes[120].

Dans la lignée de Schork, qui d'ailleurs supervise ses recherches, Roland Reichmuth présente en 1975 aux Etats-Unis (Minnesota) une thèse consacrée à la typologie biblique développée par Romanos le Mélode dans ses *kontakia* de l'Ancien Testament[121]; en d'autre termes, Reichmuth étend le travail de Schork sur l'ensemble des *kontakia*. Il organise son étude selon les grandes étapes de l'histoire biblique, tout en offrant encore très peu de parallèles avec la littérature syriaque et les auteurs antérieurs. En outre, sa conception très étroite de la typologie, qui ne correspond pas à la compréhension très large et inclusive de Romanos, l'empêche de saisir de nombreuses articulations fondamentales pour la cohérence du vaste système symbolique de Romanos, duquel la typologie biblique n'est qu'une composante.

Néanmoins, les intéressantes études de Schork et Reichmuth viennent ainsi étoffer le relevé brut des points typologiques de Romanos que Grosdidier de Matons établit rapidement dans son propre travail[122].

2.4. Autres questions de la Recherche

Au début du siècle, la question qui retient surtout l'attention des chercheurs concerne l'identité de l'Empereur Anastase mentionné dans les sources biographiques relatives à Romanos le Mélode; cette question n'est pas que d'intérêt biographique, mais elle amène aussi à reconsidérer toute l'évolution du genre du *kontakion*, et à en placer l'apogée que représente l'oeuvre de Romanos plus en arrière ou plus récemment dans le temps.

Nous avons vu que le seul élément de datation que la tradition nous donne concernant Romanos le Mélode se rapporte à son arrivée à Constantinople au temps de l'Empereur

---

[118] Cf. Schork, op.cit., p.505.

[119] Cf. par ex, Schork (R.J.), "Typology in the Kontakia of Romanos", *Studia Patristica, 6/4, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Band 81, 1962, p.211-220; Schork (R.J.), "Dramatic Dimension in Byzantine Hymns", *Studia Patristica, 8/2, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 93,* 1966, p.271-279; Schork (R.J.), "Romanos, On Joseph I, Stanza α : Text and Type", *Byzantion*, 45, 1975, p.131-144.

[120] Schork (R.J.), *Sacred Song from the Byzantine Pulpit. Romanos the Melodist*, University Press of Florida, 1995.

[121] Reichmuth (R.J.), *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist, A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota*, 1975.

[122] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.568-573.

Anastase. Le problème réside en ceci que les sources ne précisent pas s'il s'agit d'Anastase 1er, qui a régné de 491 à 518, ou d'Anastase 2nd, Empereur de 713 à 716. Krumbacher, le premier, propose de situer Romanos le Mélode sous Anastase 1er, mais son opinion est débattue par Gelzer, qui cristallise la polémique autour de l'interprétation d'un vers de Romanos, issu de l'*Hymne des Dix Vierges* (H.V, h.51, str.17): "Or, voici que les Assyriens, et avant eux les Ismaélites, nous ont emmenés en captivité..." (Ἰδού, Ἀσσύριοι, καὶ πρὸ αὐτῶν Ἰμαηλῖται ᾐχμαλώτευσαν ἡμᾶς).

Il est vrai que ce vers seul, si l'on pouvait le relier avec certitude à des événements politiques précis appartenant résolument soit au 6e soit au 8e siècle, constituerait une preuve solide pour l'une ou l'autre datation, les autres allusions historiques présentes dans l'oeuvre de Romanos ne concernant que des catastrophes naturelles qui appartiennent au quotidien de Byzance, aussi bien au 6e qu'au 8e siècle. Gelzer considère ainsi que Romanos, dans ce vers, fait une allusion extrêmement précise aux invasions arabes du 8e siècle, en distinguant nettement les différentes tribus; Boor[123] rapporte la traduction proposée par Gelzer pour ce vers, qu'il critique comme surinterprétation des termes poétiques de Romanos : "Vois ! Les Abbassides de Bagdad (Ἀσσύριοι) nous ont emmené en captivité, et avant eux les Ommeyades de Damas (Ἰσμαηλῖται)". Et Boor de faire remaquer que les Abassides comme les Ommeyades sont des Ismaëlites (Ἰσμαηλῖται), des descendants d'Ismaël[124].

Boor reprend et défend ainsi la thèse de Krumbacher, qui considère Ἰμαηλῖται comme désignant les Arabes en général, descendants d'Ismaël, ainsi que c'était l'habitude à cette époque, puisqu'on ne trouve aucune attestation chez les auteurs grecs antérieurs ou contemporains de Romanos d'une distinction dans l'appellation des ennemis[125]. Par ailleurs, si Romanos se sert certainement ici du terme Ἀσσύριοι pour évoquer en filigrane les Assyriens oppresseurs dans la Bible et rapprocher la situation du peuple de Constantinople de la situation du Peuple Elu déporté à Babylone, on s'attend de même à un terme poétique général dans la seconde partie de sa phrase, et non à un terme ethhique. Son interprétation s'avère particulièrement pertinente si l'on garde à l'esprit l'importance de la réflexion typologique dans l'art de Romanos : le peuple de Constantinople opprimé par les Arabes est ici considéré

[123] Cf. Boor (C.de), "Die Lebenszeit des Dichters Romanos", *Byzantinische Zeitschrift*, 9, 1900, p.633-640; ici, p.634 : "Sieh! die Abassiden von Bagdad (Ἀσσύριοι) haben uns in Gefangenschaft abgeführt und vor ihnen die Omaijaden von Damaskos (Ἰμαηλῖται)".

[124] Cf. Boor, *op.cit.*, p.634 : "Aber die Abassiden, die Kalifen von Bagdad, waren doch keine Μαυροφόροι, keine Πέρσαι, sondern so gut Ismaeliten wie die Omaijaden von Damaskos.".

[125] "Les ennemis demeurent dans le sentiment populaire avant tout des Arabes, des Sarrasins, c'est-à-dire des descendants d'Ismaël"; "Die Feinde bleiben dem Volksgefühl nach wie vor Araber, Sarazenen, Agarene, das heisst, Söhne Ismaels" (Cf. Boor (C.), *op.cit.*, p.635).

comme le nouveau Peuple Elu alors opprimé par les Assyriens, et l'histoire biblique antérieure se reflète dans la destinée de Constantinople. Boor ne le fait pas et s'en tient au niveau purement historique, négligeant ainsi le niveau symbolique si important dans la pensée de Romanos le Mélode.

Si Boor rejette ainsi de manière convaincante la thèse de Gelzer et refuse de situer Romanos au 8ème siècle, il lui reste à montrer que l'évocation des Arabes, bien qu'ils ne soient pas encore les ennemis principaux de l'Empire byzantin, est courante chez les auteurs du 6ème siècle, ce qui invite à placer Romanos dans ce contexte[126]. Pour Boor, le terme Ἰσμαηλῖται désigne en fait ces tribus de bédouins musulmans du désert, qui habitent aux marges de l'Empire Byzantin et auxquelles les sources historiques attribuent certaines activités de pillages et incursions violentes. Leur itinérance et leur versatilité, qui les constituent tantôt comme des amis, tantôt comme des ennemis, souvent grâce à l'appât du gain, sont souvent évoquées dans ces mêmes sources; en outre, Romanos le Mélode a certainement lui-même gardé de sa province natale une profonde et durable impression des dispositions hostiles permanentes des Sarrasins à l'égard des Syriens dans la première moitié du règne d'Anastase[127].

La polémique, cependant, ne s'arrête pas là, et Van den Ven[128] répond en 1903 à un article de Vailhé[129] paru l'année précédente. Face à Vailhé qui critique l'interprétation de Boor et propose un texte d'André de Crète comme preuve que les Arabes étaient parfois appelés "Assyriens" au 8ème siècle, Van den Ven démontre que la référence dans ce texte aux Arabes est peu évidente, et propose un exemple plus précis mais nettement plus tardif, dans le dernier livre de la *Continuation de Théophane*, postérieur de deux siècles à Anastase II. Il cite aussi Procope et Arcadius, archevêque de Constantia dans l'île de Chypre (7ème siècle), auteur d'une biographie alors inédite de S. Syméon Stylite le Jeune. Un passage d'Arcadius raconte une invasion assyrienne qui serait peut-être celle à laquelle Romanos fait allusion dans ce vers si controversé.

---

[126] Cf. Boor (C.), *op.cit.*, p.636ss

[127] Cf. Boor, *op.cit.*, p.638-639 : "Übersieht man diese Zustände und diese Entwicklung der Verhältnisse an den Ostgrenze –und auf dies allein, an der der unermüdliche Erbfeind sass, konnten die Blicke sich damals mit Sorge richten-, so sieht man, wie mit vollem Rechte der Dichter sagen konnte 'Früher (als der lange Friedenzustand mit den Persern herrschte) plünderten uns die Sarazenen aus, jetzt die Perser selber. Die selbständigen Kriegszüge der Sarazenen gegen Syrien in der ersten Hälfte der Regierung des Anastasios kann Romanos noch selbst in seiner Heimat erlebt haben und einen um so tiefern und dauernderen Eindruck davon bekommen haben, und wiederum gerade ganz besonders seine Heimatprovinz wurde von den Zügen Chosraus aufs fürchterliche betroffen. Dass die feueranbetenden Perser und die heidnischen Sarazenen, welche die Aphrodite verehrten und ihr Menschenopfer brachten, nicht nur als Reichsfeinde, sondern auch als Gottes Feinde bezeichnet werden, versteht sich von selbst."

[128] Ven (P. van den), "Encore Romanos le Mélode", *Byzantinische Zeitschrift*, 12, 1903, p.153-166

[129] Vailhé (P.), *Echos d'Orient*, t.5, 1902, p.207-212

Cependant, si Van den Ven concède ainsi à Vailhé que les Arabes sont parfois appelés "Assyriens" dans les textes byzantins, il refuse d'en faire l'argument principal pour dater Romanos du 8ème siècle, et adhère bien plutôt à l'opinion de Boor pour situer Romanos au 6ème siècle, par le raisonnement que seule l'interprétation de Boor justifie pourquoi Romanos précise "Assyriens" puis "Ismaélites": en effet, si le terme "Assyriens" désigne les Arabes, on ne voit pas pourquoi Romanos les appellerait plus loin "Ismaélites", attendu que les Arabes sont tous musulmans et donc tous Ismaélites[130] ! Pourquoi Romanos ferait-il une distinction sur un point où il n'y en a pas ? D'après Van den Ven, ceci montre bien que le terme "Assyriens" est une notion géographique vague qui peut désigner les différents peuples habitant les contrées correspondant plus ou moins à l'Assyrie, l'Empire Perse, sans compter les connotations bibliques de ce terme dans l'esprit de Romanos, que Boor avait déjà relevées, duquel nous avons élargi les vues sur le niveau symbolique. Ainsi, Ven conclut son article en affirmant que si ses observations ne permettent pas de placer Romanos avec certitude au 6ème siècle, elles ont néanmoins montré que les arguments en faveur du 8ème ne méritent guère de sérieuse considération. Pour poursuivre l'étude, il suggère de prendre en considération la relation anonyme des miracles de St.Artémios, dans laquelle Romanos est évoqué dans un miracle daté du règne d'Héraclius (611-641)[131] : il s'agit du 18ème miracle dans la recension grecque de cet écrit hagiographique, qui, malheureusement, suscite beaucoup de problèmes quant à son authenticité et sa valeur critique.

Dans son examen des sources biographiques concernant Romanos le Mélode, Grosdidier de Matons[132] se fait bien évidemment l'écho de cette polémique importante, et apporte d'autres éléments à l'appui de la thèse d'Anastase 1er, outre le miracle d'Artémios déjà cité par Ven; ainsi, Grosdidier de Matons relève un fragment de papyrus portant des vers de Romanos et daté du VIe s., et montre aussi que la 17e strophe de l'*Hymne sur la Pentecôte* où "le mélode se déchaîne contre les 'Hellènes', les derniers tenants du paganisme", n'a de sens précisément qu'au VIe s., au moment où Justinien persécute et convertit de force les païens de son empire.

[130] Ceci dit, un siècle plus tard, Sophrone de Jérusalem n'hésite pas à donner dans la même phrase jusqu'à trois noms différents aux Musulmans : "Si nous mettons en pratique la volonté de son Père avec une foi vraie et orthodoxe, nous émousserons l'épée des Ismaélites et nous détournerons le glaive des Sarrasins, nous briserons la lance des Agarènes" (Sophrone de Jérusalem, *Homélie sur la Nativité*, §27; Sophrone de Jérusalem, *Fêtes Chrétiennes à Jérusalem*, Ferrière (J. de la), "Les Pères dans la Foi", Migne, Brepols, Paris, 1999, p.41). C'est ainsi que les Musulmans sont nommés à partir de la Bible successivement comme "fils d'Ismaël","dépouillés par Sarah" et "fils d'Agar".

[131] Cf. Ven, op.cit., p.165

[132] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., Questions biographiques", 2e partie, ch.4, p.352-387; et surtout p.383-387

Si l'on excepte encore les débats concernant l'importance de l'influence syriaque sur son oeuvre, Romanos le Mélode n'a pas suscité par la suite d'autres polémiques aussi suivies dans la recherche, et l'on ne relève que quelques articles disparates, qui s'intéressent souvent au rapport d'un ou plusieurs *kontakia* à une problématique précise de l'époque, aux relations du *kontakion* à la liturgie et à l'art de la prédication, à ses dimensions musicales et dramatiques, aux effets et techniques de communication avec l'auditoire permis par le genre, etc. Certains de ces articles sont évoqués aux endroits pertinents de notre travail. Nous terminons cette rapide revue de l'histoire de la recherche sur Romanos en attirant l'attention du lecteur sur deux entreprises européennes toutes récentes, qui soulignent encore tout l'intérêt dont l'oeuvre de cet auteur jouit aujourd'hui : l'édition et traduction en Italien effectuée sous la direction du professeur Riccardo Maisano[133], et la traduction réalisée en Allemand par Johannes Koder[134].

3. Le genre du *kontakion*

« On définit généralement le *kontakion* comme une homélie en vers[135]. C'est exact, mais seulement pour la période où ce genre est à son apogée, c'est-à-dire pour le VIe et le VIIe siècle. Avant Romanos, le caractère homilétique du *kontakion* est moins nettement apparent, pour autant que les rares productions attribuables au Ve siècle nous permettent d'en juger ; au-delà du VIIe siècle, le *kontakion* n'est plus, sauf exceptions, qu'un *encômion* en vers, dont l'inspiration, le contenu, la technique sont désormais peu différents de ceux du canon »[136]. Tels sont les premiers mots de l'ouvrage majeur de Grosdidier de Matons, qui mettent d'emblée en valeur l'importance centrale de Romanos dans l'histoire de ce genre littéraire.

[133] Romano il Melodo, *Cantici*, a cura di R.Maisano, vol.I-II, Torino, UTET, 2002
[134] Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, 2 tomes, Bd. 62 et 64, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005-2006; du même auteur, nous n'avons pu avoir accès à Koder (J.), *"Mit der Seele Augen sah ich deines Lichtes Zeichen, Herr", Hymnen des Orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*, Vienne, 1996
[135] Cette définition très générale a été largement reprise par la recherche ultérieure ; Cf. par exemple la définition de Barkhuizen : "a poetic homily characterized by narrative and dramatic elements" (Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodes. Essay on the Poetics of his kontakion Resurrection of Christ, I and II", *Byzantinische Zeitschrift*, 79, 1986, p.17).
[136] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.2.

3.1. Caractéristiques principales du *kontakion* de Romanos

Quelles sont donc les caractéristiques principales du *kontakion* chez Romanos ?

On sait que le terme même de *κοντάκιον* prête à l'interrogation, puisqu'il n'apparaît pour désigner spécifiquement cette sorte d'homélie poétique qu'à partir du IXe siècle, alors que le genre s'est déjà bien développé, ce qui rend d'autant plus difficile d'établir exactement ce qu'est un *kontakion* pour les poètes du temps de Romanos. La variété de termes employés par les compositeurs pour désigner leur oeuvre marque d'ailleurs leur embarras et leur manque de terme spécifique et de conception précise de ce nouveau genre littéraire. Ainsi, les désignations dans l'acrostiche sont souvent très variées et peu précises: on peut trouver *ὕμνος*, *ἔπος*, *ποίημα*, *ᾠδή*, *ψαλμός*, *αἶνος*, et plus rarement *δέησις*, *ἀλφάβητον*, *προσευχή*[137].

Pour sa part, le terme de *κοντάκιον* semble désigner à l'origine la petite baguette de bois sur laquelle est enroulé un petit *volumen* ; par extension, de la même manière que le « livret » désigne aujourd'hui le texte d'un opéra, le mot s'est pris en référence au *volumen* lui-même, qui pouvait être alors de contenu très divers, sans que l'on sache à partir de quand exactement le mot n'a plus désigné qu'un ouvrage liturgique[138].

Le *kontakion*, tel que nous le comprenons par rapport à l'oeuvre de Romanos, est un poème de forme fixe mais dont le nombre de strophes est laissé à la liberté du poète ; chez Romanos, il varie entre 11 et 40, mais les pièces comptent le plus souvent 18 ou 24 strophes. Outre cette particularité, le *kontakion* présente quatre autres éléments distinctifs :

- le prooïmion : placé à l'initiale du *kontakion*, exclu de l'acrostiche et d'ampleur plus réduite que les strophes, le prooïmion semble avoir pour fonction principale d'introduire le refrain, certainement repris avec l'assemblée à la fin de chaque strophe. On a longtemps pensé qu'il devait aussi résumer l'idée principale de l'hymne, ce qui ne se vérifie pas à la lecture : "Le prooïmion n'est nullement, comme on l'a prétendu, un résumé du sujet de l'hymne; sa raison d'être est de présenter le refrain. Il le fait assez souvent sous la forme d'une doxologie, d'une prière ou d'une exhortation à la prière, ce qui établit une certaine symétrie entre le début de l'hymne et la strophe finale. Souvent aussi, il a pour objet de mettre en relief un des thèmes religieux auxquels l'auteur a tenu à donner de l'importance dans son hymne."[139]

- l'acrostiche : caractéristique de la poésie sémitique[140], l'acrostiche du kontakion est à la fois d'origine biblique et syrienne. La forme la plus ancienne est certainement celle de l'acrostiche alphabétique présente dans les *Psaumes* et les *Lamentations*, puis est apparue celle composant

[137] Cf.Maas (P.), "Das Kontakion", *Byzantinische Zeitschrift*, 19, 1910, p.285-306.
[138] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., chap.4 « les éléments formels du kontakion », p.60-79.
[139] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.708.
[140] L'acrostiche est aussi connue du monde gréco-romain.

le nom de l'auteur ou un mot-clef de l'œuvre. L'acrostiche du *kontakion* est formée par la lettre initiale du premier mot de toutes les strophes, et indique le plus souvent le nom de Romanos accompagné d'un adjectif et d'un nom désignant le poème.

- le refrain : constitué par le second *kôlon* du dernier vers de chaque strophe, le premier *kôlon* n'en étant que l'appel variable, le refrain représente l'élément le plus contraignant qui détermine la construction de toute la strophe ; en effet, il doit être exempt de toutes variantes, même simplement morphologiques (cas, temps, modes), pour pouvoir être facilement repris en choeur par l'assemblée[141].

- la finale : le plus souvent, le *kontakion* se termine sur une prière ou une exhortation finale du mélode à son public.

Pour ce qu'il en est des caractéristiques internes, outre la métrique et le rythme propre au genre poétique[142], on discerne avec évidence une puissante veine narrative piquée ici et là de forts accents catéchétiques et/ou parénétiques.

Dans la perspective d'une analyse littéraire du *kontakion*[143], Barkhuizen n'hésite pas ainsi à distinguer deux ensembles:

- un cadre non-narratif comprenant doxologie initiale et prière finale, commentaire catéchétique ;
- un contenu proprement narratif.

Grosdidier de Matons, pour sa part, se montre plus circonspect pour parler d'"hymnes narratifs": "Peut-être avons nous tort de parler d' "hymnes narratifs" chez Romanos, comme si le Mélode racontait jamais quoi que ce soit pour le plaisir de raconter. Ce n'est pas au *kontakion* qu'est confié le récit; c'est à la péricope biblique qui le précède. Le *kontakion*, lui, n'assume que le commentaire, et le récit n'y apparaît que dans la mesure où cela est indispensable pour l'intelligence de ce commentaire, que Romanos, chaque fois qu'il le peut, confie aux personnages du drame."[144]

---

[141] Sur l'ancrage liturgique supposé au kontakion, Cf. *infra*.

[142] L'origine du caractère particulier de la métrique du *kontakion* demeure encore mystérieuse pour Maas en 1910 (Cf. Maas, op.cit., p. 298ss), mais elle a depuis été rapprochée de la forme métrique des acclamations des différents Dèmes à l'Empereur dans l'Hippodrome (Cf. Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. 62 , Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.23). Johannes Koder pense même pouvoir retrouver dans le *kontakion* les origines du "vers politique" (Cf. Koder (J.), "Kontakion und Politischer Vers", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Bd 33, Vienne, 1983, p.45-56)

[143] Cf. Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodes. Essay on the Poetics of his kontakion Resurrection of Christ, I and II", *Byzantinische Zeitschrift*, 79, 1986, p.17-28 et 268-281.

[144] Cf. Grosdidier de Matons, p.713.

Grosdidier de Matons se rattache ainsi à l'opinion courante qui veut que le *kontakion*, en tant qu'homélie poétique, ait été prononcé en chaire après la lecture biblique dans l'ordre liturgique de l'Eglise byzantine. Son objet est ainsi le même qu'une homélie festive, et, de fait, des allusions à la lecture biblique du jour sont souvent décelables au début des *kontakia* de Romanos[145]. La recherche s'accorde aujourd'hui à considérer que les *kontakia* étaient chantés depuis l'ambon[146] à la fin de la *pannychis*, c'est-à-dire l'office nocturne (ou *agrypnie*) qui précède habituellement les grandes fêtes liturgiques de l'Eglise, mais qui était aussi célébré les mercredis et dimanches du Carême et du temps pascal[147].

Si l'on peut discuter du caractère proprement narratif des pièces de Romanos, il n'en demeure pas moins que l'étude littéraire du kontakion de la Résurrection entreprise par Barkhuizen met en lumière certains détails intéressants de l'art de la composition chez Romanos, et se révèle ainsi parfois très éclairante.

Dignes d'intérêt sont aussi les remarques émises par Derek Krueger[148] quant à la personnalité littéraire de Romanos le Mélode, et l'image qu'il donne de lui-même en tant qu'écrivain chrétien à travers ses hymnes. Eva Topping avait déjà souligné l'importance des prières initiales et finales, où le poète s'exprime souvent à la première personne, pour déterminer le rapport propre de Romanos à son activité d'écrivain, qu'il semble comprendre comme un acte

---

[145] Cf. Maas, op.cit., p.289 : « So wäre das Kontakion also eine poetische Festpredigt ».

[146] Selon Hunger, la chaire élevée de l'ambon symboliserait la pierre roulée du tombeau du Christ. Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen, mit anschliessender kurzer Strukturanalyse eines Kontakions (Maria unter dem Kreuz, SC 35)", *Byzantinische Zeitschrift*, 92/1, 1999, p.1-9

[147] Cf. par ex., Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 134/1, 1997-1999, p.64; Dans un article sur les rapports de Romanos avec cet office nocturne (Frank (G.), "Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, (*A People's History of Christianity*, vol.3), Minneapolis, Fortress Press, 2006; ch.3, p.59-78), Frank souligne combien les *kontakia* invitent les fidèles à participer avec tous leurs sens aux grandes histoires partout racontées du Christ et de ses saints, de la même manière qu'ils peuvent se rendre aux lieux saints, ou acquérir amulettes et objets de bénédiction des sanctuaires, pour s'en sentir plus proches; les prédicateurs de l'époque appellent ainsi leurs auditoires à ressentir ces histoires, à les actualiser en les revivant, fonction que partagent pleinement les *kontakia* de Romanos. En déployant quantité d'évocations sensuelles et en développant une interprétation symbolique variée, ils présentent les récits bibliques comme des lieux à plusieurs entrées, comme la liturgie byzantine et l'espace liturgique lui-même (p.60); Frank souligne aussi que, bien que les *kontakia* de Romanos prennent place dans un contexte où l'Eucharistie n'est pas célébrée, ils font allusion aux autres rites de l'Eglise, dont l'Eucharistie (p.64). En associant son auditoire à différentes figures d'identification, Romanos lui apprend à entrer concrètement dans le récit biblique, et à revivre dans son corps même les événements, consacrant donc dans ses kontakia l'émergence de l'épopée biblique dans la célébration chrétienne ("Romanos's hymns also represent the emergence of biblical epic in the context of Christian worship", p.76).

[148] Krueger (D.), "Writing and Redemption in the Hymns of Romanos the Melodist", *Byzantine and modern Greek Studies*, 27, 2003, p.2-44; Krueger (D.), "Textuality and Redemption : the Hymns of Romanos the Melodist", dans *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, ch.8, p.159-188; Krueger (D.), "Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium", dans, *Proceedings of the 21rst International Congress of Byzantine Studies*, London 21-26 August 2006, p.225ss

religieux, une véritable "liturgie", sans doute comme les iconographes conçoivent leur oeuvre comme une démarche de contemplation[149]. De son côté, Derek Krueger comprend que Romanos considère son acte d'écriture comme accomplissement du Salut en soi-même : en matérialisant des mots sur le papier, l'écriture imiterait en effet l'Incarnation du Logos, et le poète s'offrirait donc dans son oeuvre pour le péché du monde, comme le Christ lui-même s'est offert sur la Croix[150]. Ce savant voit aussi dans l'expression personnelle des prières un effort d'accompagnement pastoral donné par le prédicateur à sa communauté, tout autant qu'un témoignage du caractère de la conscience de soi chrétienne de son époque, puisque l'auteur se présente implicitement comme figure d'identification pour ses auditeurs[151]. La personnalité du poète-auteur, telle qu'elle se présente à travers la voix qui dit "je" dans les strophes de prière des *kontakia*, donne certes une approche de la spiritualité byzantine personnelle et de la formation liturgique du poète, mais aussi certains éléments pour comprendre la conception du sujet chrétien à Byzance, c'est-à-dire l'image de soi qu'un chrétien est censé avoir de lui-même, l'image de soi que lui donne sa foi chrétienne et l'Eglise. A travers sa voix personnelle, Romanos participe aussi à la formation d'une conscience de soi chrétienne au coeur de ses auditeurs, en les invitant à se reconnaître en lui comme en leur porte-parole[152]; En effet, en confessant ses fautes publiquement à la manière des moines mais devant un public de laïcs[153], Romanos donne à sa communauté un modèle de l'identité

[149] Cf. Topping, op.cit., p.70 : "Such prayers offer insights into the sacred poet's attitude toward his distinctive *leitourgia*, the writing of hymns. The Byzantine hymnographer was a true artist, conscious of form. His hymns consequently aimed at beauty as well as truth. Romanos' interest in artistic form is manifested in the symmetry and intricacy of his kontakia, in which meter, diction, imagery, theme, and mood are articulated with the precision of a mosaicist. His well-wrought kontakia are the work of a superb poet, a true creator."

[150] Cf. Krueger (D.), "Writing and Redemption in the Hymns of Romanos the Melodist", *Byzantine and modern Greek Studies*, 27, 2003, p.2-44

[151] Cf. Krueger (D.), "Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium", *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006*, vol.1, Plenary Papers, Ashgate, p.254-274; cet article montre aussi comment Romanos présente l'Ecriture comme le miroir par rapport auquel peut véritablement se développer une conscience de soi chrétienne du sujet, les personnages bibliques devant servir d'exemples ou de contre-exemples au chrétien par le biais des identifications que le prédicateur propose à travers son propre "je", se mettant lui-même souvent en contraste par rapport à ses personnages, à la manière des hagiographes de l'époque dans le prologue ou l'épilogue des vies de saints qu'ils racontent; la lecture de l'Ecriture devient ainsi réflexive : comme un miroir, elle invite le sujet à la contemplation sur lui-même, à la réflexion sur soi, l'évaluation de soi-même ("In contrasting himself with biblical exemplars, Romanos presents a subjectivity different from the subjectivity that he ascribes to the holy men of the past. In doing so he offers a typology of the Christian self. Responding to scripture, the 'I' of the poems models typical styles of early Byzantine religious comportment, not the heroic pattern of the saints, but the reflexive subjectivity of the ordinary Cristian, one who recognises himself as a sinner in need of redemption", p.268).

[152] Le poète fait aussi par là véritablement oeuvre d'accompagnement pastoral, les aidant à se formuler eux-mêmes, tout en les inscrivant dans le cadre de la pensée chrétienne du sujet que l'Eglise cherche alors à promouvoir, une pensée marquée par la conscience de son péché.

[153] Krueger souligne ainsi que Romanos prouve à Byzance aussi l'existence d'un développement de la conscience de soi chrétienne, et la compréhension de celle-ci comme une conscience coupable, alors même que les théologiens ne l'attribuaient jusque là qu'à l'Occident latin, ou la comprenaient comme un développement de

chrétienne : comme un directeur spirituel, il montre l'exemple, tout en donnant à ses auditeurs la possibilité de se reconnaître dans le même cadre d'identité chrétienne et ainsi de s'exprimer eux-mêmes indirectement par sa propre voix. Romanos participe ainsi à la formation d'un sujet chrétien dans la personne de ses auditeurs[154]. Ses compositions se présentent souvent comme des offrandes destinées à l'expiation de son péché, un sacrifice de réconciliation pour obtenir la grâce du Salut (H.IV, h.40, str.24) :

> "Qu'avec toi, Seigneur, mon âme morte ressuscite. Que la douleur ne la consume pas, et qu'elle ne vienne pas à oublier ces chants qui la sanctifient. Oui, Miséricordieux, je te supplie de ne pas me mépriser, tout souillé de péchés que je suis, car dans l'impiété et dans l'iniquité ma mère m'a conçu. O mon père, saint et compatissant, que toujours ton nom soit sanctifié dans ma bouche et sur mes lèvres, dans ma voix et dans mon cantique. Donne-moi ta grâce lorsque je proclame tes hymnes, car tu le peux, toi qui offres aux hommes déchus la résurrection".
> *Συναναστήτω σοι, σωτήρ, ἡ νεκρωθεῖσα ψυχή μου, / μὴ φθείρῃ ταύτην λύπη καὶ λοιπὸν εἰς λήθην ἔλθῃ / τῶν ἁσμάτων τούτων τῶν ταύτην ἁγιαζόντων. / ναί, ἐλεήμων, ἱκετεύω σε μὴ παρίδῃς με / τὸν ταῖς πλημμελείαις κατεστιγμένον. / ἐν γὰρ ἀνομίαις καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐμὲ / ἐκίσσησεν ἡ μήτηρ μου, / Πάτερ μου ἅγιε καιυ φιλοικτίρμον, / ἁγιασθήτω σου ἀεὶ τὸ ὄνομα / ἐν τῷ στόματί μου καὶ τοῖς χείλεσί μου, / ἐν τῇ φωνῇ μου καὶ τῇ ᾠδῇ μου. / δός μοι χάριν κηρύττοντι τοὺς ὕμνους σου, ὅτι δύνασαι, / ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν.*

Le "je" du poète lui-même se propose ici comme "je" pour les fidèles et pour tous ceux qui reprendront le chant, leur partageant la même identité morale.

Ou encore, dans cette strophe finale où, par son propre exemple, le prédicateur appelle aussi les fidèles à la cohérence entre leurs discours et leurs actes (H.V, h.55, str.15) :

> "Donne-moi toujours de te célébrer et de te rendre gloire en menant une vie pure. Daigne faire que mes actes soient en accord avec mes paroles, Tout-Puissant, pour que je chante et reçoive de toi ce que je demande. Accorde-moi de te présenter une prière impolluée, seul Christ, qui désires que tous les hommes soient sauvés"
> *Ὕμνεν καὶ δοξολογεῖν σε / ἐν πολιτείᾳ καθαρᾷ δώρησαι πάντοτε. / συμπράττειν τοῖς λόγοις μου τὰ ἔργα εὐδόκησον, παντοδύναμε, / ἵνα ψάλλω καὶ λαμβάνω παρὰ σοῦ τὰ αἰτήματα. / ἁγνὴν εὐχὴν προσφέρειν σοι παράσχου μοι, μόνε Χριστέ, / ὁ θέλων πάντας τοὺς ἀνθρώπους σωθῆναι.*

Dans une série d'articles très stimulants, Krueger s'attache précisément à définir la signification que revêt pour Romanos l'acte d'écriture, et sa compréhension de son identité

---

la culture monastique tardive (Cf. Krueger (D.), "Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium", op.cit., p.262)

[154] Cf. Krueger (D.), *op.cit.*, p.257 : "The 'I' of Romanos's poems participates in self-presentation and self-disclosure. It engages in introspection and divulges its interiority. It identifies itself as the subject of interrogation and accusation. Generated through processes of confession, it names itself as sinner. Romanos's 'I' is the product of a particular knowledge of the self, formed within a Christian narrative of fault and redemption. The poet, moreover, does not claim exclusive right over his conception of the self, but rather presents it with generalising force : all those who hear him need God's assistance; all must inevitably acknowledge their sins. The exploration of Romanos's use of the first person thus involves the investigation of not only the *persona* of Romanos but also early Byzatine models of the self."

d'écrivain spirituel. Nous retiendrons son interprétation de l'usage de l'acrostiche en tant que véritable exercice ascétique et pratique de la vertu chrétienne de l'humilité[155], ainsi que ses intéressantes remarques quant aux méthodes d'écriture du Mélode, qui s'approchent du Midrash et ont ainsi la particularité d'ajouter du texte au corps même du texte biblique, participant à la réflexion du Mélode autour de l'aspect physique même de l'acte d'écrire et de son sens[156]. Il est manifeste que l'activité d'écriture fournit à Romanos les images pour de nombreux développements symboliques, ainsi que nous le verrons dans notre étude; nous préférons avec Krueger voir dans cette importance du thème un reflet de la méditation de l'écrivain sur la valeur et le sens de son activité d'écriture, de son identité d'écrivain spirituel, plutôt qu'un simple reflet d'une réalité historique, comme le suggère Hunger[157].

N'oublions pas non plus que le thème de l'écriture est évoqué par Sebastian Brock[158] comme l'un des deux systèmes symboliques les plus importants développés par les écrivains de l'âge d'or de la littérature syriaque (4ème-7ème siècles), si bien que la prégnance du thème chez Romanos pourrait simplement aussi s'expliquer par l'influence de ses sources d'inspiration syriaques.

---

[155] Cf. Krueger (D.), "Textuality and Redemption : the Hymns of Romanos the Melodist", dans *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, ch.8, p.159-188; p.172 : "The acrostics figure as a form of *askesis*, enacting the humility they declare... After all, Romanos' acrostics, while detectable by the eye looking at the hymn on the page, cannot be heard in performance. By signing his name in secret, in fact, Romanos encrypts himself into the poems. Rather than acts of self-assertion, the acrostics inscribe both Romanos and his humility into the texts. And they are ascetic in another sense as well, for like the poems' complex metrics, they supply rules that must be followed."; par ailleurs, Krueger souligne combien l'activité d'écrire et de copier des manuscrits est souvent assimilée à une pratique ascétique, si bien que toute l'identité monastique est à la fois définie et réalisée dans et par le livre.

[156] Cf. Krueger, op.cit., p.159-160 : "In his exploration of the place of writing in Christian narrative, Romanos ties his literary production to the Bible and engages in a mimesis of biblical authors. He writes in the context of cult and liturgy, offering scripts for worship. He inscribes his authorship as an occasion to pratice humility, making writing an ascetic performance ultimately constitutive of the author's identity. In explicitly performative contexts, Romanos raises questions about textuality and materiality, about the body of the Logos and the corpus of the poet (...) During the course of his career, Romanos rescripted the biblical narrative with two different but related techniques. First, he employed writing to expound biblical stories in the manner of midrash, reading the story by retelling the story, supplying additional detail in the process of interpretation, revealing the meaning of the narrative by supplementing it... Second, and of even greater interest, Romanos frequently expanded the biblical story by inserting writing itself, that is, written documents, into the fabric of the story, so that texts appear in the sacred narrative where there were none before. By this second technique, Romanos inscribed textuality into the economy of salvation; in the works of his hand, grace was sealed through the composition and dissemination of text. In this endeavor, Romanos stressed both the materiality of the written word and the physicality of the act of writing."

[157] Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor und sein Publikum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, Vienne, 1984, p.39-42

[158] Cf. Brock (S.), "Clothing Metaphors a a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.XI (1ère publication : *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Schmidt (M.), éd., (*Eichstättter Beiträge* 4), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1982), p.11; Brock relie cette importance au statut de langue d'administration de l'Araméen dans l' Empire Achéménide.

Point n'est donc besoin d'immédiatement suggérer, comme le fait Hunger[159], que Romanos a pu assumer aussi comme charge pastorale la fonction d'écrivain public, et que son excellente connaissance des mécanismes administratifs proviendrait de son habitude à rédiger pour une population alors majoritairement analphabète, les diverses lettres que ses paroissiens ont besoin d'adresser à l'Empereur. L'idée ne manque certes pas de pertinence[160], et s'avère tout à fait vraisemblable, mais il nous semble plus significatif d'expliquer cette prégnance des images de l'écriture et de l'administration impériale comme un choix littéraire ayant pour objectif de faire apparaître le Christ sous les traits de l'Empereur au moyen d'éléments bien connus du grand public.

Ceci nous mène encore à la question des rapports exacts de Romanos au Palais impérial, question que nous avons déjà abordée au sujet de la christologie du Mélode. De nombreux auteurs s'accordent pour ne pas voir en lui un écrivain de cour[161], et certains *kontakia* laissent filtrer une certaine distance critique par rapport à la politique de l'Empereur[162], même si cette

---

[159] Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor und sein Publikum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, Vienne, 1984, p.39-42

[160] Pour aller plus loin sur cette idée, on pourrait également remarquer que par les prières de ses *kontakia* aussi, Romanos porte à l'administration divine les requêtes spirituelles de sa communauté, tout comme il se charge de formuler les lettres de ses paroissiens à l'Empereur; Romanos le Mélode aurait donc une fonction similaire sur les deux plans temporel et spirituel.

[161] Cf. notamment, Schork (R.J.), "The Sung Sermon", *Worship*, 47/9, 1973, p.527-539; p.528 : "There is no evidence to suggest that the Melodist held an official appointment at the imperial court. In several kontakia, however, Justinian and Theodora are cited or addressed by Romanos. His theology, moreover, reflects basis palace stances, and it is reasonable to assume that his fame won him the attention (perhaps even the patronage) of the imperial pair".

[162] Cf. Nickau (K.), "Justinian und der Nika-Aufstand bei Romanos den Meloden", *Byzantinische Zeitschrift*, 95/2, 2002, p.603-620; et l'évaluation similaire mais indépendante du même *kontakion*, à laquelle parvient Papoutsakis par la mise en lumière d'un subtil parallèle dressé par Romanos entre Justinien et le tyran Hérode *via* l'image du renard et le rapport avec le *kontakion* sur le massacre des Innocents (Papoutsakis (M.),"The Making of a Syriac Fable : from Ephrem to Romanos", *Le Muséon*, 120, 1-2, 2007 p.66-75); à l'inverse, Eva Catafygiotu Topping (Topping (E.C), "On Earthquakes and Fires : Romanos' Encomium to Justinian", *Byzantinische Zeitschrift*, 71, 1978, p.22-35) et Barkhuizen (Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos : On Earthquakes and Fires", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 45, 1995, p.1-18) lisent dans ce *kontakion* un véritable encomium de Justinien.
Johannes Koder ("Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.275-291) s'interroge sur l'impact que pouvaient avoir les *kontakia* de Romanos sur la population, et le potentiel qu'ils possédaient comme instrument de propoagande politique pour l'Empereur. Après avoir posé que l'espace liturgique demeure le lieu principal où la propagande impériale peut s'exercer, après la perte d'importance d'autres lieux de rassemblements culturels réguliers comme le théâtre et les jeux, l'argumentation de Koder montre comment Justinien avait sans doute compris et utilisé les potentialités du *kontakion* pour influencer les masses en sa faveur. Son étude du *kontakion* certainement commandé par Justinien à Romanos pour la reconstruction de la basilique Sainte-Sophie révèle comment l'Empereur aurait délibérément cherché à surpasser Anicia Juliana, une patricienne apparentée à l'ancien Empereur Anastase qui engageait sa fortune dans la reconstruction d'églises afin de s'assurer une bonne popularité capable de reconduire sa famille sur le trône impérial. En effet, le célèbre mot de l'Empereur faisant référence au Roi Salomon serait issu à l'origine d'une épigramme dédiée à Anicia Juliana pour célébrer l'un de ses travaux. Koder démontre encore ailleurs combien Romanos épouse les démarches politiques et théologiques de l'Empereur Justinien. Le chercheur autrichien se montre convaincu que Justinien a exploité en toute connaissance de cause les potentialités du *kontakion* en terme d'influence propagandiste sur les masses.

critique reste prudente et voilée; du point de vue de la ligne dogmatique[163] et de la politique religieuse[164], Romanos suit ouvertement Justinien, que cela soit par conviction personnelle ou simple calcul politique.

3.2. Les origines du *kontakion* et son évolution

Se fondant essentiellement sur la thèse majeure que Grosdidier de Matons consacre en 1974 à "Romanos le Mélode et [aux] origines de l'hymnographie byzantine"[165], Arranz décrit le *kontakion* comme "une composition poétique de caractère didactique, vraie homélie en vers, du type de métrique syllabique syrienne représentée par la *memra* (homélie), ou bien par la *madrasha* (instruction en vers) ou la *soghitha* (cantique après l'homélie)"[166]. Plus loin, par cohérence avec le chercheur français français et malgré l'aveu qu'il n'existe pratiquement pas de poésie liturgique en langue grecque avant Romanos, Arranz préfère lui aussi l'origine grecque du genre.

Contre Grosdidier de Matons et Arranz, l'inspiration syriaque à la racine de la forme du *kontakion* est cependant unanimement reconnue dans le monde de la recherche, et ce depuis les intuitions de Paul Maas formulées en 1910[167], auxquelles se réfère encore Sebastian Brock en 1999, considérant qu'il est indéniable que le *kontakion* est dérivé du *madrasha* et adapté à la langue grecque, notamment par le principe d'homotonie inconnu en langue syriaque[168]. Dépassant encore les remarques de Petersen quant à la dépendance de Romanos à Ephrem, Sebastian Brock réussit à démontrer de manière particulièrement convaincante que cette dépendance au monde syriaque se révèle non seulement au niveau de la forme métrique du *kontakion* et sur les motifs littéraires développés[169], mais aussi au niveau de sa forme

---

[163] Cf. *supra*, paragraphe 1.3. sur le caractère monophysite de la christologie de Romanos le Mélode.

[164] Cf. notamment, l'intéressant article de Topping démontrant comment Romanos le Mélode suit fidèlement l'évolution de la position de Justinien à l'égard du Pape, à travers son traitement de la figure de Pierre, dont l'Empereur lui-même se sert pour favoriser ses relations avec Rome; Topping présente ainsi le poète comme relais de l'Empereur auprès de la population, secondant ses efforts politiques par ses hymnes (Topping (E.C.), "The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1975, p.1-15)

[165] Grosdidier de Matons (J.), *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974

[166] Cf. Arranz (M.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XIII, Beauchesne, Paris , 1988 , col.899

[167] Cf. Maas (P.), "Das Kontakion", *Byzantinische Zeitschrift*, 19, 1910, p.285-306

[168] Cf. Brock (S.), "From Ephrem to Romanos", dans *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate, Variorum, 1999, art.IV (1ère publication : *Studia Patristica* XX, Louvain, 1989), p.139-151; ici, p.141

[169] Brock nuance légèrement les conclusions de Petersen, en montrant que parmi les 21 instances qu'il relève comme communes entre Romanos et Ephrem à l'appui de sa défense d'une dépendance directe du premier sur le second, nombre d'entre elles appartiennent en fait au patrimoine habituel de la première poésie syriaque, et ne prouvent donc pas des emprunts directs de Romanos à Ephrem, mais plus largement une dépendance de Romanos par rapport à l'ensemble de la tradition syriaque (Cf. Brock (S.), *op.cit.*, p.144). Nous verrons en effet

littéraire[170], notamment par l'usage du dialogue qui se fait davantage selon la tradition syriaque héritée des poèmes de contestation de Mésopotamie, que suivant l'*agôn* de la tragédie grecque classique.

Romanos n'est certes pas le premier compositeur de *kontakia*[171], mais il en demeure le meilleur et le plus grand artiste. Son oeuvre signe véritablement l'apogée du genre.
La plupart des hypothèses suggèrent que les *kontakia* de Romanos le Mélode sont à son époque exécutés à la fin de la *Pannychis*, l'office du soir qui prolonge les Vêpres[172]. Grosdidier de Matons, en effet, souligne que le *kontakion* appartient au 6ème siècle au cadre de la vigile cathédrale, avec toutefois aussi la possibilité d'en sortir; quoiqu'il en soit, cette destination première montre combien ce genre est principalement destiné aux laïcs, d'où la forte présence d'éléments de *pathos* pour accrocher l'attention de l'auditoire, et d'éléments de catéchèse pour l'enseigner[173]. Les nombreux remaniements qu'ont subis les *kontakia* de Romanos rendent compte de leur vitalité et de leur constant usage dans l'office[174] : ici et là, parfois un *kôlon*, parfois toute une strophe, sont modifiés pour s'adapter aux problématiques actuelles du peuple célébrant, rectifier l'une ou l'autre dérive théologique, faire allusion à la situation politique du moment, insérer une invocation à la Vierge, adapter le texte à un *hirmos* plus connu, etc. C'est en ceci réside que réside l'une de ses différences majeures avec le *kano*n: le *kontakion* est surtout le véhicule d'un enseignement destiné aux laïcs, tandis que le *kanon* est l'expression d'une spiritualité monastique, et ce malgré la profonde méfiance originelle des moines envers le genre hymnographique, réticence qui tient à ce que l'hymne procure un certain plaisir charnel par le chant et la musique, et peut ainsi servir de vecteur de tentation pour le diable. Cependant, ce sont les moines qui deviendront plus tard les principaux consommateurs d'hymnes[175].

---

que Romanos se révèle parfois bien davantage proche de Jacques de Saroug, qui dépend lui-même aussi d'Ephrem. Dans la suite de son article, Brock rapproche l'hymne 3 de Romanos sur le sacrifice d'Abraham d'une homélie anonyme en syriaque datée de la fin du 5ème siècle, qui présente de grandes similitudes dans les motifs littéraires développés. Il réussit ainsi à prouver avec beaucoup de vraisemblance que Romanos avait sans doute un accès direct à la tradition syriaque, ce qui laisse supposer d'autres homélies syriaques à la source de ses autres hymnes (Brock, *op. cit*., p.146-150)

[170] Cf. Brock (S.), *op.cit*., p.142-143

[171] Cf. Grosdidier de Matons présente les rares *kontakia* antérieurs à Romanos (1ère partie, 1er chap., §3, p.44-59)

[172] Cf. Arranz, op.cit., col.902; ces veillées, ou *agrypnies*, sont d'ailleurs évoquées par Romanos le Mélode lui-même en H.III, h.22, str.1, l.2, ainsi que le souligne Johannes Koder (Cf. Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. 62, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.21)

[173] Cf. Grosdidier de Matons (J.), "Liturgie et Hymnographie : Kontakion et Canon", *Dumbarton Oaks Papers*, vol.34, 1980-81, p.36-37

[174] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* I, p.22-23

[175] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.31-43

Paradoxalement aussi, auprès des laïcs, le genre du *kanon* d'origine monastique palestinienne gagne progressivement en faveur sur le *kontakion* proprement byzantin, si bien que les *kontakia* sont réduits le plus souvent au *prooïmion* et aux deux ou trois premières strophes[176] pour être incorporés à la nouvelle forme de l'office des matines, dans laquelle il prend place juste avant la lecture patristique du jour, gardant ainsi sa fonction didactique[177].

Schork lit dans la 19ème déclaration du Concile de Trullo (691-692) une autre explication à la disparition progressive du *kontakion*, malgré sa faible renaissance au 9ème siècle[178] : en rendant obligatoire la prononciation d'une homélie en prose pour toutes les fêtes liturgiques majeures, cette déclaration attesterait implicitement le déséquilibre progressif subi par le *kontakion*, dans lequel l'aspect musical aurait nettement pris le pas sur le texte, et serait devenu un véritable obstacle à la fonction homilétique et didactique du *kontakion*. Celui-ci aurait donc été peu à peu remplacé par une forme plue nettement didactique, tandis que l'aspect musical et poétique aurait été repris par le *kanon*.

3.3. Le rapport à la musique et au théâtre

Malgré l'absence de toute notation musicale sur les manuscrits antérieurs au IXe siècle, il est certain que ces homélies poétiques étaient chantées[179]. Cet aspect est particulièrement souligné dans les études menées par Egon Wellesz pour essayer de retrouver la musique des *kontakia* et d'autres morceaux de l'histoire liturgique byzantine[180], où il souligne souvent le rapport très étroit entre la théologie orthodoxe et l'hymnographie[181]. C'est la nécessité de la

---

[176] Cette réduction du *kontakion* s'observe aussi dans la musique et est avérée dès le 10ème siècle, selon les analyses menées par Strunk, qui conclut qu'elle a dû s'opérer dans la seconde moitié du 9ème siècle (Strunk (O.), "Some Observations on the music of the kontakion", dans Strunk (O.), *Essays on Music in the Byzantine World*, New York, Norton and Co., 1977, p.157-164)

[177] Cf. Arranz, op.cit., col.901

[178] Cf. Schork (R.J.), "The Sung Sermon", *Worship*, 47/9, 1973, p.527-539; p.539

[179] Koder souligne ainsi combien Romanos le Mélode lui-même se comprend comme musicien, lorsque, par exemple, il décrit son activité d'écrivain de *kontakia* comme le chant et la louange de Dieu (Ὑμνεῖν καὶ δοξολογεῖν σε, H.V, h.55, str.15, l.1). Cf. Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 134/1, 1997-1999, p.69

[180] Cf. Wellesz (E.), *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, 2e édition; Wellesz (E.), *The Akathistos Hymn*, Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta, vol.9, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1957

[181] "Byzantine Hymnography is the poetical expression of Orthodox theology, translated, through music, to the sphere of religious emotion. It mirrors the evolution of the dogmatic ideas and doctrines of the Orthodox Church from the early days of the Eastern Empire to the full splendour of the service at the height of its development. Neither the poetry nor the music, therefore, can be judged independently of each other; verse and voice are intimately linked together. Nor, since they are part of the liturgy, can they be judged according to the aesthetical standards which we are used to apply to works of art which are the expression of individual feeling" (Wellesz (E.), *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, 2e édition, p.157)
Cf. Wellesz, op.cit., p.181-182 : "The composition of a kontakion, or, at a later date, of a kanon, was a task which a poet could not achieve who was not also a skilled musician. Music and poetry had to make a single

conformité du rythme du texte au modèle mélodique de l'*hirmos* qui explique en partie les principes prosodiques nouveaux de l'isosyllabie (même nombre de syllabes dans le vers) et de l'homotonie (accents aux mêmes places dans le vers) d'une strophe à l'autre, tandis que l'hymnographe doit porter toute son attention à faire coïncider les syllabes accentuées du texte avec les notes importantes de la mélodie. Les recueils de *kontakia*, appelés *kontakaria*, présentent en général chaque hymne selon la date de la fête à laquelle il se rapporte, le ton sur lequel il doit être chanté et le modèle mélodique (*hirmos*) pour lequel il a été composé, noté en fonction des premiers mots du *prooïmion* ou de la strophe[182]. Que Romanos soit appelé "le Mélode" invite aussi à penser qu'il serait lui-même le compositeur de la mélodie de ses hymnes reconnus comme "idiomèles"[183], c'est-à-dire comme possédant leur propre mélodie spécifique sans s'adapter à un modèle mélodique déjà traditionnel. Avec son refrain, certainement destiné à être repris en choeur par l'assemblée célébrante, le *kontakion* contribue aussi à donner à la liturgie byzantine son caractère d'action commune, d'une coopération entre le clergé et l'assemblée[184], et participe ainsi pleinement à la cohésion de la communauté.

Bien qu'une paroisse parisienne ait arrangé et mis en scène quelques *kontakia* de Romanos au milieu des années 1950[185], on ne sait que très peu de choses quant à leur possible réalisation dramatique. La question de l'existence d'un théâtre religieux à Byzance, que l'on se plaît à imaginer semblable aux mystères joués sur le parvis des cathédrales au Moyen-Age, est toujours fortement débattue aujourd'hui, avec une nette tendance de la recherche, cependant, à

---

entity. To adapt the *troparia* to the melody of the *hirmus* it was not sufficient to make each line, corresponding to a lline of the model strophe, of equal length, i.e., with the same number of syllabes, but the stress accents must also fall on the same syllable as in the *hirmus*, in order to make the accentuated notes of the melody coincide with the accentuated syllables of the stanzas".

[182] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes I*, p.20

[183] Cf. par ex., Schork (R.J.), "Sung Sermons : Melodies, Morals and Biblical Interpretations in Byzantium", *Bible Review*, 7/2, 1991, p.20-27

[184] Cet élément est notamment souligné par E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, 2e édition, p.125; rappelant l'opinion de Herbert Hunger (Cf.*infra*, Hunger (H.), "Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen, mit anschliessender kurzer Strukturanalyse eines Kontakions (Maria unter dem Kreuz, SC 35)", *Byzantinische Zeitschrift*, 92/1, 1999, p.1-9), qui semble suggérer que le refrain était chanté seulement par un choeur, Johannes Koder refuse tout d'abord de trancher entre les deux positions, bien que la suite de son analyse des refrains de Romanos et de leur influence sur le public laisse penser qu'il partage davantage la perspective de Wellesz (Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse,* 134/1, 1997-1999, p.64)

[185] Cf. Khawam (R.R.), "Le Thrène de la Mère de Dieu. Célébration paraliturgique par Romanos le Mélode", *La Vie Spirituelle*, n°92, 1955, p.252-265; Khawam (R.R.), "Le Mystère de l'Epiphanie. Célébration paraliturgique par Romanos le Mélode", *La Vie Spirituelle*, n°92, 1955, p.41-63; Romanos le Mélode, *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques"*, Khawam (R.R.), trad., Paris, Beauchesne, 1956

considérer que les éléments dramatiques indéniables des *kontakia* de Romanos ne font que suivre l'évolution de l'homélie, à laquelle le *kontakion* est apparenté[186].

Le débat sur l'évaluation et la signification de la dimension dramatique dans l'oeuvre de Romanos commence autour d'un ouvrage de Giorgio La Piana paru en 1912[187], suici d'un article en anglais quelques années plus tard[188], où il critique avec véhémence les erreurs, généralisations et approximations, le manque de méthode historique et de recul scientifique de Venetia Cottas dans sa thèse sur le théâtre à Byzance[189], pourtant éditée par la prestigieuse Sorbonne en 1931. Reprenant les différents témoignages historiques ayant trait à l'existence d'un théâtre religieux à Byzance, il souligne que la seule preuve certaine n'est datée que du 13ème siècle; en revanche, on observe une nette évolution interne au genre homilétique, qui tend à dramatiser le récit de certains événements bibliques. Bien que l'on ne possède aucune

[186] Ainsi, Judith Kecskeméti évoque-t-elle l'oeuvre de Romanos le Mélode au sein d'un article consacré à l'étude des homélies dramatiques (cf. Kecskeméti (J.), "Doctrine et Drame dans la Prédication Grecque", *Euphrosyne (Revision dè Filologia Clasicà)*, *Nova Serie*, 21, 1993, p.63-64), qu'elle préfère appeler "drames exégétiques" (cf. Kecskeméti (J.), *op.cit*., p.29), pour mieux souligner la dimension polémique de ce genre, qui, en mettant dans la bouche des personnages évangéliques eux-mêmes l'interprétation acceptée comme orthodoxe du texte évangélique, vise à contrer avec véhémence les thèses hérétiques s'appuyant sur ces mêmes versets pour gagner l'attention du peuple chrétien. Elle montre ainsi comment ces homélies cherchent à atteindre deux objectifs : imposer le dogme de la double nature du Christ, et discréditer les hérétiques en les ralliant aux Juifs, considérés comme sources de toutes les hérésies (cf. Kecskeméti (J.), *op.cit*., p.29-34). Ce genre inauguré par Amphiloque d'Iconium et Sévérien de Gabala, constitue aussi la réponse des Chrétiens au défi qui leur est lancé par l'Empereur Julien de réussir à cultiver l'art de la rhétorique classique en contexte chrétien : en effet, l'exercice du drame exégétique s'apparente à l'*éthopée*, avec cette différence essentielle que le prédicateur ne se veut non pas simple interprète des pensées d'un personnage, mais il utilise bien plutôt ce personnage pour conférer davantage d'autorité à ses propres thèses d'interprétation orthodoxe du texte évangélique (cf. Kecskeméti (J.), *op.cit*., p.61-62). Son étude de diverses homélies dites "pseudo-chrysostomiennes" et depuis restituées à leur véritable auteur ou toujours anonymes, l'amène à ébaucher un ertain parallèle avec le mouvement de la tragédie grecque : "Les commentaires dramatisés semblent avoir un trait commun. Ils sont axés sur le problème de l'insoumission à l'égard de la Divinité. L'incompréhension à laquelle se heurte Jésus accentue le caractère pathétique de ces drames appelés à subjuguer le public pour le rendre réceptif aux arguments doctrinaux du prédicateur. Cependant, le conflit est agencé d'habitude en sorte que le public, tout en se rangeant du côté du personnage divin central, accorde également sa compassion au personnage opposé à Dieu parce que dépassé par elle. Ce personnage des commentaires dramatisés, qu'il soit diable, ange ou homme, ressent le même malaise en présence de Dieu dont la manifestation lui paraît étrange, qu'avait ressenti jadis le héros de la tragédie grecque" (cf. Kecskeméti (J.), *op.cit*., p.49); "Pour le prédicateur-dramaturge la tragédie de Jésus devait être complète. La trahison de Judas n'y suffisait pas, la trahison devait être totale, Jésus devait être la victime de tous les Juifs. Pour que le peuple élu soit déchu de tous ses privilèges, il fallait montrer que même les meilleurs des Juifs, les proches de Jésus et ceux qu'il avait choisis pour le suivre, appartenaient à l'autre camp. Pour parachever la déchéance du peuple élu, les homélistes-dramaturges devaient discréditer l'entourage juif de Jésus, Jean-Baptiste et les disciples, voire sa mère, pour que de proches ils deviennent des antagonistes, jouant le même rôle que le Diable dans le drame de l'Evangile. Considérés sous cet angle, les drames exégétiques véhiculent l'essence de l'anti-judaïsme. L'accusation portée contre les Juifs de ne pas avoir compris Dieu sonne comme l'écho inversé de la tragédie antique. Dans la tragédie grecque, le héros humain est le jouet et la victime de la malice des dieux qui ne le comprennent pas. Les prédicateurs des IVème-VIIème siècles racontent la tragédie de Dieu incompris des hommes" (cf. Kecskeméti (J.), *op.cit*., p.66-67).

[187] Cf. La Piana (G.), *La rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Londres, Variorum Reprints, 1971 (1ère éd. : Grottaferrata, 1912)

[188] LaPiana (G.), "The Byzantine Theater", *Speculum* 11/2, 1936, p.171-211

[189] Cottas (V.), *Le théâtre à Byzance*, *Thèse principale présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931

preuve concrète que ces passages étaient mis en scène, ils élaborent peu à peu un engouement commun à présenter le salut sous une forme mythologique, c'est-à-dire sous la forme de l'économie salvifique, et non plus, ou non plus seulement sous une forme doctrinale. En s'appuyant sur les conclusions de Momigliano pour montrer comment le *Christos Paschôn*[190] est inspiré par Romanos, et donc postérieur au 6ème siècle, La Piana souligne donc que cette pièce n'est certainement pas de Grégoire de Nazianze, mais d'un auteur du 11ème ou 12ème siècle[191]; par ailleurs, il s'agit sans doute plutôt d'un exercice rhétorique jamais destiné à la scène. Par opposition à Cottas, La Piana soutient ainsi l'interprétation selon laquelle le "Théologien", évoqué par Romanos dans son premier hymne sur la Résurrection[192], est Jean l'Evangéliste, et non Grégoire de Nazianze.

En conclusion, La Piana souligne que l'on ne peut donc pas affirmer avec certitude, comme semble le faire Cottas, que les pièces dramatiques des homélies étaient sorties de leur contexte purement liturgique pour être mises en scène.

Les études de Pauline Allen et de Mary Cunningham sur l'évolution du genre homilétique à Byzance au VIème siècle viennent confirmer la position de La Piana. Bien que se refusant à prendre en compte les hymnes de Romanos le Mélode, qui ne sont qu'apparentés à l'homélie, Allen[193] fait cependant remarquer que la plupart des évolutions de l'homélie trouvent leur reflet dans le *kontakion*. Ces évolutions montrent notamment une popularité de plus en plus grande des homélies mariales, issue autant de l'introduction de nouvelles fêtes mariales (Annonciation et Assomption) que de l'influence de Proclus de Constantinople (Vème siècle); on note aussi la vogue des martyrs et des saints, et surtout l'importance croissante des anges et de Satan, dont le VIème siècle marque aussi la première représentation iconographique conservée[194]. L'étude des styles de l'homélie que mène Allen[195] souligne également leur

[190] Cf. Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, Tuilier (A.), *Sources Chrétiennes*, n°149, Paris, Cerf, 1969; Tuilier plaide encore pour une attribution authentique à Grégoire de Nazianze, en s'appuyant sur l'unanimité de la tradition.

[191] Giorgio La Piana défend déjà cette estimation en 1912 (cf. La Piana (G.), *La rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Londres, Variorum Reprints, 1971 (1ère éd. : Grottaferrata, 1912), p.12). Celle-ci est aussi adoptée par Johannes Koder, qui souligne ainsi que le rapport d'influence supposé entre le *Christus Patiens* et Romanos le Mélode va bien des *kontakia* vers le centon euripidien; par ailleurs, il insiste aussi pour ne pas trop valoriser l'aspect théâtral des *kontakia*, qui n'a pour fonction que d'imprimer un peu plus de vie à un texte de nature homilétique (Cf. Introduction de Johannes Koder à sa traduction des hymnes de Romanos le Mélode : Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, 1er tome, Bd. 62, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.43).

[192] Cf. H.IV, h.40, str.3, l.3; Grosdidier de Matons (note 5, p.385) suit aussi l'interprétation adoptée par La Piana.

[193] Allen (P.), "The Sixth-Century Greek Homily : a re-assessment", dans Cunningham (M.B.), Allen (P.), éds., *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Brill, 1998, p.201-225

[194] Cf. Allen (P.), *op.cit.*, p. 217: "This is the century, we remember, which saw the consolidation of the role of the Theotokos and of several marian feasts. It is the century from which we have not only our first pictorial representation of Satan (in the Rabbula codex), but also an exponential growth in the number of artistic representations of angels".

diversité, avec une prédilection pour les répétitions et les anaphores, les parallélismes, les passages en stichomythie et l'usage abondant du dialogue entre les personnages bibliques. L'homélie au 6ème siècle, on le voit, présente donc elle aussi de nombreux traits la rapprochant au genre dramatique.

Mary Cunningham comprend l'importance de cette dimension dramatique dans les homélies comme issue de la volonté des auteurs de retenir l'attention de leur auditoire[196], et donc un argument en faveur d'une large compréhension générale du public, et ce en dépit de la richesse du vocabulaire qui pourrait y faire obstacle[197]: selon son opinion, les écrivains ecclésiastiques ne se donneraient pas tant de mal pour favoriser l'écoute et la réaction de leur public s'ils n'en étaient généralement pas compris. L'étude qu'elle mène sur les homélies du VIème siècle n'a cependant qu'une importance secondaire, pour servir la thèse de son article : un appel à ne pas sous-estimer l'importance de l'enseignement oral à Byzance.

A noter aussi que dans son article de 1966, Schork[198], chercheur à Oxford, reprend les thèses de Giorgio La Piana, en considérant que certains morceaux dramatiques d'homélies des 5e et 6e siècles témoignent de l'influence certaine d'une pratique théâtrale profane contemporaine à Byzance[199]; se tournant vers le *kontakion*, Schork souligne encore que le rapport d'influence

---

[195] Cf. Allen (P.), *op.cit*., p.212-215.

[196] Koder compte aussi au nombre des moyens disponibles pour soutenir l'attention du public l'effort musical et rythmique du *kontakion*, la répétition du refrain, l'emploi du discours direct plus vivant (Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 134/1, 1997-1999, p.70)

[197] Cf. Cunningham (M.B.), "Preaching and the Community", dans Morris (R.), éd., *Church and People in Byzantium. 2Oth Spring Symposium of Byzantine Studies in Manchester, 1986*, Birmingham, 1990, p.29-47; ici, p. 35.

[198] Schork (R.J.), "Dramatic Dimension in Byzantine Hymns", Studia Patristica, 8/2, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 93, 1966, p.271-279

[199] En effet, c'est ainsi que Giorgio La Piana décrit l'émergence du drame sacré à Byzance, à partir de la fusion des genres de l'homélie narrative et dialoguée et du cantique sacré, sous l'influence de pratiques théâtrales profanes comme le mime, contre lequel le drame sacré veut s'inscrire en opposition : "L'homélie narrative est le berceau du drame sacré. Dans l'homélie, le caractère dramatique se développe graduellement, et couplée à l'action liturgique, l'homélie commence aussi à assumer quelques formes extérieures d'action dramatique, par les déplacements tour à tour de l'ambon vers la nef et le choeur. A côté de l'homélie dramatique s'est développé dans le même temps un autre genre, qui a avec elle certaines affinités : le cantique sacré, également de caractère narratif et dramatique, et subordonné à son tour pour la forme aux mimes profanes. Sous l'influence en partie de la littérature syriaque, et davantage encore par l'engouement naturel pour les exigences dramatiques, ainsi que par effort d'opposer un spectacle chrétien aux mimes licencieux, l'homélie dramatique et le cantique sacré se fondent dans une composition de la littérature byzantine, qui devient le prototype de toutes les représentations sacrées des littératures chrétiennes postérieures" ("L'omelia narrativa è la culla del drama sacro; nell'omelia il drama si sviluppa gradamente, e, aiutato dall'azione liturgica, comincia ad assumere anche qualche forma esteriore di azione dramatica, e via via scende dall'ambone nelcoro e nella nave. Accanto alla omelia dramatica si è intanto sviluppato un genere che ha con essa delle affinità : il cantico sacro, anch'esso di indole narrativa e dramatica e dipendente e sua volta per la forma dalle mimodie profane. Sotto l'influsso in parte della letteratura siriaca, e molto più sotto l'impulso delle naturali esigenze del gusto dramatico, acuito dal bisogno di opporre uno spettacolo cristiano al Mimo licenzioso, l'omelia dramatica e il cantico sacro si fondono gradamente in un solo componimento, formando il drama sacro poetico della letteratura bizantina, prototipo di tutte le rappresentazioni

entre l'homélie et l'hymne s'est fait en toute évidence de la première vers le second, et non dans le sens inverse. Il soutient également qu'en tant que forme homilétique fermement implanté dans la tradition orientale, les *kontakia* n'étaient pas mis en scène physiquement[200].

S'il est donc indéniable que les *kontakia* de Romanos présentent de nombreux traits dramatiques, aussi de par leur parenté au genre homilétique dont ils ont part aux fonctions catéchétique et parénétique, rien n'est moins sûr qu'ils aient été effectivement mis en scène, et l'on ne sait donc rien des conditions possibles d'une telle représentation théâtrale[201].

Réfléchissant en 1999 sur les conditions d'une éventuelle performance des *kontakia*, Herbert Hunger[202] souligne tout d'abord que les éléments biographiques sur Romanos le Mélode précisent avec évidence que pour être grande, l'église d'activité du diacre-poète n'était pas la grande basilique de Sainte Sophie, et qu'il disposait certainement d'un espace nettement plus restreint pour une éventuelle mise en scène de ses *kontakia*, thèse qu'Hunger rejette pour favoriser celle d'une réalisation à plusieurs voix, ce qu'il voit explicite dans l'importance de l'usage du dialogue[203], mais apparemment sans mouvements des chanteurs. Reste à considérer où ces chanteurs prenaient place, et si le lecteur principal se tenait sans aucun doute à l'ambon, il n'est pas certain que celui-ci ait été suffisamment vaste et solide pour les accueillir tous, comme cela a pu être possible à Sainte-Sophie. Par analogies avec certaines représentations figurées des miniatures de manuscrits, Herbert Hunger livre quelques

---

sacre delle letterature cristiane posteriori" ;La Piana (G.), *La rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Londres, Variorum Reprints, 1971 (1ère éd. : Grottaferrata, 1912), p.58).

[200] Cf. Schork, op.cit., p.273 : "They [the kontakia of Romanos] were verse sermons; they were sung, but not staged; there was in them no physical action or impersonation. In the kontakia (as in the source homilies) there were, of course, monologue and dialogue –this dramatic dimension is one of the kontakion's most engaging features. But it is precisely in their dramatic dimension that one can find the most convincing argument against the hypothesis that when kontakia were composed true dramatic productions were known."; reprenant lui aussi La Piana, Samuel Baud-Bovy montre sur l'étude du *kontakion* du sacrifice d'Abraham (H.I, h.3) comment Romanos dramatise avec génie les sujets bibliques, sans être cependant le témoin de l'existence à proprement parler d'un théâtre religieux à Byzance, la cité étant notamment très réfractaire à tout ce qui paraît latin; il interprète le caractère dramatique du *kontakion* comme exutoire destiné précisément à pallier cette absence (Baud-Bovy (S.), "Sur un 'sacrifice d'Abraham' de Romanos et l'existence d'un théâtre religieux à Byzance", *Byzantion*, 13, p.321-334). Dans les instructions de mise en scène qu'il donne à sa paroisse, Khawam a donc beau jeu de déclarer de but en blanc que "le rôle de Jésus était tenu à Byzance par un prêtre et celui de Marie par un clerc" (Khawam (R.R.), "Le Thrène de la Mère de Dieu. Célébration paraliturgique par Romanos le Mélode", La Vie Spirituelle, n°92, 1955, p.26); peut-être Khawam s'est-il inspiré des hypothèses un peu naïves de Cottas (Cottas (V.), *Le théâtre à Byzance, Thèse principale présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931, p.85-89), mais il prend bien garde de préciser l'origine de son affirmation.

[202] Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen, mit anschliessender kurzer Strukturanalyse eines Kontakions (Maria unter dem Kreuz, SC 35)", *Byzantinische Zeitschrift*, 92/1, 1999, p.1-9; en la quasi absence de vestiges archéologiques des deux églises possibles de Romanos le Mélode, Herbert Hunger décrit l'élément de l'ambon, sa forme, ses dimensions, ses usages liturgiques et sa signification, par analogies à partir des témoignages plus nombreux pour Sainte-Sophie, notamment celui de Paul le Silentiaire.

[203] Cf. Hunger, op.cit., p.5

hypothèses vraisemblables sur ce sujet[204], rendant ainsi tout à fait envisageable du point de vue de l'espace l'exécution des *kontakia* de Romanos avec un choeur pour le refrain[205] et plusieurs chanteurs solistes pour les parties dialoguées. Il ne dit cependant rien d'une véritable mise en scène avec mouvements des chanteurs. Joseph Trigg[206], pour sa part, semble interpréter en faveur d'une véritable représentation théâtrale du *kontakion*, à la façon de la comédie, ces mots de Romanos dans la seconde strophe du *kontakion* sur le possédé (H.IV, h.22, str.2) :

> "Il est beau de chanter des psaumes et des hymnes à Dieu, et de blesser par nos reproches les démons, qui sont nos perpétuels ennemis. Nous savons comment les blesser : c'est quand nous montrons joyeusement la comédie de leur chute. Oui vraiment, le diable est en deuil quand nous représentons dans les églises le drame du triomphe sur les démons, car il ne peut rien contre les hommes, que ce que lui concède le maître de tout".
> *Ψάλλειν ἐστὶ καλὸν καὶ ὑμνεῖν τὸν Θεὸν / καὶ τιτρώσκειν ἐλέγχοις τοὺς δαίμονας / πολεμίους ἀεὶ γενομένους ἡμῖν. / Τί δὲ τούτους τιτρώσκειν ἐγνώκαμεν, / ὅταν τὴν πτῶσιν αὐτῶν κωμῳδοῦμεν γηθόμενοι. / ὄντως πενθεῖ ὁ διάβολος, ὅταν δαιμόνων τὸν θρίαμβον / ἐν ἐκκλησίαις τραγῳδῶμεν. / οὐ γὰρ δύναταί τι κατ' ἀνθρώπων εἰ μὴ συγχωρεῖ αὐτῷ / ὁ πάντων δεσπότης.*

Evidemment, la tentation est grande de faire des termes *κωμῳδοῦμεν / τραγῳδῶμεν* une référence spécifique à une pratique dramatique; Grosdidier de Matons, cependant, souligne déjà que le jeu de mot entre comédie et tragédie indique qu'il s'agit d'une métaphore, et "non d'une véritable représentation théâtrale"[207]. La métaphore se comprend tout à fait si l'on replace ces vers dans le contexte liturgique auquel ils appartiennent, c'est-à-dire au sein du culte dominical de l'Eglise, qui est tout entier centré sur la célébration de la résurrection du Christ et la participation à sa victoire sur les puissances démoniaques. Par ailleurs, ainsi qu'on le verra dans le corps de notre étude, cette strophe participe aussi de la symbolique du combat spirituel qui est à l'oeuvre à travers l'ensemble de cet hymne, et se comprend ainsi essentiellement par rapport à celle-ci. L'argumentation de Trigg est donc bien mince et sujette à la critique, même si elle repose sur une intuition juste, à savoir que Romanos le Mélode développe son génie dramatique par fidélité à sa tâche de prédicateur, de présenter le grand

---

[204] Cf. Hunger, op.cit., p.5-6

[205] Hunger considère-t-il que l'assemblée se joignait à ce choeur pour chanter les refrains, ou bien qu'elle demeurait totalement passive, et que le choeur chantait seul ? La plupart des exégètes penchent vers une participation active de l'assemblée célébrante au *kontakion* justement par la reprise du refrain, qui fait du *kontakion* une véritable action liturgique commune (Cf. *supra*).

[206] Cf. Trigg (J.W.), "Romanos's Biblical Interpretation : Drama, Imagery, and Attention to the Text", dans Blowers (P.), Christman (A.), Hunter (D.) et Young (R.), éds., *In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence, Essays on Patristic Exegesis in honor of Robert Louis Wilken*, William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids / Cambridge, 2002, p.380-394

[207] Cf. Grosdidier de Matons, note 1, p.57

drame de l'économie salvifique de la manière la plus vivante et la plus proche possible de ses auditeurs[208].

Si l'on ne peut donc pas se prononcer quant aux possibles conditions de réalisation théâtrale des *kontakia*, la veine dramatique de Romanos le Mélode n'en demeure pas moins évidente, et Eva Topping n'hésite pas à la comparer à celle de la tragédie attique[209], tandis que A. de Halleux écrit pour sa part que "son sens de l'action dramatique porte Romanos à manier une ironie polémique, rare à Byzance"[210]. Hunger montre aussi ailleurs comment Romanos construit souvent ses *kontakia* par la succession de petites scènes, qu'il rend particulièrement vivantes en y introduisant du discours direct, des dialogues qui rappellent parfois la stichomythie de la tragédie grecque; il note aussi comment le Mélode s'attache à employer des mots familiers à ses auditeurs et particulièrement actuels, tout en plaçant parfois ses personnages dans des situations typiques de la comédie populaire[211]. Grosdidier de Matons contribue sans doute à cette évaluation générale lorsqu'il souligne en 1974 dans sa thèse, comme marques de l'influence hellénique sur Romanos, "une combinaison du récit et du dialogue qui n'est pas sans rappeler la tragédie attique", ainsi qu' "une ironie tantôt âpre, tantôt subtile, dont l'emploi fréquent et divers dans le dialogue a été trop peu remarqué"[212].
Il revient cependant à Matthew Schroeder[213] d'avoir minutieusement étudié les détails de cette influence des traditions dramatique et rhétorique helléniques, et notamment la reprise à Euripide de termes et d'accents, autant que de schémas dramatiques, qui lui font comprendre le *kontakion* comme le mariage harmonieux des formes syriaques et des conventions dramatiques et rhétoriques grecques dans la création d'un nouveau genre dramatico-religieux à Byzance, donnant naissance à une théologie à la fois dramatique et liturgique. Selon Schroeder, Romanos utiliserait tous les ressorts de l'intrigue dans la perspective essentielle de défendre la théologie pro-chalcédonienne de Justinien, en la présentant comme une rencontre

[208] Cf. Trigg, op.cit., p.386 : "One may well suspect that Romanos was encouraged to give free reins to his dramatic genius by the conviction that his task was only to bring home to his hearers the great dram of the divine *οἰκονομία*, the plan of salvation, the plan that has its decisive crisis in the incarnation and resurrection of Christ".
[209] Cf. Topping (E.C.), "St. Romanos the Melodos : Prince of Byzantine Poets", *The Greek Orthodox Theological Review*, 24/1, 1979, p.73 : "Through dialogue Romanos enlarged and deepened episodes from Scriptures, turning them into brilliant drama which at times matches the intensity and passion of Attic tragedy".
[210] Cf. Halleux (A. de), " Hellénisme de syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent", *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, 1978, p.639
[211] Cf. Hunger (H.), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor und sein Publikum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, Vienne, 1984, p.15-42
[212] Cf. José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974; Ch.4 : Romanos le Mélode. Questions biographiques, p.398-399
[213] Schroeder (M.), "Romanus the Melodist : Drama as an Instrument of Theology", *Logos : A Journal of Eastern Christian Studies*, vol.43-45, 2002-2004, p.203-251

personnelle avec le Christ vrai dieu et vrai homme, rencontre qui conduit à la lumière et à la paix[214].

Après avoir présenté comme héritière de l'antiquité classique l'école de Beyrouth, où, selon les légendes biographiques, Romanos aurait effectué une partie de ses études et aurait été ordonné diacre, Schroeder souligne avec Sevcenko la nette tendance classicisante des élites byzantines des 5ème et 6ème siècles, autant d'arguments en faveur d'une influence consciente et recherchée par Romanos de l'oeuvre d'Euripide[215], autant dans la forme même du *kontakion*, que dans le vocabulaire et le peu d'intérêt porté à l'évolution des personnages[216]. Se fondant essentiellement sur la pensée d'Eva Catafygiotu-Topping[217], Schroeder défend ainsi la thèse d'un emploi direct par Romanos des grands modèles de la tragédie classique, qu'il a dû étudier au cours de ses études, dans sa cité natale bilingue d'Emèse ou à Beyrouth[218]. Sans nier l'influence syriaque sur la forme et le fonds des *kontakia*, Schroeder, suivant en cela Grosdidier de Matons et Manaphis, attribue à la culture hellénique de Romanos la structure et l'harmonie de son texte, la disposition rhétorique de l'ensemble et les éléments dramatiques, en prenant soin toutefois de préciser que la présence d'éléments dramatiques ne prouve en aucun cas une représentation théâtrale effective des *kontakia*[219]. Il montre aussi comment Romanos le Mélode adopte le schéma dramatique développé par Euripide dans ses pièces non tragiques, que certains ont pu appeler tragi-comédies, comme *Iphigénie en Tauride* ou *Hélène*, et qui consiste en trois moments : l'histoire commence dans la perplexité, la mécompréhension

---

[214] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.204

[215] Cf. aussi Schroeder, *op.c*it., p.213-215, où il rappelle la grande popularité de l'oeuvre d'Euripide tout au long de l'Antiquité tardive et à l'époque byzantine, en reprenant notamment des éléments de leur tradition manuscrite. Le *Christos Paschôn* ou *Christus Patiens* attribué à Grégoire de Nazianze rend également témoignage à cette popularité, puisqu'il s'agit en fait d'un centon de 2602 vers euripidiens, issus majoritairement des tragédies *Hécube, Oreste, Hippolyte, Médée, les Troyennes, Rhésos* et *les Bacchantes* (Cf. Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, Tuilier (A.), *Sources Chrétiennes*, n°149, Paris, Cerf, 1969, p.36).

[216] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.205ss

[217] Cf. notamment, Topping (E.C.), " St. Romanos the Melodos and his First Nativity Kontakion", *The Greek Orthodox Theological Review*, n° 21, 1976, p. 231-250; et surtout, p.235ss

[218] Cf. Schroeder (M.), op.cit., p.208; Topping (E.C), op.cit., p.239

[219] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.208ss; Matthew Schroeder propose un parallèle audacieux avec la méditation orientale de type *Sutra du Lotus*, qu'il définit au préalable ainsi (Schroeder (M.), *op.cit*., p.210-211): "In this form of meditation, a word or event is chosen to be the central object of contemplation. With the contemplation of the central object, various associations arise (which may or may not consist of other words or events). The relationships between the central object and the associated objects help to reveal further the meaning of the principal object of contemplation. After considering each relationship briefly, the meditations returns to the consideration of the central object. Although the associations arise spontaneously in the course of the meditation, it is the ceaseless return to the central object of contemplation that keeps the formula from becoming one of free association". Par sa structure circulaire, où l'assemblée célébrante revient sans cesse par le refrain sur l'élément proposé au centre de sa méditation, comme pour nouer ensemble les différentes voix et perspectives des acteurs qui s'expriment, le *kontakion* s'apparenterait à ce type de méditation. Romanos partagerait ainsi la même conviction que les auteurs dramatiques classiques, à savoir que le *kontakion* a pour principal objectif la méditation et la réflexion sur l'histoire sacrée, comme ce que proposaient les tragédies de ses prédécesseurs par rapport au mythe (Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.212; on remarquera que Schroeder s'appuie ici sur l'argumentation de Trigg (Cf. *supra*, notes), argumentation bien fragile comme nous l'avons vu).

ou la peur, pour évoluer vers un paroxysme de ces émotions dans une situation critique, où l'intervention d'une divinité vient les résoudre, approfondissant et affermissant la foi de tous[220].

Si l'idée générale est intéressante, les analyses qu'il propose ne s'adaptent cependant que difficilement à sa démonstration, et l'on a souvent l'impression qu'il force quelque peu les textes à rentrer dans son schéma euripidien. Ainsi, il faudrait nuancer le fondement de son affirmation que de nombreux *kontakia* de Romanos partagent le même genre d'inconsistances dans la construction de l'intrigue que l'on observe dans les tragi-comédies d'Euripide, dans la mesure où bien que les puissances ennemies de Jésus ont souvent le pressentiment de sa divinité, elles n'en sont souvent pas intimement convaincues et refusent de la reconnaître vraiment, ce qui explique quelque peu leur attitude jugée comme totalement incohérente par Schroeder[221]. De même, il est à notre sens bien compliqué de lire une référence à la pièce pratiquement perdue du *Phaéton* d'Euripide[222], dans l'allusion au chariot du Soleil dans l'hymne 32 (H.IV, h.32, str.7, l.1), et dans la récurrence du symbolisme solaire que Romanos attache à la figure de Joseph surtout dans l'hymne 5, quand on connaît par ailleurs la popularité de cette image et le rapport typologique privilégié entre Joseph et le Christ, lui-même très tôt appelé "Soleil de Justice"[223].

On peut aussi remettre en question le peu d'intérêt porté à l'évolution psychologique des personnages, que Schroeder relève chez Romanos comme similitude supplémentaire avec Euripide[224], et qu'il attribue aussi à la brièveté de leurs oeuvres et à leur insistance constante davantage sur l'action que sur le caractère des personnages : certes, Romanos accorde une grande importance à une théologie de forme dramatique centrée sur l'histoire du Salut, mais il insiste aussi beaucoup sur l'évolution intérieure de ses personnages, qui sont souvent proposés comme figures d'identification à ses auditeurs conformément à la tâche essentielle de prédicateur qui lui est échue, une évolution qui les entraîne progressivement vers la repentance et la conversion. La perspective majeure des *kontakia* ne nous semble donc pas seulement résider dans l'action, et le renversement qu'opère la reconnaissance de

[220] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.215-216
[221] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.218 : "Often in the kontakia even the enemies of Jesus are perfectly aware that Jesus is God, and yet the logic of the plot is undermined by the fact that although possessing this information, indeed being fully convinced that this information is true, they act in a way that is completely inconsistent with the knowledge that they have".
[222] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.219-220
[223] Cf. *infra*, Excursus 1 sur la symbolique du Soleil.
[224] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.220-221

l'accomplissement des prophéties en Christ[225]. Plus convaincant est le rapprochement que Schroeder effectue entre les prières conclusives des *kontakia* de Romanos et les passages de doxologie qui closent parfois les pièces d'Euripide, dont la fonction première est d'encadrer l'action, tout en s'émerveillant sur les voies insondables des interventions divines et en exhortant les auditeurs à changer dans leur vie de foi[226].

Suit ensuite une analyse du vocabulaire et du style de Romanos[227] avec l'appui de Grosdidier de Matons, qui vise à démontrer l'influence consciente d'Euripide également à ce niveau, *via* aussi la médiation de la Seconde Sophistique; ici encore, ses analyses pourraient être critiquées du point de vue de la pauvreté des exemples lexicaux proposés, tandis que l'emploi du vocabulaire lié aux mystères pourrait être référé non pas à l'influence de la tradition rhétorico-dramatique classique[228], mais à l'émergence de son emploi dans la littérature chrétienne au IV^{ème} siècle et à sa fréquence notamment dans les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem[229]. On peut ainsi reprocher à Matthew Schroeder de trop privilégier l'aspect de recherche purement littéraire sur l'importance de la pensée théologique, à laquelle les choix d'expression donnent aussi sens.

Son analyse des *kontakia* de Romanos selon les règles de la rhétorique de la Seconde Sophistique[230] s'avère probante, mais manque là aussi un peu de nuance, lorsque Schroeder lance d'emblée que tous les éléments du *kontakion* appartiennent au genre épidéictique, qu'il présente avec Aristote comme consacré à la peinture des vices et des vertus[231]; or, si l'on ne niera certes pas l'importance de l'exhortation morale chez Romanos, exhortation souvent incarnée par l'exemple d'un personnage biblique, on ne saurait se résoudre à réduire le *kontakion* à cette seule dimension, qui oublierait les dimensions d'enseignement catéchétique et de parénèse également au centre de l'activité de la prédication.

Pertinente aussi est la comparaison[232] que Schroeder mène entre deux homélies de Narsaï et deux passages de Romanos sur la Nativité et le Fils Prodigue, et qui révèle combien la structure adoptée par Romanos s'approche bien davantage des schémas classiques grecs que

[225] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.222; Schroeder se contredit d'ailleurs légèrement lorsqu'il suggère à la page 229 qu'en tant que genre épidéictique, Romanos utilise le *kontakion* pour peindre les vices et les vertus, et servir un enseignement essentiellement moral; dans cette perspective, il y aurait donc bien un intérêt du poète à l'évolution de ses personnages.
[226] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.223
[227] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.223-229
[228] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.228-229
[229] Cf. Yarnold (E.J.), "Baptism and the Pagan Mysteries in the 4th Century", *Heythrop Journal* 13, Oxford/London, 1972, p. 247-267
[230] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.229-231
[231] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p. 229
[232] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.232-238

celle de son contemporain syriaque. Au passage, il apporte aussi des nuances à l'article de Brock[233], qui attribue les formes du dialogue présentes dans l'oeuvre de Romanos à la tradition du débat de préséance de la Mésopotamie ancienne par le biais de l'influence d'Ephrem[234], en montrant que l'on observe des formes de dialogues similaires dans l'ancienne littérature grecque; il souligne aussi que Petersen n'a réussi à démontrer l'influence du même Ephrem sur Romanos qu'à partir de ses oeuvres en prose[235], et non du vaste corpus hymnique du docteur de Nisibe, ce qui revient à suggérer implicitement que la forme poétique ephrémienne a pu ne pas avoir d'impact sur l'art du diacre constantinopolitain.

Reste encore à Matthew Schroeder à démontrer que Romanos utilise cette nouvelle forme dramatique pour mieux célébrer un Christ conforme au dogme néo-chalcédonien. Il commence par relier intrinsèquement la dimension dramatique du *kontakion* à son statut d'élément du rituel religieux, tout en montrant comment les auteurs byzantins de l'époque comprennent déjà leur liturgie comme un genre de drame[236]; aussi propose-t-il d'attribuer au *kontakion* les mêmes fonctions définies par Kitto pour le drame religieux[237], c'est-à-dire celle de provoquer une catharsis en induisant à la fois des sentiments de peur contemplative devant la puissance de la divinité, et une compréhension révélée de la cohérence du monde. Plus loin, Schroeder montre aussi comment le schéma général de la plupart des *kontakia* de Romanos suit en fait le déroulement de l'action liturgique, allant d'une certaine confusion devant l'abondance des signes incompris de Dieu, à un moment d'extrême tension dramatique et de crise où la révélation qu'ils manifestent se dévoile, jusqu'à un moment de reconnaissance et de louanges devant les dons et promesses reçues en Christ[238]. Jusque là, ses affirmations proposent des analyses intéressantes. Plus problématique est sa démonstration de la conviction néo-chalcédonienne du Mélode, même si son intuition initiale est juste, à savoir que Romanos présente le Christ à la fois comme égal de Dieu, qui dirige l'action salvifique et la mène à son accomplissement, et comme homme qui en est le personnage central[239]. Certes, Schroeder a beau jeu de souligner que Romanos emploie à l'occasion les termes clefs du dogme défini à Chalcédoine[240], mais il ne précise pas combien ces emplois sont somme toute

[233] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.236-237
[234] Cf. Brock (S.), "From Ephrem to Romanos", dans *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity,* Ashgate, Variorum, 1999, art.IV (1ère publication : *Studia Patristica* XX, Louvain, 1989), p.139-151
[235] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.237-238
[236] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.238-240
[237] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.239
[238] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.242ss
[239] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.247
[240] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.247

plutôt rares et se concentrent justement dans ses quelques passages proprement dogmatiques; en outre, les métaphores qu'il propose de voir comme images de l'humanité du Christ en attente de la révélation de sa divinité[241], c'est-à-dire de son identité complète selon le dogme de Chalcédoine, nous semblent bien davantage d'emblée se rattacher à la divinité du Christ, et mettre l'humanité au second plan. Ainsi ne peut tenir le pivot de son argumentation[242], à savoir que Romanos introduirait toujours le Christ d'abord sous une métaphore humaine aux points de tension extrême de ses hymnes, avant d'opérer par lui un renversement inattendu de l'action amenant à la révélation de l'identité complète du Christ vrai homme et vrai Dieu.
Méditation sur l'histoire sacrée, induction de sentiments cathartiques, insertion privilégiée du *kontakion* dans le déroulement de l'action liturgique, qu'il ne vient pas rompre comme le fait la prédication aujourd'hui, toutes ces parentés avec le genre dramatique classique amènent donc Matthew Schroeder à conclure à l''une émergence d'un véritable théâtre religieux à Byzance à travers l'oeuvre de Romanos le Mélode, harmonieuse synthèse des traditions syriaque et grecque :

> "Cependant, dans l'euvre de Saint Romanos, nous observons les débuts du théâtre religieux dans la tradition byzantine. Avec Saint Romanos, nous avons vu que le *kontakion* est devenu un genre de poésie religieuse, de nature dramatique, conçu pour proposer une réflexion prolongée sur l'histoire sacrée. Romanos a arrangé l'intrigue de ses *kontakia* de manière à les faire commencer dans la perplexité et la crainte, progressant vers un point de crise où la tension est portée à son comble, pour être ensuite résolue par l'intervention d'un Dieu plein d'amour, approfondissant et raffermissant la foi de tous. Comme ses prédécesseurs de la tradition classique, le *kontakion* avait pour objectif de produire en ceux qui l'écoutent et y participent des sentiments de crainte sacrée et de compréhension. Il s'agit là de l'orientation essentielle du théâtre religieux, et de l'orientation propre à la liturgie chrétienne elle-même"[243].

Nous avons pu voir les nombreuses réserves qu'il y aurait à fournir, si bien que l'on ne peut se montrer aussi catégorique que l'est Matthew Schroeder quant à l'évaluation exacte de la nature dramatique du *kontakion* de Romanos. Son long article a néanmoins l'intérêt de relancer le débat et de proposer quelques analyses intéressantes.

---

[241] Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.247-249
[242] Cf. Schroeder (M.), *op.c*it., p.248
[243]"Still, in the work of Saint Romanus we see the beginning of religious drama in the Byzantine tradition. With Saint Romanus, we have seen that the kontakion became a genre of religious poetry, dramatic in nature, that was intended to provide a prolonged reflection on sacred history. Through plot, Romanus designed his *kontakia* to begin with perplexity and fear, to build to a tension-filled crisis point, and then for that tension to be resolved by the intervention of a loving God with the result that everyone's faith was deepened and strengthened. Like its predecessors in the classical tradition, the *kontakion* was meant to produce in those who listened to it and participated in it the feelings of awe and understanding. This is the essential orientation of religious drama, and the orientation of the Christian liturgy itself"; Cf. Schroeder (M.), *op.cit*., p.250.

3.4. La langue de Romanos le Mélode

La langue de Romanos est la *koinè* alors quotidiennement parlée à Constantinople, une *koinè* littéraire sur laquelle l'empreinte de la *Septante* apparaît la plus évidente, si bien que les "sémitismes", que l'on a tantôt pu relever pour alimenter l'hypothèse d'un Romanos juif converti[244], doivent bien plus certainement être considérés comme des "biblicismes". C'est ce que montrent les études minutieuses de tous les aspects de la langue de Romanos (vocabulaire, grammaire, accentuation, formes stylistiques, figures poétiques, etc.) entreprises par Mitsakis[245], qui souligne combien le prédicateur cherche avant tout à se faire bien comprendre de son auditoire en employant des mots simples et communs, alors même que son éducation rhétorique soignée et les libertés du genre lui auraient certainement permis l'usage de termes plus littéraires et recherchés[246]. Avec Grosdidier de Matons, Ommeslaeghe explique

[244] Cette hypothèse, aujourd'hui majoritairement écartée, a joui néanmoins d'une longue faveur dans la recherche; on la retrouve encore en 1988 dans l'article du *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* (Arranz (M.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XIII, Beauchesne, Paris , 1988 , col.898-908), alors même que Grosdidier de Matons, sur lequel s'est abondamment fondé Arranz, la rejette expressément (cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.390-391). En effet, cette origine hébraïque supposée n'est affirmée que par un seul des *kontakia* ou fragments de *kontakia* écrits en l'honneur de Romanos le Mélode, et se tient en opposition avec d'autres sources clamant que le poète appartient au Christ depuis sa naissance. Grosdidier de Matons refuse cependant la proposition de Tomadakis, de lire ici le terme "Hébreu" comme une référence éthnique rappelant que le Syriaque, la langue de sa patrie d'origine, est un dérivé de l'Hébreu : "N. Tomadakis suppose que l'auteur de cet hymne, habitant très loin de la Syrie, peut-être même en Occident, s'imaginait que tous les habitants de la Syrie et de la Palestine étaient des Hébreux, et qu'il se conformait en somme par ignorance à l'usage byzantin d'affubler les peuples non grecs de vieux noms bibliques ou classiques : "Hébreu" serait donc ici l'équivalent de "Syrien". Une telle confusion paraît difficilement admissible : nous ne connaissons pas de cas où les Byzantins aient qualifié d' "Hébreux" des peuples ou des individus qui ne suivaient pas la Loi de Moïse. C'est qu'il s'agit ici de distinctions, non plus ethniques, mais religieuses, et qu'en ce domaine l'imrécision est beaucoup moins permise, à Byzance comme ailleurs" (cf. Grosdidier de Matons, *op.cit*., p.390-391). Il est toutefois évident que la culture syriaque garde de profondes influences de la culture juive, et ce non seulement dans sa langue (Cf. par ex., Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (édition révisée; 1ère édition : Cambridge University Press, 1975), p.3 : "Syriac is a major dialect of Aramaic, which from at least the sixth century BCE was the main *lingua franca* of the whole near east till it gave way to Arabic from the seventh century CE, though after Alexander's conquests in the fourth century BCE Greek shared the dominant place, especially in major cities. Antioch as a cultural centre was Greek-speaking, though many speakers would be bilingual"; Murray (R.), "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity", dans Garsoian (N.), Mathews (T.F.) et Thomson (R.), éds., *East of Byzantium*, Washington, 1982, p.3-16).

[245] Cf. Mitsakis (K.), *The Language of Romanos the Melodist*, Byzantinisches Archiv, Heft 11, 1967; Mitsakis (K..), "The vocabulary of Romanos the Melodist", *Glotta*, 43, 1965, p.171-197

[246] Cf. Mitsakis, op.cit., p.2-3 : "Careful study of the existing canticles leads to the definite conclusion that, despite the strong and inevitable influence of the Scriptures and the literary background of the poet, his language is very close to the colloquial idiom of his time. Perhaps we are not wrong to say that Romanos gives a good picture of the Byzantine Koine in the Justinian period, a 'literary' Koine of course. (...) Notable about the popular character of Romanos' language is that whenever the poet is metrically allowed to employ either a more precise Greek or colloquial Byzantine form or construction he deliberately prefers the latter. (...) He seems to have been well acquainted with and well trained in the teachings of the Second Sophistic and this allows one to suppose that the poet before coming to Constantinople had been a student at some school of rhetoric, at one of the last schools which were still flourishing late in the fifth century in the East." Mitsakis ne rejette pas comme improbable une origine hébraïque de Romanos (cf. *supra*, notes), même s'il souligne qu'un grand nombre de ses sémitismes s'explique par l'influence de la Bible; enfin, sans affirmer l'authenticité des hymnes hagiographiques, Mitsakis affirme que l'on ne peut pas fonder leur caractère tardif sur des critères de langue, et que c'est ailleurs,

cependant l'importance du nombre des variantes métriques dans les hymnes de Romanos par les exigences de précision dogmatique, et "l'usage de termes rigoureusement définis, impossibles à remplacer par des synonymes plus conformes aux règles du genre"[247], mais qui pourraient mettre en doute l'orthodoxie de son enseignement. Une étude de la langue et de la métrique de Romanos donne ainsi à voir en lui une certaine attention au dogme et des qualités théologiques qui lui ont été longtemps déniées.

Reprenant les analyses philologiques de Grosdidier de Matons, A. de Halleux montre comment la plupart des caractéristiques syntaxiques et lexicographiques relevées chez Romanos le Mélode comme remarquables en grec, peuvent en fait s'expliquer par l'influence de la langue syriaque[248], ce qui plaide encore dans le sens du bilinguisme du prédicateur-poète venu d'Emèse, et de son accès *a priori* possible et direct aux textes d'Ephrem et de Jacques de Saroug.

4. Présentation du projet d'études : la pertinence de l'herméneutique symbolique pour l'oeuvre de Romanos le Mélode

4.1. Présentation du projet d'études

"Ce qui fait du docteur un poète, c'est ce qui sépare l'imagerie de l'icône; une puissance de symbolisation qui rend possible l'intuition du monde invisible à travers le visible. Or l'icône peut, jusqu'à un certain point, constituer une transcription de l'exposé théologique. Dans quelle mesure Romanos a-t-il réussi une transcription de ce genre? C'est ce qu'il nous reste à examiner"[249].

Notre projet d'études se situe dans la ligne de l'interrogation de Grosdidier de Matons, ainsi que dans celle du travail remarquable accompli par Bou Mansour sur la pensée symbolique d'Ephrem le Syrien; notre objectif sera donc de dégager la cohérence de la pensée symbolique de Romanos le Mélode, d'en observer les articulations et les fonctionnements. Une telle approche a l'avantage de s'intéresser à l'ensemble de l'oeuvre du Mélode, par contraste avec la série d'articles de Barkhuizen qui la segmentent en se focalisant à chaque fois sur un seul ou quelques kontakia, tandis que le choix d'une étude symbolique inclut aussi la typologie dans

---

par d'autres critères internes, tels que des allusions à des événements historiques postérieurs, qu'une telle opinion peut se fonder.

[247]Cf. Ommeslaeghe (F.van), "Le dernier mot sur Romanos le Mélode?", *Analecta Bollandiana*, t.97, fasc.3-4, Bruxelles, 1979, p.417-421; ici p.418

[248] Cf. Halleux (A. de), " Hellénisme de syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent", *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, 1978, p.640

[249] Cf. Grosdidier de Matons, op.cit., p.579

une compréhension plus large que celle de Reichmuth, et plus adaptée à la compréhension qui est celle de Romanos. Nous avons aussi fait le choix, dans notre présentation, de partir des réseaux symboliques qu'il développe pour remonter vers les idées théologiques et les enseignements qu'ils expriment, afin de mieux suivre le mouvement propre de sa sensibilité avant tout pastorale, par contraste avec Bou Mansour, qui organise son travail selon les grands éléments d'une théologie systématique, qui convient davantage au docteur qu'est Ephrem le Syrien.

4.2. Réflexions modernes sur le symbole

Qu'est-ce qu'un symbole? Dans la réflexion complexe autour de cette notion, nous nous proposons de n'indiquer ici que quelques lignes directrices, en nous appuyant notamment sur l'article éclairant de Ricoeur, intitulé "Parole et Symbole"[250]. Dans cet essai, le philosophe tente de différencier plus clairement le symbole de la métaphore, ce qui l'amène nécessairement à la périlleuse opération de proposer une définition du symbole, que l'on peut reconstituer en dégageant les touches successives de son argumentation.

Ricoeur constate tout d'abord que le symbole apparaît essentiellement dans trois domaines de la culture et/ou de l'existence humaine:

- la psychanalyse, où le symbole (onirique) est compris en tant que symptôme traduisant des conflits psychiques profonds;
- la création poétique, où l'image symbolique sert l'expression d'une vision particulière du monde par le sujet;
- l'expérience religieuse, où le symbole traduit la manifestation du sacré.

Il apparaît ainsi que le symbole réfère toujours l'élément langagier à autre chose qui le dépasse et/ou le fonde : on pourrait dire que le symbole ouvre le langage dans un véritable mouvement de transcendance de la réalité. Dans un même mouvement, le symbole donne un sens immédiat, matériel, et transporte vers une signification située sur un autre plan, au-delà, sans pour autant abolir le sens premier. Le symbole offre ainsi deux significations d'un même élément langagier, significations indissociables l'une de l'autre et en tension l'une avec l'autre. Dans la mesure où le sens premier n'est pas aboli dans le sens second, mais y conduit et s'y maintient, le symbole se distingue de la métaphore, dont la compréhension se dégage par

[250] Cf. Ricoeur (P.), "Parole et Symbole", dans Ménard (J.E.), éd., *Le Symbole*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p.142-161.

dépassement de l'absurdité apparente de l'énoncé et donc abolition de son interprétation première et littérale.

Pour reprendre les propos de Ricoeur, "une signification symbolique est (...) telle que nous ne pouvons atteindre la signification secondaire qu'à travers la signification primaire; celle-ci est le seul accès à celle-là. La première donne la seconde en tant que sens d'un sens. (...) Il n'y a connaissance symbolique que quand la saisie directe du concept est impossible et quand la direction vers le concept n'est indiquée que de façon directe par la signification seconde d'une signification primaire"[251].

Par ces derniers mots, Ricoeur rejoint la réflexion quant à l'émergence du discours symbolique. L'on s'accorde généralement à considérer que l'expression symbolique surgit dans la parole humaine lorsque celle-ci cherche à traduire des "situations-limite"[252], à évoquer des sentiments ou des expériences qui le dépassent infiniment et qu'il ne réussit pas à encercler à l'intérieur de ses capacités d'expression[253]. Le recours à la signification infinie du symbole apparaît ainsi comme le moyen le plus adéquat d'exprimer l'indicible.

Ce cheminement nous conduit à considérer une particularité essentielle du symbole : sa polysémie, qui implique une particularité seconde, sa temporalité. Polysémique dans son essence, et parfois même jusqu'au paradoxe et à l'antithèse, le symbole doit nécessairement être précisé selon la direction de sens qu'il revêt pour le locuteur à chaque instant particulier de son énoncé. C'est pourquoi l'interprétation de la signification d'un symbole est toujours dépendante d'un contexte langagier précis, dans la mesure où elle doit distinguer et prendre en compte le réseau des images symboliques auquel appartient le symbole afin d'en déterminer l'orientation. Autrement dit, un symbole est toujours en quelque sorte incarné au sein d'un réseau symbolique qui en précise l'orientation de sens dans le contexte de l'énoncé où il se présente. Comme l'écrit Durand, "c'est par le pouvoir de répéter que le symbole comble indéfiniment son inadéquation fondamentale. Mais cette répétition n'est pas tautologique : elle

---

[251] Cf. Ricoeur, op.cit., p.150.

[252] Nous empruntons ce terme à Mircea Eliade : "Il suffit de se donner la peine d'étudier le problème pour constater que, diffusés ou découverts spontanément, les symboles, les mythes et les rites révèlent toujours une situation-limite de l'homme, et non pas uniquement une situation historique; situation-limite, c'est-à-dire celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers." Cf. Eliade (M.), *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p.42; et p.14 : " Les images, les symboles, les mythes, ne sont pas des créations irresponsables de la psyché; ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être."

[253] Cf. Ricoeur, op.cit., p.156 "Ce qui, dans le symbolisme, demande à être porté au langage mais ne "passe" pas totalement en lui, est toujours de l'ordre du pouvoir, de l'efficacité, de la force. L'homme, semble-t-il, est ici désigné comme un pouvoir d'exister, cerné par en dessous, latéralement et par en haut; pouvoir des pulsions, qui hantent nos phantasmes, pouvoir des modes d'êtres imaginaires qui allument le verbe poétique, pouvoir de l'englobant, du tout-puissant, qui nous menace aussi longtemps que nous ne croyons pas en être aimés...Dans tous les registres évoqués, et peut-être dans bien d'autres encore, la dialectique de la force et de la forme se poursuit, qui fait que le langage ne capture que l'écume de la vie."

est perfectionnante par approximations accumulées. Elle est comparable en cela à une spirale, ou mieux un solénoïde, qui à chaque répétition cerne davantage sa visée, son centre. Non pas qu'un seul symbole ne soit pas aussi significatif que tous les autres, mais l'ensemble de tous les symboles sur un thème éclaire les symboles les uns par les autres, leur ajoute une "puissance" symbolique supplémentaire". [254] Ainsi, chaque nouvel élément d'un réseau symbolique présent dans un énoncé vient ajouter une touche de sens supplémentaire pour approcher au plus près la volonté d'expression du sujet, ou, pour utiliser un langage musical, chaque symbole se compose des harmoniques des images qui lui sont reliées dans l'énoncé en même temps qu'il leur ajoute du sens. Autrement dit, chaque symbole trouve son sens dans l'accord qu'il forme à ce moment de l'énoncé avec les autres éléments qui lui sont apparentés, autant qu'il contribue à former cet accord et à leur offrir un nouveau niveau de sens, si bien que tous les éléments d'un même réseau symbolique se situent en interaction constante.

Il reste encore à souligner la pérennité du symbole, dans la mesure où l'on peut observer qu'un symbole ne meurt jamais mais se trouve toujours à nouveau interprété dans la nouvelle culture émergente, où il acquiert une nouvelle dimension de sens qui se surimpose aux autres sans les invalider la plupart du temps[255].

Nous laisserons de côté le rôle social du symbole, qui n'intéresse pas notre recherche, mais "dont la fonction primordiale est d'établir des relations particulières entre des individus qui reconnaissent à un signe une identique signification cachée, qui voient en lui la transfiguration d'une réalité concrète et qui l'interprètent comme porteur d'un sens secret, véritable chiffre d'un apparent mystère. Ce langage particulier relie donc chaque être qui le comprend à une communauté signifiée plus vaste, et qui le dépasse, que cette communauté soit simplement socio-politique ou qu'elle manifeste une vocation spirituelle[256]".

4.3. La pertinence de l'herméneutique symbolique pour les auteurs syriaques

Robert Murray situe le génie propre au christianisme syriaque précisément dans le champ de l'expression symbolique[257], qui va de pair avec sa prédilection pour le mode poétique. Si le symbole est pour les Syriaques un canal d'expression parfaitement familier, on peut s'attendre

[254] Durand (G.), *L'imagination symbolique*, Coll. SUP "Initiation philosophique", PUF, Paris, 1968, p.10-11.
[255] Cf. notamment, la réflexion de Mircea Eliade sur les eaux du baptême, dans "Symbolisme et Histoire", dans *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, p. 199-235.
[256] Cf. Meslin (M.), "De l'herméneutique des symboles religieux", dans Ménard (J.E.), éd., *Le Symbole*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p.24.
[257] Cf. Murray (R.), "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity", dans Garsoian (N.), Mathews (T.F.) et Thomson (R.), éds., *East of Byzantium*, Washington, 1982, p..12.

à ce qu'ils lui donnent tout naturellement le plus d'ampleur et le dotent du rôle de communication le plus important, si bien que l'étude de la pensée théologique de ces auteurs ne saurait se passer d'une analyse de leurs conceptions symboliques. Par ailleurs, on peut discerner chez ces auteurs une conscience aigüe de la nature, la valeur et la fonction du symbole, réflexion que certains n'ont pas hésité à lire comme une anticipation des analyses modernes, notamment celles de Ricoeur[258]. Dans son introduction à l'étude des expressions symboliques de l'économie du Salut chez Jacques de Saroug, Kollamparampil relève ainsi les nombreux points par lesquels l'évêque de Batnan au VI[ème] siècle révèle une pensée très semblable à celle développée par les herméneutes actuels[259], tout en se prononçant avec A. Dulles[260] en faveur d'un retour au langage symbolique de l'expression biblique pour un renouveau de la foi chrétienne, qui a obscurci son message théologique en voulant le circonscrire dans les catégories de la philosophie humaine[261]. Sur de nombeux points, la conception du symbole de Jacques de Saroug correspond aussi à celle de son prédecesseur, Ephrem le Syrien, à laquelle Bou Mansour consacre le plus long chapitre de son livre[262]. Le célèbre essai[263] de Vladimir Lossky sur la "Théologie mystique de l'Eglise d'Orient",

[258] Cf. Murray (R.), "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's theology", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-76, p.3 : "If in his theology of types, symbols and 'mysteries' Ephrem stands close to the primitive Church, yet looks forward to the theology of icons, while in his doctrine of 'names' he anticipates the classical theory of analogy, his defence of the symbolic method seems, to me at least, an extraordinary anticipation, by sixteen centuries, of the basic philosophical position of Paul Ricoeur"; Kollamparampil (A.G.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.46-50; et notamment, p.47 : "Regarding the notion of symbol, it is appropriate to note that there is a deeper convergence between the early Syriac writers and contemporary philosophers and hermeneutists..."

[259] Cf. Kollamparampil (A.G.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.50-55. Kollamparampil se réfère essentiellement à Ricoeur; on pourrait aussi rapprocher ses réflexions sur la conception du symbole dans la pensée syriaque de ce qu'en dit Jean Borella, notamment sur la fonction de "présentification" du symbole : "De même que l'âme est la "forme" du corps et donc que le corps, c'est l'âme rendue visible et présente aux êtres corporels, de même le symbole véritable, c'est le mode sous lequel l'Invisible symbolisé nous est rendu présent. Dans ce mode, il n'est pas présenté une seconde fois, il n'est pas substitué par une entité figurative, ce qui conduit à l'idolâtrie et donc à l'iconoclasme, mais il est simplement rendu présent pour nous. Il n'y a donc pas deux présences, l'une réelle, ailleurs, et l'autre irréelle, ici et en figure; car il ne peut y en avoir qu'une et une seule, qui, en vérité, est toujours là : c'est nous qui lui sommes absents, et c'est nous qui lui sommes rendus présents par la médiation du symbole, qui est, en lui-même, une vue sur la réalité archétypale"(Cf. Borella (J.), *Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004, p.80).

[260] A.Dulles, "Symbol, Myth and the Biblical Revelation", *New Theology*, n°4, New-York, 1967, p.39-68.

[261] Cf. Kollamparampil, *op.cit*., p.52 : "The main obstacles to Christian theological communication comes not from the language of the scriptures but from the practice of transposing Christian message into human philosophical categories as A. Dulles points out. He suggests,'a return to biblical language, it is contended, could spark a great revival of Christian faith and devotion " (p.41). The study of the teachings of Jacob of Serugh indeed enhances one to return to the biblical language and its categories. The inspired imagery and the symbolic language of the scriptures remain as effective pointers to the mysterious spiritual power contained in those writings. As mysteries they remain ever mysteries".

[262] Cf. Bou Mansour, op.cit., ch.1 : "Le concept du symbole chez Ephrem", p.23-120; Cf. aussi *infra*, 1[ère] partie : étude des termes exprimant une relation symbolique chez Romanos le Mélode.

[263]Cf. Lossky (V.), *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf (Patrimoines:Orthodoxie), 2005 (1[ère] éd. 1944)

démontre la permanence de l'approche symbolique dans la théologie orientale à travers les siècles, et souligne la complémentarité indissoluble qu'elle établit entre connaissance de Dieu et expérience de la déification, prônant une théologie qui engage tout l'être dans une véritable "attitude existentielle"[264].

En nous fondant sur ces recherches, nous tâcherons nous aussi de dégager sur quelle compréhension du symbole les hymnes de Romanos le Mélode développent leur abondante imagerie, en nous intéressant notamment aux divers termes employés pour désigner chaque type de relation symbolique.

4.4. Une méthode prometteuse pour l'étude de Romanos le Mélode

Un symbole est toujours en quelque sortee incarné au sein d'un réseau symbolique qui en précise l'orientation de sens dans le contexte de l'énoncé où il se présente. Autrement dit, on ne peut prétendre bien comprendre la poésie de Romanos sans en reconstituer le « réseau symbolique », d'où la nécessité impérative de procéder à une telle étude.

Par ailleurs, cette démarche doit comprendre une dimension historique, puisqu'elle doit prendre en compte la temporalité de l'expression du symbole : il ne peut donc s'agir d'une étude hors contexte de la poésie de Romanos, mais bien d'une plongée dans un univers symbolique du VIe s.

La pensée symbolique de Romanos le Mélode est un ensemble organique, un tout dont on ne saurait extraire des morceaux sans en briser la cohérence. Cette pensée se développe au sein

[264] Cf. Lossky, *op.cit.*, p.36-37; et notamment p.37 : "la voie de la connaissance de Dieu est nécessairement celle de la déification". Lossky explique aussi que la voie de l'apophatisme développée depuis Denys l'Aréopagite permet de préserver le caractère d'hypothèse, d'éphémère, de provisoire, des dogmes du Christianisme, comme des idées philosophiques employées pour Dieu; l'incogniscibilité n'est cependant pas l'agnosticisme ou le refus de connaître Dieu, mais favorise une approche de tous les dogmes dans une attitude de contemplation; il s'agit de ne pas réduire l'antinomie du dogme et de notre esprit humain, de ne pas réduire le dogme à quelque chose de rationnellement compréhensible, mais de changer notre esprit pour parvenir à la contemplation de la réalité qui se révèle à nous, en nous élevant vers Dieu, en nous unissant à Lui (Cf. Lossky, *op.cit.*, p.41) Les dogmes ne deviennent-ils pas ainsi eux-mêmes symboles ? Tels que les présente Lossky, ils ont en effet un fonctionnement symbolique, puisqu'ils ont pour fonction de conduire l'esprit humain vers une réalité plus grande, vers une réalité spirituelle qui ne pourrait être exprimée sans eux, une réalité qui dépasse l'esprit humain; ils appellent aussi à être dépassés comme un pont vers autre chose, à s'abolir dans un tout plus grand et signifiant, de même que le symbole. Par ailleurs, Lossky souligne également quelques caractéristiques propres à la spiritualité orientale qui révèlent déjà leur importance dans la pensée de Romanos le Mélode, comme par exemple l'insistance sur l'unité de la Trinité dans l'économie salvifique (Cf. Lossky, *op.cit.*, p.82), l'importance de l'aspect royal du Christ (Cf. Lossky, *op.cit.*, p.145-146), la compréhension de l'humanité du Christ comme une humanité transfigurée par la divinité (Cf. Lossky, *op.cit.*, p.242 : "Le culte de l'humanité du Christ est étranger à la tradition orientale ou, plutôt, cette humanité déifiée revêt ici la même forme glorieuse dans laquelle les disciples l'ont vue sur le Mont Thabor, humanité du Fils qui rend visible la divinité commune avec le Père et le Fils. La voie de l'imitation du Christ n'est jamais pratiquée dans la vie spirituelle de l'Eglise d'Orient"). Très intéressante aussi est la remarque de Lossky selon laquelle le Fils a un rapport symbolique au Père (Cf. Lossky, *op.cit.*, p.81-82), dans la mesure où Il en est l'image, le reflet, et révèle ce qui est dans le Père; le Fils constitue pour Lossky le visible du Père, Celui qui fait signe vers l'Invisible, une idée que Robert Murray met bien en évidence chez Ephrem le Syrien (Murray (R.), "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's theology", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-76, p.1-20).

de toute l'œuvre de Romanos, si bien que l'objet même de notre étude nous conduit à prendre en compte l'ensemble du corpus de textes de notre auteur, même si celui-ci nous est certainement parvenu de manière incomplète de par les aléas de la transmission des textes. Nous irons donc au-delà des diverses études ponctuelles, certes utiles, mais qui ne donnent pas de vue d'ensemble de la démarche symbolique de Romanos.

Ainsi, pour finir, nous espérons que les résultats de notre étude amèneront des lumières intéressantes sur la théologie, l'exégèse et la pratique homilétique du VIème siècle, cette dernière étant encore relativement peu étudiée, et contribuera à une meilleure connaissance d'une période encore obscure de la théologie byzantine. Par ailleurs, la comparaison de nos études avec les analyses que Bou Mansour a consacrées à la pensée symbolique d'Ephrem, ainsi que les récentes avancées dans la connaissance de la littérature chrétienne de langue syriaque et la redécouverte de l'oeuvre de Jacques de Saroug, nous permettrons sans doute d'affiner les influences pressenties sur l'oeuvre de Romanos le Mélode.

4.5. L'épée dans l'Arbre : symbole de la réflexion dogmatique meurtrière ?

Nous voudrions encore introduire cette étude par la présentation d'une image, très discrète chez Romanos, mais qui nous semble bien défendre sa position en faveur d'une approche de Dieu et de la Vérité par les symboles, contre une recherche impudente et meurtrière par la raison humaine. Ces idées sont aussi celles d'Ephrem, qui défend souvent cette méthode cognitive par les symboles contre les raisonnements impies des Ariens[265].

La polémique transparaît chez Romanos le Mélode à travers une image curieuse : celle de l'épée cachée dans l'Arbre de la Connaissance, par lequel Adam entraîne la Chute de l'ensemble du genre humain, et auquel la Croix viendra se substituer pour en annuler les effets et rétablir l'humanité en Eden[266]. Malgré ces événements tragiques, l'Arbre de la Connaissance n'est pas originellement mauvais, comme le souligne le poète à travers les paroles de Dieu à Adam (H.I, h.1, str.7) :

"Ecoute bien mes paroles, Adam, et prête une attention exacte à ce commandement. Parmi tous ces arbres, il y en a un dont je t'ordonne de t'abstenir : non qu'il soit mauvais de sa nature, mias c'est la tienne qu'il pervertirait si tu désobéissais. Car si l'essence du bois n'est pas nuisible, ce serait pour toi une cause de dommage que de toucher à celui-là : il porte, cachées

[265] Cf. Murray (R.), "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's theology", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-76, p.1-20; Bou Mansour, op.cit., p.94-103

[266] Cf. *infra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'Arbre

en lui, la pierre à affûter les raisonnements et l'épée de son goût[267]. Si donc tu en manges, tu perdras la vie éternelle".

Ἐμῶν ῥημάτων ἀνάσχου, Ἀδάμ, καὶ πρόσχες ἀκριβῶς τῷ προστάγμῳ τούτῳ. / ἑνὸς γάρ σοι ἐκ πάντων τούτων παραγγέλλω ἀπέχεσθαι, / οὐ κακοῦ μὲν τὴν φύσιν ὑπάρχοντος, ἀλλὰ σοὶ τὴν κάκωσιν / παραβάντι σκευάζοντος. / Ἡ οὐσία τοῦ ξύλου γὰρ ἔστι μὲν οὐκ ἄχρηστος, / ἡ δὲ τούτου μετουσία σοι γενήσεται / βλάβης αἰτία. ἔχει γὰρ τοῦτο / ἀκόνην λογισμῶν ἐγκεκρυμμένην, καὶ γεύσεως μάχαιραν. / ἂν φάγῃς οὖν ἐκ τούτου, ἀποβάλλει τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

En cela, Romanos suit la pensée générale de la tradition syriaque, notamment exprimée par Jacques de Saroug :

"O sages ! que personne ne pense que ce fruit ait été, par nature, plein de mort pour celui qui en goûte ! La transgression du commandement a tué Adam à cause de l'arbre, car il n'y a pas un autre être éternel qui puisse tuer. Parce qu'il s'est insurgé contre son Modeleur la mort l'a attaqué, et non pas parce que l'arbre avait la puissance de faire cela. Parce qu'il a transgressé la loi il est descendu aux enfers, et non parce que le fruit a produit une puissance et l'a jeté au Chéol. Dans cet arbre, il n'y a aucune sorte de puissance, pour faire mourir ou revivre la maison d'Adam. La mort ne peut pas procéder de ce fruit; c'est le Seigneur qui a fait mourir Adam parce qu'il a transgressé le commandement"[268].

Comme Jacques de Saroug, Romanos s'inscrit donc contre le mouvement d'une pensée dualiste qui considèrerait l'existence d'une puissance mauvaise à côté de celle de Dieu : l'Arbre de la Connaissance n'est pas le Mal en soi, mais un instrument par lequel Dieu teste la foi d'Adam, et par lequel Adam est puni. C'est en goûtant de l'Arbre de la Connaissance que l'homme développe sa faculté de raisonner, l'intelligence qui lui permet d'opérer de nettes distinctions entre les choses, notamment entre le Bien et le Mal, mais aussi de mettre en doute les éléments de sa foi[269], et ainsi de risquer de s'éloigner de Dieu. L'Arbre de la Connaissance représente ici la raison humaine, et se révèle semblable à une épée : en elle-même, une épée n'est ni bonne ni mauvaise, tout dépend de l'usage qui en est fait.

Jacques de Saroug développe cette image encore plus en détails, lorsque Dieu insiste dans son avertissement à Adam :

---

[267] Nous avons quelque peu précisé ici la traduction de Grosdidier de Matons.

[268] Jacques de Saroug, *3^e Homélie sur la Création*, v.243-254; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters,1989, p.45-46

[269] Chez Romanos le Mélode, les *λογίσμοι* humains sont souvent connotés négativement, et compris comme l'expression du doute de l'homme en Dieu, un élément qui lui vient sans doute d'Evagre le Pontique et des enseignements des moines et des Pères du désert. Cf. mon excursus sur la raison humaine chez Romanos.

"La mort est cachée en lui [l'Arbre de la Conaissance], si tu t'en approches il te tuera. Fuis-le, car par sa manducation la vie s'éloignera. Entre ses branches, il y a un glaive aiguisé. Sois vigilant, Adam ! En manger, c'est se faire mourir. Fuis-le ! A l'intérieur de ses feuilles, la mort est cachée et elle t'attend; et à moins d'entrer pour en cueillir, il ne te blessera pas"[270].
En s'approchant de l'Arbre, c'est comme d'une épée qu'Adam s'approche : il peut s'y blesser lui-même et y trouver la mort, mais il peut aussi l'utiliser pour vaincre ses ennemis et se sauver lui-même et son prochain[271].
On retrouve un développement symbolique très semblable dans une catéchèse baptismale de Jean Chrysostome, où l'évêque de Constantinople rend ses catéchumènes attentifs à l'usage qu'ils font de leurs paroles :
"La langue, en effet, demeure neutre, et son usage peut conduire à ces deux résultats; c'est toi qui en es le maître. De même le poignard est, par nature, également neutre : si tu t'en sers contre les ennemis, cet instrument est pour toi un instrument de salut; mais si tu diriges le coup contre toi-même, ce n'est pas la nature du fer, mais ton méfait qui est la cause du meurtre"[272]. Jean Chrysostome cite et développe ici un enseignement du Siracide (*οὐχ ἡ τοῦ σιδήρου φύσις, ἀλλ' ἡ σὴ παρανομία γίνεται τῆς σφαγῆς αἰτία*, *Siracide* 28,18).
De même, Romanos le Mélode engage ses auditeurs à "aiguiser" l'épée de leur langue pour la bonne cause, dans le chant de ses *kontakia* à la gloire du Christ, qui est aussi combat contre les ennemis de la foi[273]. Cette injonction s'inscrit ainsi dans les mots de l'ange aux trois Hébreux dans la fournaise: "Comme je refrène la flamme, déliez votre langue. Comme j'émousse ce qui flambe, affilez ce qui chante" (*Ὡς χαλινῶ τὴν φλόγα, στομώσατε τὴν γλῶσσαν. / ὡς ἀμαυρῶ τὴν φλέγουσαν, ἀκονᾶτε τὴν ψάλλουσαν*, H.I, h.8, str.23, l.5-6).

---

[270] Jacques de Saroug, *3^e Homélie sur la Création*, v.206-207, 213-216; Alwan (K.), op.cit., p.44.
[271] De même le bois de la Croix peut être pensé en association avec l'image de l'épée par plusieurs canaux : d'une part, la prédiction du vieux Syméon à laVierge, selon laquelle "un glaive [lui] transpercera le coeur" (*Luc* 2, 35) au moment de la Croix par la douleur d'y voir son fils mourir ainsi; d'autre part, *via* l'intime relation de la Croix à l'Arbre de Vie d'Eden, un rapprochement avec l'épée flamboyante du Chérubin posté pour garder le paradis depuis la Chute d'Adam.
[272] *Μέση γὰρ ἔστηκεν ἡ γλῶσσα. Τῆς δὲ πρὸς ἑκάτερα χρήσεως σὺ κύριος εἶ. Οὕτω καὶ τὸ ξίφος κεῖται μέσον. κἂν μὲν κατὰ τῶν πολεμίων ξρήσῃ, σωτήριόν σοι τὸ ὄργανον γέγονεν. ἂν δὲ κατὰ σαυτοῦ τὴν πληγὴν ὠθήσῃς, οὐχ ἡ τοῦ σιδήρου φύσις, ἀλλ' ἡ σὴ παρανομία γίνεται τῆς σφαγῆς αἰτία*; Jean Chrysostome, *1^ère Catéchèse Baptismale*, I, 18, l.7-13; Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses Baptismales*; Piédagnel (A.), Sources Chrétiennes n°366, Paris, Cerf, 1990, p.148-150.
[273] Cf. H.III, h.22, str.1-2; c'est certainement en ce sens aussi que l'épée apparaît dans l'armure que Paul donne au chrétien, comme symbole de l'Esprit et de la parole efficace de Dieu (*δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ*, Eph.6,17-l'image s'inspire sans doute d'*Esaïe* 49,2, et d'*Osée* 6,5). On la retrouve également développée chez Cyrillonas : "Notre Seigneur à ses disciples a fait prendre comme épée sa parole aiguisée, ce glaive affilé" (Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.373-376; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.328).

L'image de l'épée, apparemment propre à Jacques de Saroug[274] et, à sa suite, à Romanos le Mélode, exprime donc sur le mode symbolique les mêmes réticences et avertissements qu'Ephrem formule envers l'emploi de la raison humaine dans la recherche de Dieu : l'esprit humain doit être conscient de ses limites, et la raison ne doit pas chercher à fouiller impudemment un domaine où elle n'a aucune prise. La quête spirituelle de Dieu dépasse son champ de compétences et de validité, et elle ne fait que conduire l'homme à sa perte si elle cherche à s'y imposer en rationalisant la théologie au sein des catégories de l'esprit humain. La raison humaine est comme une épée : instrument utile pour la vie de l'homme dans son champ de réflexion quotidien, elle se révèle facteur de mort spirituelle s'il cherche à s'en servir dans un domaine qui n'est pas le sien, dans sa recherche de Dieu. Autrement dit, Dieu ne s'approche en définitive que par la révélation qu'Il donne de Lui-même en ses symboles, que seul un regard de foi éclairé par le Saint-Esprit peut discerner et comprendre. Dieu ne se cherche pas par la raison humaine, mais Il se donne à l'homme par la voie mystique faite des symboles de l'Ecriture et des sacrements de la liturgie.

[274] A notre connaissance, cette image de l'épée n'apparaît pas en effet dans le corpus éphrémien, ni ailleurs du reste, du moins pas sous cette forme.

1. Etude des termes exprimant une relation symbolique dans la pensée de Romanos le Mélode

Introduction

Centrée autour de la "pensée symbolique" de Romanos le Mélode, notre étude ne peut se passer d'un examen sémantique des différents termes utilisés par notre auteur pour désigner ce que nous appelons un lien "symbolique" entre deux éléments ou idées, c'est-à-dire, pour prendre au préalable une définition très extensive, un lien de signification par lequel le poète associe à un certain élément du récit un autre élément propre à sa pensée, qu'il s'agisse d'un élément issu d'un autre texte scripturaire ou d'un concept théologique. Avant d'en venir à l'examen des images symboliques concrètes et de la cohérence de leur organisation au sein de la pensée théologique de Romanos, cette étude sémantique nous permettra d'apprécier la diversité des termes qu'il emploie pour exprimer différents types de relations symboliques. Nous verrons ainsi que Romanos ne pense pas le lien symbolique de manière univoque, mais que celui-ci se diffracte en toute une gamme de relations sensiblement différentes, dont la variété du lexique cherche à refléter les nuances, même si les contraintes poétiques ne lui permettent pas de toujours l'appliquer avec rigueur.

1. *Σύμβολον*

Ce terme, antécédent étymologique de notre "symbole", vient certainement en premier à l'esprit du lecteur de par sa prépondérance aujourd'hui pour exprimer un lien de signification entre deux éléments, que cela soit dans le domaine de la linguistique, des mathématiques, de la psychanalyse, ou de l'informatique. Or, dans l'Antiquité, et même encore au temps de Romanos, *σύμβολον* n'avait pas encore ce sens abstrait courant qu'on lui connaît aujourd'hui; ainsi que le rappelle Chochon, prenant appui sur le dictionnaire de Bailly, "chez les Grecs, *τὸ σύμβολον* -notre symbole- désigne primitivement 'un jeton de métal coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants; ces deux parties rapprochées servaient à faire reconnaître les deux porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement'." Puis il résume : "ainsi perçu, le symbole est donc un signe de reconnaissance."[275]

[275] Chochon (B.), "Le Symbole : actualité ou permanence?", dans *Le Symbole dans la tradition chrétienne orientale et occidentale, Actes du Colloque organisé par l'Institut de Lettres et d'Histoire (Angers, 22 et 23 novembre 1984)*, Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985, p.10.

"Signe de reconnaissance", le symbole l'est manifestement chez Romanos lorsqu'il désigne en H.IV, h.39, str.5 et 9-10 le signe de la Croix tracé sur le front du fidèle au moment de son baptême, qui sert au Chérubin gardant la porte du Paradis d'indication pour reconnaître ceux qui appartiennent au Christ et sont restaurés en Lui héritiers du jardin perdu par Adam[276]. Ainsi parle le Crucifié au bon larron de *Luc* 23,43 (H.IV, h.39, str.5) :

> "Quand du paradis fut exclue la première créature, les Chérubins reçurent l'ordre d'en interdire le chemin. Mais prends ma croix sur les épaules et va ainsi dans l'Eden, en hâte. Si elle ne te voit pas apporter l'ordonnance qui est sur l'écriteau, l'épée de flamme qui monte la garde te consumera. L'inscription que voilà, fixée à ma croix, prends-la avec toi, larron, marche vers les Chérubins, et ils reconnaîtront le signe (*σύμβολον*) de la vie, ils remettront entre tes mains le pouvoir d'ouvrir et d'introduire mes amis dans le paradis."
> *Ὅτε δὲ τοῦ παραδείσου ὠθίσθη ὁ πρωτόπλαστος, / τὰ Χερουβὶμ προσετάγη φυλάττειν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ. / ἀλλὰ λάβε τὸν σταυρόν μου / ἐπὶ τῶν ὤμων, καὶ οὕτως ἔρχου ἐν Ἐδὲμ μετὰ σπουδῆς. / εἰ μὴ ἴδῃ σε ἀποφέροντα τοῦ τίτλου τὰ θεσπίσματα, / ῥομφαία*

Méditant que l'objet *symbolon*, le philosophe Jean Borella démontre combien il est lui-même symbole de la notion de symbole : "Tel est le *symbolon*, dans sa réalité physique. Ni présence pure, ni pure absence. Pure absence, il n'existerait pas et ne pourrait faire signe. Pure présence, il serait la réalité même, et tout serait déjà donné. Ces deux aspects du *symbolon* sont donc dialectiques. Dans sa réalité présente, il est habité constitutivement par une absence qu'il rend présente d'une certaine manière; faire voir ce qu'on ne voit pas, c'est-à-dire faire voir d'abord qu'il y a quelque chose qu'on ne voit pas et dont, sans lui, nous n'aurions pas conscience, voilà le rôle du *symbolon*. Mais, inversement, cette absence n'est pas la négation pure et simple de cette présence; au contraire, elle la fonde et l'accomplit, elle lui donne son sens et sa réalité, puisque la présence vestigiale et fragmentaire ne révèle sa véritable nature qu'à la condition d'être complétée, totalisée, intégrée dans la perfection de la figure invisible (...) C'est pourquoi le *symbolon* symbolise adéquatement le symbole en général, puisqu'il manifeste par son incomplétude visible, son manque physique, l'incomplétude essentielle, le manque métaphysique de toute réalité manifestée. Il nous signifie cet inachèvement et nous éveille à sa conscience. Un symbole peut nous apparaître éventuellement comme un tout achevé: une rose, une étoile, un triangle, un cercle. En réalité, dans son être symbolique, il est ouverture et appel vers l'Invisible comme à ce qui l'accomplit, l'unifie et le réalise. L'anneau du monde corporel a toujours tendance, sous nos yeux, à se clore sur lui-même et à nous enfermer en lui. Chaque symbole sacré est le lieu où l'anneau se rouvre, révèle sa brisure et nous offre délivrance de la menaçante finitude" (Borella (J.), *Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004, p.85-87).

[276] Il est intéressant de constater que Synésios de Cyrène, dans son premier hymne, témoigne de la même idée, comprenant le sceau baptismal comme un laissez-passer auprès de ceux qui gardent les portes du paradis; cependant, il n'emploie pas *σύμβολον* mais *σύνθημα* (*σύνθημα δὲ σοῖς ἀγνοῖς προπόλοις*; vers 628-629), qui est le terme désignant la formule par laquelle les initiés aux cultes à mystères païens se reconnaissent entre eux et sont admis au prochain stade de l'initiation(Cf. Burkert (W.), *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Londres, 1987, p.94ss; Turcan (R.), "Les mystères d'Eleusis : la quête du bonheur suprême", *Religions et Histoire*, n°24, janv.-fev. 2009, p.32 : "Avant de pénétrer dans le *télestérion* ou salle des initiations, le candidat devait prononcer la formule attestant qu'il était en règle (...), ce *synthèma* ou 'mot de passe'".). Il ne s'agit pas d'une véritable confession de foi portant sur une doctrine, mais plutôt de l'attestation d'avoir suivi les mêmes étapes rituelles, donc une déclaration portant sur des actes. Le *σύνθημα* est donc un mot de passe dans les cultes à mystères païens, de la même façon que le sceau de la croix chez Synésios témoigne que le fidèle est passé par le baptême. Le fait que Synésios préfère ce terme à *σύμβολον*, qui se spécialisera en contexte chrétien pour désigner la confession de foi, montre peut-être qu'il veut insister sur le signe matériel, la croix tracée sur le front du baptisé, davantage que sur l'adhésion doctrinale à la foi au Crucifié-Ressuscité. Ce mot est, du reste, assez peu utilisé en Christianisme, et se présente dans des contextes très variés pour désigner n'importe quel objet ou formule agréé en commun, sans référence particulière au signe de croix (Cf. Lampe (G.W.H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p.1331). Borella souligne aussi le caractère essentiellement plus dynamique du *σύμβολον* par rapport au *σύνθημα* : le *σύμβολον* ne désigne pas tant un élément fixe qu'un mouvement qui appelle son autre partie manquante (Cf. Borella (J.), *Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004, p.21-23).

συγκαύσει σε τῆς φλογὸς ἡ φυλάττουσα. / Τὸ πρόγραμμα δὲ τοῦτο τοῦ σταυροῦ τοῦ ἐμοῦ / βαστάζων, λῃστά, βάδιζε πρὸς τὰ Χερουβίμ, / καὶ γνωρίσει σύμβολον τὸ τῆς ζωῆς καὶ δώσει σοι ἐν χερσὶν / ἐξουσίαν τοῦ ἀνοίγειν καὶ εἰσάγειν τοὺς φίλους μου / ἐν τῷ παραδείσῳ.

A quoi le bon larron répond en racontant plus tard (H.IV, h.39, str.9-10) :

> "Je vois la patrie sainte que possédait mon ancêtre : j'ai trouvé la ronde de lumière qui ne s'engloutit pas dans les ténèbres. S'il en est ainsi au dehors, oui, grands sont les biens qu'enferme ce lieu de délices. Car l'oeil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, le coeur n'a pas connu ce que le Seigneur a préparé pour ses amis crucifiés avec lui, auxquels, moi, le premier, j'ai ouvert le chemin de vie. J'ai reçu l'insigne (*σύμβολον*) de la croix pour la sécurité de ma vie, car celui qui garde le sceau de la croix entrera dans le paradis.
> Je ne crains pas l'épée flamboyante qui monte la garde, car j'arbore le sceau de la croix, et j'ai confiance". Ainsi parlant, il s'approche du paradis, il se présente aux Chérubins et s'écrie : "O la plus fidèle des gardes, le plus sûr des porte-clés, saint au quadruple visage, Chérubin couvert d'yeux, voici le sceau du Christ que je viens vous présenter; c'est lui qui l'envoie aujourd'hui de la terre d'Israël. Examine donc toi-même l'inscription et remets-moi les anciennes possessions de mon père, celles dont il était le maître, pour sa joie, dans le paradis."

> *Πατρίδα βλέπω ἁγίαν ἣν εἶχεν ὁ προπάτωρ μου. / φωτὸς γὰρ εὗρον χορείαν τῷ σκότει μὴ ἐμπίπτουσαν. / εἰ τὰ ἔξωθεν τοιαῦτα, / μεγάλα ὄντως ὑπάρχει ἔνδον τῆς τρυφῆς τὰ ἀγαθά. / ὀφθαλμὸς γὰρ οὐχ ἑώρακεν, ἀλλὰ οὐδὲ οὖς ἤκουσε, / καρδία οὐκ ἔγνωκεν ἃ ἡτοίμασε Κύριος / τοῖς φίλοις αὐτοῦ τοῖς συσταυρουμένοις αὐτῷ, / οἷς πρῶτος ἐγὼ ἤνοιξα ζωῆς τὴν ὁδόν. / τοῦ σταυροῦ τὸ σύμβολον παρέλαβον πρὸς ἀσφάλειαν ζωῆς. / ὁ γὰρ στέργων τὴν σφραγῖδα τοῦ σταυροῦ εἰσελεύσεται / ἐν τῷ παραδείσῳ.*
> *Οὐ δειλιῶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν φυλάττουσαν. / τοῦ γὰρ σταυροῦ τὴν σφραγῖδα βαστάζω καὶ τεθάρρηκα. / Ταῦτα λέγων, προσεγγίζει / τῷ παραδείσῳ καὶ ἐμφανίζει ἑαυτὸν τοῖς Χερουβὶμ / καὶ κραυγάζει : Φύλαξ πιστότατε, κλειδοῦχε ἀσφαλέστατε, / τετράμορφε ἅγιε, Χερουβὶμ πολυόμματε, / σφραγῖδα Χριστοῦ ἦλθον ἐμφανίσαι ὑμῖν / πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ σήμερον ἐκ γῆς Ἰσραήλ. / Τὸ οὖν γράμμα σκόπησον καθ' ἑαυτὸν καὶ παράδος τὰς νομὰς / τοῦ πατρός μου τὰς ἀρχαίας, ἃς κρατῶν ἐπευφραίνετο / ἐν τῷ παραδείσῳ.*

On peut ainsi voir comment le "symbole de vie" (*σύμβολον τὸ τῆς ζωῆς*, H.IV, h.39, str.5,l.9) se précise comme désignant le "symbole de la Croix" (*τοῦ σταυροῦ τὸ σύμβολον*, H.IV, h.39, str.9,l.9), comme signe et gage donné en cette vie terrestre du don promis de la vie éternelle céleste après la mort. Le terme de "symbole" apparaît ici comme variante parallèle au terme de "sceau", présent dans l'expression *σφραγῖδα Χριστοῦ* (H.IV, h.39, str.10, l.7), plus habituelle dans ce contexte, surtout dans sa forme *τὴν σφαγῖδα τοῦ σταυροῦ*. La fin de la strophe 9 citée ci-dessus prouve d'ailleurs cette équivalence, instituant le "sceau de la Croix" (*τὴν σφραγῖδα τοῦ σταυροῦ*, l.10) comme "symbole de la Croix" (*τοῦ σταυροῦ τὸ σύμβολον*, l.9).

Il nous semble que Romanos joue sur cette équivalence, tout en prenant ainsi le terme de *σύμβολον* au plus proche de son sens étymologique : le "sceau de la croix" marque le front de ceux qui, parce qu'ils ont été crucifiés avec le Christ (*τοῖς φίλοις αὐτοῦ τοῖς συσταυρουμένοις αὐτῷ*, H.IV, h.39, str.9, .7), sont inscrits au bénéfice de son amitié, et admis auprès du Père, dans la mesure où ils deviennent par là bénéficiaires des mêmes relations d'hospitalité qui unissent le Père et le Fils. Le "sceau de la croix" assure ainsi son accueil en Paradis au fidèle, représenté par le bon larron[277], et si Romanos le désigne ici comme *σύμβολον*, c'est certainement pour souligner cette dimension invisible : le sceau de la croix est le symbole visible de la relation invisible d'amour absolu entre le Père et le Fils, dans laquelle s'inscrit le fidèle à son baptême, lorsqu'il est symboliquement[278] mis au bénéfice de l'oeuvre salvifique de la Croix du Christ. Le "symbole" est donc ici compris comme le signe concret reçu en cette vie, grâce auquel le Chérubin préposé à la porte du Paradis reconnaît les droits du fidèle à l'hospitalité divine et à l'héritage d'Adam. Romanos s'avère ici très proche du sens étymologique qui inscrit le *σύμβολον* au sein d'une relation entre deux personnes, un contrat d'hospitalité dont le gage concret peut se transmettre de proche en proche; il transpose simplement cette idée inhérente au *σύμβολον* dans une perspective spirituelle : par le baptême, le fidèle reçoit le "sceau de la Croix" qui le désigne comme "ami du Christ", par quoi il est mis au bénéfice de la même relation de communion entre le Père et le Fils. Par ailleurs, ainsi que nous le verrons plus loin, le baptême est compris comme la restauration de l'homme dans la goire d'Adam perdue par la Chute, si bien que l'on peut comprendre que le signe baptismal restaure la proximité perdue entre l'homme et Dieu : le "sceau de la Croix" est ainsi "symbole" de la relation d'amitié et d'hospitalité contractée avec Dieu.

La dernière occurrence du terme "symbole" se trouve dans les propos du Christ Ressuscité au poète en H.IV, h.45, str.19, l.3-4. Se défendant d'avoir eu besoin d'un ange pour l'aider à sortir du tombeau lors de sa résurrection, le Christ explique l'action angélique de rouler la pierre du tombeau comme ayant une visée uniquement pédagogique pour les humains aveugles aux réalités spirituelles (H.IV, h.45, str.18-19 :

[277] Cf. *infra*, réseau symbolique de l'Arbre, où nous verrons comment le bon larron, premier des sauvés et portier du Paradis, est interprété comme la récapitulation antithétique d'Adam; comme Adam représente l'humanité déchue et pécheresse, le bon larron possède aussi la dimension d'un personnage collectif, et représente symboliquement l'humanité sauvée et restaurée en Paradis.

[278] A cet endroit, Romanos suggère peut-être un jeu entre le sens paulinien symbolique d'être crucifié avec le Christ dans le baptême (Rm.6,6), et le sens littéral dans le cas de ce larron effectivement crucifié aux côtés du Christ (Cf. *Luc* 23, 32ss).

"Eh bien! pour que personne ne s'égare, je vais parler et expliquer la question qui m'est proposée par vous. La pierre ne fut pas du tout un obstacle à ma sortie, puisque tout l'univers m'obéit et m'est soumis comme à son Dieu. Tout en étant devenu chair, je suis de l'univers le créateur et le seigneur, et sur un signe de moi, déjà la mer était devenue semblable à la terre ferme; le Jourdain avait rebroussé chemin; dans le désert, des flots avaient jailli du rocher pour le peuple, et le soleil avait reculé quand on me crucifia, moi, la Vie et la Résurrection.
Moi qui d'un simple signe (*νεύματι*), aujourd'hui encore, ai rouvert tous les tombeaux et libéré les morts, jamais je n'ai eu besoin de l'ange qui a roulé la pierre. Mais apprenez maintenant mon sage artifice : c'est un symbole (*σύμβολον*) que j'ai donné ainsi, et l'enlèvement de cette pierre ôtée au sépulcre fut pour les mortels le signe (*σημεῖον*) que, en cette heure même, les portes de l'enfer s'étaient abattues, anéanties, sans plus remplir leur office dans les tombeaux comme auparavant. Voilà pourquoi, dans son vêtement éclatant, l'ange apparut alors et chanta en mon honneur un hymne de victoire, disant : 'Elle est réveillée, la Vie et la Résurrection'."
Νῦν ἵνα μηδεὶς πλανηθῇ, λέξω τε καὶ ἑρμηνεύσω τὸ παρ' ὑμῶν προβληθέν μοι. / ὁ λίθος μοι πρὸς ἔξοδον οὐδὲ ὅλως οὐκ ἐγένετο κώλυμα, / ἐπειδὴ πάντα ἐμοὶ ὥσπερ Θεῷ εἴκει τε καὶ ὑποτάσσεται. / εἰ καὶ γέγονα σάρξ, πάντων εἰμὶ ποιητής τε καὶ κύριος, / καὶ νεύματι τῷ ἐμῷ ἡ θάλασσα πρώην / ὥσπερ χέρσος ἀπεδείχθη. / ὁ Ἰορδάνης δὲ εἰς τὰ ὀπίσω ἀνέκαμψε. / νάματα δὲ ἐν ἐρήμῳ τοῖς λαοῖς πέτρα ἐπήγασε / καὶ ὁ ἥλιος ὑπεχώρησεν, ὅτε με ἐσταύρωσαν/ τὴν ζωὴν καὶ ἀνάστασιν.
Ὁ μόνῳ νεύματι καὶ νῦν πάντας τοὺς τάφους ἀνοίξας καὶ τοὺς νεκροὺς ἀπολύσας / οὐδέποτε οὐκ ἔχρῃζον τοῦ ἀγγέλου τοῦ τὸν λίθον κυλίσαντος. / ἀλλὰ νῦν μάθετέ μου τέχνην σοφήν. τοῦτο γὰρ δέδωκα σύμβολον, / καὶ σημεῖον τοῖς θνητοῖς τούτου τοῦ λίθου ἐκ τάφων ἡ ἔπαρσις, / ὡς ἐν τῇ ὥρᾳ αὐτῇ αἱ πύλαι τοῦ ᾅδου / ἀνεσπάσθησαν ἐκ μέσου, / οὐ χρηματίζουσαι ἐν τοῖς τάφοις ὡς πρότερον. / ὅθεν λαμπρᾷ τῇ ἐσθῆτι ἐκφανεὶς τότε ὁ ἄγγελος / ἐπινίκιον ὕμνον ᾖσέ μοι, λέγων ὡς ἐγήγερται / ἡ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

Quelques remarques s'imposent avant d'en venir précisément au sens que prend ici le terme *σύμβολον*. Dans son discours, le Christ Ressuscité parle avec l'autorité d'un pouvoir impérial absolu sur la Création, et c'est bien à l'image idéologique de l'Empereur[279] que Romanos emprunte l'idée que la Création obéit au moindre signe de tête du Christ (*νεύματι τῷ ἐμῷ*, str.18, l.5; *μόνῳ νεύματι*, str.19, l.1); cette toute puissance, qui fait du Christ l'égal du Créateur, est son argument principal contre une fausse compréhension, qui amènerait à croire que l'ange de la Résurrection a aidé le Christ à sortir du tombeau. On trouve une argumentation semblable chez Jacques de Saroug, qui s'appuie cependant non pas sur une assimilation du Christ au Créateur, mais sur les récits néotestamentaires des apparitions ultérieures du Ressuscité, prouvant les nouvelles capacités de son corps :

"Notre Seigneur sortit du tombeau et ensuite les anges l'ouvrirent. Ce n'était pas pour qu'il en sorte que les anges l'ouvrirent, mais ils étaient soucieux que les disciples voient qu'il n'était plus dedans. En effet, il est écrit que l'ange du Seigneur roula la pierre et qu'il s'était assis dessus.

[279] Cf. aussi, *infra*, réseau symbolique de l'Imperium.

> Si Notre Seigneur avait encore été dans le tombeau, l'ange ne se serait pas assis. Mais aussitôt après avoir roulé la pierre, il est écrit qu'il s'assit dessus (il est bien connu qu'un serviteur n'ose pas rester assis en présence de son maître) pour montrer à ceux qui venaient que Notre Seigneur était sorti du tombeau, afin qu'ils ne doutent pas de sa résurrection en trouvant le tombeau fermé et les sceaux intacts.
> Car les ressuscités ne sortent pas par les portes, mais passent à travers les substances solides. Ainsi Notre Seigneur sortit du tombeau comme il entra dans la chambre haute. Car il fallait que l'ange roulât la pierre après que les disciples, hommes et femmes, eurent commencé à arriver, parce qu'ils avaient besoin de voir l'intérieur du tombeau ainsi que l'emplacement du cadavre et les linges de l'ensevelissement, afin d'être assurés de la résurrection par toutes ces preuves." [280]

On peut relever dans ces lignes un argument en commun avec Romanos le Mélode, et lui aussi issu de l'idéologie impériale, ici plus précisément du protocole[281], qui veut qu'un général se tienne toujours debout en présence de l'Empereur; ainsi, la position assise de cet ange, compris comme l'un des généraux du Seigneur, prouve que le Christ est ressuscité et n'est plus dans le tombeau. Romanos présente la même argumentation en H.IV, h.40, str.21 :

> "Prenant à la voix de l'ange une honnête assurance, les femmes lui répondirent avec sagacité : Oui, le Seigneur est véritablement ressuscité, comme tu l'as dit. Tu nous as prouvé, par tes paroles comme par ton attitude, que le Miséricordieux est bien ressuscité : car s'il n'était pas ressucité, s'il n'était pas sorti du tombeau, tu ne te serais pas toi-même assis. Quand donc un général, en présence de l'empereur, reste-t-il assis à converser? Même si sur terre on a de tels usages, cela ne se fait pas en haut des cieux, où est le trône invisible et où siège l'Ineffable, qui offre aux hommes déchus la résurrection."
> *Λαβοῦσαι θάρσος ἄμεμπτον ἐκ τῆς φωνῆς τοῦ ἀγγέλου, / φρονίμως αἱ γυναῖκες ἀπεκρίθησαν πρὸς τοῦτον. / Ἀληθῶς ἀνεστη ὁ Κύριος, καθὼς ἔφης. / ἔδειξας ἡμῖν καὶ τῷ ῥήματι καὶ τῷ σχήματι / ὅτιπερ ἀνέστη ὁ ἐλεήμων. / εἰ μὴ γὰρ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη τῆς ταφῆς, / οὐκ ἂν αὐτὸς ἀκάθισας. / πότε γὰρ στρατηγός, τοῦ βασιλέως / παρόντος, κάθηται ἢ διαλέγεται; / Εἰ δὲ τελεῖται ἐν γῇ τὰ τοιαῦτα, / ἀλλ' ἀν ὑψίστοις οὐκ ἔστι ταῦτα, / ὅπου θρόνος ἀθέατος καὶ ἄφραστος ὁ καθήμενος, / ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν.*

Nous reviendrons plus loin sur cette imagerie empruntée à l'idéologie impériale que Romanos applique essentiellement au Christ[282], mais ce petit détour nous semblait nécessaire pour bien faire saisir la portée du passage, et l'accent ici porté sur la puissance divine du Christ, qui souligne sa différence d'avec le genre humain. Ce trait a sa pleine importance dans le sens du

[280] Jacques de Saroug, *Homélie 6 sur le dimanche de la Résurrection*, §29-31; Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986; p.643-645
[281] Il me semble ainsi que l'exemple de Jacques de Saroug peut éclairer la perplexité de Grosdidier de Matons, qui affirme à ce propos que "nous ne savons pas où Romanos a bien pu prendre [l'interprétation] qu'il nous propose." (Cf. H.IV, n.3, p.415). Nous n'avons pu trouver aucune référence normative à cet usage, qui semble être une marque implicitement acceptée de respect envers l'Empereur. Remarquons cependant, que les femmes semblent affirmer qu'un tel usage ne se fait plus sur terre, et que ce n'est qu'au ciel encore où les généraux demeurent debout devant leur empereur : Romanos déplorerait-il un certain assouplissement du protocole ici-bas ?
[282] Cf. *infra*, réseau symbolique de l'Imperium.

terme *σύμβολον*, dont il justifie ici l'emploi non comme une simple redondance de *σημεῖον*, comme nous le soulignerons plus loin. Contrairement à Grosdidier de Matons, qui considère ce terme comme compris dans son sens étymologique, dans la mesure où "le monde visible témoigne ici pour l'invisible, un ange fait symboliquement à la porte du tombeau du Christ ce que le Christ lui-même fait aux portes de l'Enfer"[283], il nous semble bien plutôt qu'un pas est franchi vers un sens plus éloigné du sens proprement étymologique, et ceci dans la mesure où du sens originel de *σύμβολον*, Romanos n'a ici gardé que la notion d'un élément visible (le tesson de poterie, l'action angélique en ce monde) signifiant quelque chose d'invisible (les relations d'hospitalité, l'action du Christ aux Enfers). Toute idée d'une relation entre deux personnes, idée centrale au sens étymologique de *σύμβολον*, est ici gommée, et le symbole n'est plus un gage concret de la relation entre deux personnes, mais un élément visible attestant l'accomplissement d'un événement invisible; l'on se rapproche ainsi davantage de l'image ephrémienne du miroir, puisqu'une réalité invisible est comprise comme se reflétant dans une réalité visible[284].

Avant de passer à l'étude de *σημεῖον*, à laquelle cette dernière occurrence nous invite, deux choses nous paraissent intéressantes à souligner : tout d'abord, le très petit nombre (3 seulement) des occurrences du terme *σύμβολον* dans l'oeuvre de Romanos, qui révèle pourtant à la lecture une pensée éminemment symbolique, dénote que ce terme n'est pas familier à notre auteur, et qu'il lui préfère largement d'autres expressions[285]; ensuite, nous avons vu que Romanos emploie *σύμβολον* dans un sens relativement proche du sens étymologique, et plutôt éloigné de ce que nous comprenons habituellement par "symbole", c'est-à-dire une image donnant à comprendre un concept.

---

[283] Cf. H.IV, n.1, p.598-599

[284] Cf. Beck (E.), "Das Bild vom Spiegel bei Ephräm", *Orientalia Christiana Periodica*, 19, 1953, p.5-24

[285] *σύμβολον* est d'ailleurs absent du Nouveau testament, et plutôt rare dans la Septante, qui n'en compte que trois occurrences : en *Osée* 4,12, le terme au pluriel est assimilé à une technique divinatoire païenne; en *Sagesse de Salomon* 2,9, on lit l'injonction à jouir de cette vie puisqu'elle est éphémère, et à laisser partout des "signes de joie" (*πανταχῇ καταλίπωμεν σύμβολα τῆς εὐφροσύνης*); enfin en *Sagesse de Salomon* 16,6, c'est le serpent d'airain élevé dans le désert contre la morsure des serpents venimeux (Cf. *Nbres* 21, 6-8) qui est qualifié de *σύμβολον σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου*. Cette dernière occurrence est intéressante en cela que ce serpent d'airain sera très tôt considéré par les Pères comme une préfiguration de la Croix, à la suite du quatrième évangile (Cf. *Jean* 3,14). Voir dans ce même terme *σύμβολον* appliqué à la Croix chez Romanos une allusion au serpent d'airain serait peut-être cependant aller un peu loin, d'autant plus qu'on ne relève aucun écho à cet épisode biblique dans ce *kontakion*.

2. *Σημεῖον* et *σημαινεῖν*

En H.IV, h.45, str.19, l.3-4, Romanos éclaire sa compréhension de *σύμβολον* par la corrélation avec *σημεῖον* : "*τοῦτο γὰρ δέδωκα σύμβολον, καὶ σημεῖον τοῖς θνητοῖς*", répond le Christ Ressuscité au poète, affirmant par là que ce qui est "symbole" à ses yeux, dont la vue englobe tous les plans de la réalité, n'est que "signe pour les mortels", puisque ceux-ci n'ont pas accès au plan de la réalité spirituelle désignée, mais peuvent seulement deviner que ce qu'ils voient se passer sous leurs yeux pointe vers quelque chose qui le dépasse mais demeure hors de leur portée. Le pronom démonstratif *τοῦτο* désigne ainsi l'ensemble du tombeau ouvert, que le Christ voit comme symbole (*σύμβολον*, attribut du complément d'objet direct) de son abolition de la puissance de la Mort, et qu'il donne aux mortels comme signe (*σημεῖον*, second attribut du complément d'objet direct) vers cet événement spirituel invisible. Certes, on pourrait considérer que le datif *τοῖς θνητοῖς* peut porter aussi bien sur *σημεῖον* que sur *σύμβολον*, que Romanos aurait effectué ici un enjambement de vers, ce qui n'est pas rare dans sa poésie, et qu'il confondrait les deux termes dans une synonymie occasionnelle, cherchant simplement à respecter les règles métriques et à remplir son vers, ce qui n'étonnerait guère tous ceux qui jugent Romanos bien médiocre poète[286]. D'une part, cependant, un tel remplissage de vers sans apport de sens serait particulièrement exceptionnel, et, d'autre part, la césure poétique de fin de vers apparaît comme renforcée par une nette séparation au niveau du fonds, dans la mesure où les propos du Christ Ressuscité s'attachent à souligner sa toute-puissance impériale en tant qu'égal du Créateur par rapport au monde humain des créatures, distinction essentielle qui invite à penser qu'une même réalité n'a pas la même consistance selon que l'on se situe d'un côté ou de l'autre du gouffre ontologique entre Dieu et les hommes. Ainsi, une telle distinction entre ce qui pour le Christ est *σύμβολον*, mais qui pour les humains n'apparaît que comme *σημεῖον*, nous semble faire particulièrement sens dans ce contexte.

Le "signe", pour Romanos, est donc un élément du réel immédiatement visible aux yeux humains, qu'ils peuvent saisir comme faisant référence à quelque chose d'invisible situé sur un autre plan, le plus souvent une réalité d'ordre spirituel, pleinement accessible à la vision divine et à portée du regard de la foi. Cette réalité spirituelle est ici la descente du Christ aux Enfers; ailleurs, c'est la grâce divine, dont le poète demande a être assuré par un signe manifeste qui dissipe ses doutes, comme la lumière de l'Epiphanie a révélé le Christ donné par Dieu (H.II, h.17, str.18, l.1-2) :

[286] Comme par exemple Grosdidier de Matons.

"J'ai chanté ton Epihanie; donne-moi un signe manifeste, purifie-moi de mes fautes cachées, car mes blessures secrètes me minent"
Ὕμνησα τὴν ἐπιφάνειάν σου. σημεῖον ποίησόν μοι ἐμφανές, καθάρισόν με τῶν κρυφίων. / τὰ γὰρ ἄδηλά μου διαφθείρει με τραύματα.

Par raccourci, le signe d'un événement spirituel suscitant une réaction affective chez ceux qui le comprennent par la foi, est tantôt pris directement comme signe de cette réaction affective; c'est le cas par exemple du tombeau ouvert en H.IV,h.40,str.17, qui suscite la joie en annonçant par lui-même la Résurrection du Christ, prémice de la Résurrection de tous : par raccourci, les femmes le nomment directement "signe de joie" (*χαρᾶς σημεῖον*, l.11), si bien que *σημεῖον* prend ici un sens proche de "signal", signification manifeste de *σημεῖον* également en H.V,h.51,str.3,l.8, à propos des trompettes angéliques dans le contexte thématique similaire de la Résurrection eschatologique. On retrouve bien sûr aussi chez Romanos un écho de la Septante, mais celui-ci se limite à l'emploi fidèle de *σημεῖον* pour qualifier l'arc-en-ciel du récit de Noé en H.I,h.2,str.18, l.11, et dans une occurrence du pluriel *σημεῖα* dans le sens de "miracles" en H.V,h.50,str.9, l.4[287].

Par la suite, nous ne distinguons pas entre les occurrences du nom *σημεῖον* et celles du verbe *σημαινεῖν* dans leurs différentes formes, car il ne nous est pas apparu que ces différences jouent un rôle dans la compréhension de Romanos, et l'exposé y gagne plus de clarté.

Dans le sens plus courant issu de la perspective du discours, on trouve chez Romanos l'application de *σημεῖον* et *σημαινεῖν* au lien immédiat entre un énoncé verbal et son contenu signifié; par exemple, en H.IV, h.42, str.15, l.4, où le poète somme les gardes du tombeau de lui expliquer ce qu'il s'est passé lors de la résurrection du Christ :

"Comment pouviez-vous ne pas savoir ce qu'était devenu votre dépôt? Donc, puisque vous savez, expliquez-vous !"
πῶς εἴχετε μὴ γνῶναι τί γεγόνει ὁ τηρούμενος; ὡς οὖν γνόντες σημάνατε.

Ou encore en H.I, h.3, str.19, l.7-8, le verbe *σημαινεῖν* est employé pour introduire d'emblée l'objet du discours que Dieu s'apprête à tenir à Abraham :

"Dieu l'appelait pour lui révéler l'avenir qui sortirait de lui..."
τοῦ Θεοῦ δὲ καλοῦντος / καὶ σημαίνοντος αὐτοῦ τὰ μέλλοντα…

[287] Cette strophe parle des actes de l'Antichrist, qui imiteront ceux de Dieu pour tromper les fidèles; il est donc particulièrement significatif que Romanos fasse ici une allusion à l'expression récurrente de la Septante pour les événements merveilleux opérés par Dieu : *σημεῖα καὶ τέρατα* (Cf. par ex., Dt.28,46; 29,3 et 34,11; Es.8,18 et 20,3; Jer.39,20-21; Ps.134,9; Sg.10, 16 et 19; Dn.4,34 et 6,27)

On s'avance déjà ici vers l'idée d'interprétation : dans ses propos, Dieu va interpréter pour Abraham le sens de ce qu'il a été amené à accomplir, sens qui n'est pas évident à saisir; par *σημαινεῖν*, il semble ainsi que le poète cherche à souligner le caractère difficile du message qui est donné à saisir : difficile parce qu'obscur dans l'attente de la révélation du Nouveau Testament comme ici dans le cas d'Abraham; difficile parce que spécieux et en définitive faux, comme en H.IV, h.43, str.16, l.3, où *σημαινεῖν* introduit l'exposé d'une doctrine théologique d'emblée dévalorisée comme hérétique; ou encore, difficile à recevoir sur le plan émotionnel, comme en H.V, h.48, str.4, l.6, où les disciples interprètent avec douleur les paroles du Christ à l'Ascension comme un adieu.

Parfois, sans discours verbal, c'est simplement un objet ou un comportement qui est considéré comme porteur de tout un message par l'emploi du verbe *σημαινεῖν*. Il en est ainsi du geste des disciples en H.IV, h.32,str.8, l.4, qui déposent leurs vêtements sur le chemin du Christ entrant à Jérusalem :

> "Tu manifestes ta force en choisissant l'indigence. Car c'est en signe de pauvreté que tu t'asseyais sur un ânon, mais par ta gloire tu ébranles Sion. Les vêtements des disciples étaient une marque d'indigence, mais à la mesure de ta puissance étaient l'hymne des enfants et l'affluence de la foule..."
> *Ἰσχὺν τὴν σὴν ἐνδείκνυσαι τὰ εὐτελῆ αἱρούμενος. / πτωχείας γὰρ εἶδος ἦν ἐν πώλῳ καθίσαι σε, / ἀλλ' ὡς ἔνδοξος σαλεύεις τὴν Σιών. / εὐτέλειαν ἐσήμαινε μαθητῶν τὰ ἱμάτια, / ἀλλ' ἦν τοῦ κράτους σου ὁ ὕμνος τῶν παίδων καὶ ἡ τοῦ ὄχλου συνδρομός…*

Clairement mis en rapport avec le propre choix par le Christ d'un ânon à travers la récurrence des termes apparentés *τὰ εὐτελῆ* (l.1) et *εὐτέλειαν* (l.4) et le parallélisme de la construction, le geste des disciples est compris comme signifiant le même message, coeur essentiel de l'Incarnation : la puissance divine du Christ se manifeste, de manière paradoxale, dans la plus grande modestie. Le comportement des disciples, qui visent à imiter le Christ, sert ici de support d'une prédication par l'exemple.

Deux occurrences en H.II, h.14,str.12 présentent aussi la Croix comme "signe" des controverses théologiques :

> "Sous l'impulsion du Christ, je te prédis que de là viendra le signe de contradiction. Ce signe sera la croix que les criminels dresseront pour le Christ. Les uns proclameront Dieu le crucifié, les autres en feront un homme, faisant s'affronter les croyances d'impiété et de piété. Certains supposeront en lui un corps céleste, d'autres un fantôme. Ceux-ci encore prétendront qu'il y a une âme, ceux-là qu'il n'y a pas d'âme dans la chair qu'a revêtue par toi[288] le seul ami des hommes."
> *Ὑπὸ Χριστοῦ ἐνεργούμενος, προμηνύω σοι / ὡς ἐντεῦθεν γενήσεται σημεῖον ἀντιλεγόμενον. / ἔσται δὲ σημεῖον ὁ σταυρὸς ὅνπερ στήσουσι / τῳ Χριστῷ οἱ*

[288] Simon s'adresse ici à la Vierge venue lui présenter le Christ nouveau-né au Temple de Jérusalem.

παράνομοι. / τὸν σταυρούμενον ἄλλοι Θεὸν μὲν κηρύξουσιν, ἄλλοι δὲ πάλιν ἄνθρωπον, / καὶ ἀσεβείας καὶ εὐσεβείας τὰ δόγματα κινοῦνται. / καὶ οὐράνιόν τινες μὲν ὑποπτεύσουσι τὸ σῶμα, / ἄλλοι φαντασίαν. ἕτεροι δὲ πάλιν ἐκ σοῦ τὴν σάρκα ἄψυχον / καὶ ἕτεροι ἔμψυχον φασὶν ὡς ἀνέλαβεν / ὁ μόνος φιλάνθρωπος.

Dans l'histoire de la théologie, l'événement de la Croix apparaît effectivement comme le point névralgique autour duquel se cristallisent le plus souvent les disputes théologiques, dans la mesure où c'est souvent dans les compréhensions différentes de la Croix qu'ils proposent que les systèmes théologiques font le mieux ressortir les différentes nuances dans leur conception de la nature de Jésus-Christ; ceci ne pouvait manquer de frapper Romanos le Mélode, surout lorsque l'on sait l'importance des questions christologiques à son époque. La Croix peut ainsi légitimement représenter pour lui l'élément représentatif de ces débats, dans la mesure où il en est le centre, le point crucial et révélateur, l'élément d'un ensemble plus vaste qui fait signe vers cet ensemble.

La compréhension du "signe" comme pointe visible d'un ensemble plus vaste hors de portée du regard humain mais obscurément saisissable par le regard de la foi, est particulièrement mise en évidence par la proximité de *σημεῖον* / *σημαινεῖν* avec *μυστήριον* en deux endroits; la colombe de Noé, qui annonce la fin du Déluge en H.I,h.2,str.17,l.7, semble comprise comme signe de la grâce de Dieu qui fait cesser sa colère à l'encontre de l'humanité, grâce qui s'accomplira de manière parfaite à travers la venue et le ministère du Christ. Ainsi, ce que la colombe "signifie en mystère", c'est l'accomplissement futur de toute l'économie du Salut.
De même, en H.I,h.3,str.23, l.7, les cornes du bouc prises dans le buisson et mises en parallèle avec les mains du Christ clouées au bois de la Croix, au sein de la lecture typologique du sacrifice d'Isaac comme préfiguration du sacrifice du Christ, sont le signe visible pointant vers le mystère de l'économie du Salut[289]. La relation entre *σημεῖον* et *μυστήριον* appert d'ailleurs également dans l'équivalence suggérée par le parallélisme *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* (H.II,h.14,str.12) / *μυστήριον ἀντιλέγεται* (H.II,h.14,str.13), suggérant encore une fois que la Croix est le signe qui condense tout le mystère de l'économie salvifique et apparaît ainsi comme la pointe visible de cette "nébuleuse"; autrement dit, le signe est un élément immédiatement visible qui pointe vers le mystère spirituel et invisible qui le dépasse, et dont il est comme la synthèse.

[289] Plus loin, nous verrons que ce mystère de l'économie du Salut se concentre dans la pensée de Romanos tantôt autour de l'Incarnation tantôt autour de la Croix, moments qui en synthétisent toute la signification.

Lecture ou interprétation "typologique" : nous n'avons pu éviter l'usage de ce mot avant d'en proposer une définition. Celle que nous donnons ici n'est destinée qu'à faciliter une première compréhension, et sera précisée par la suite, lors de l'étude de *τύπος*, terme technique de cette méthode exégétique. De manière générale, nous appelons ici "lien typologique", la relation établie entre un élément (personne, animal, objet, événement...) de l'Ancien Testament et un élément (personne, animal, objet, événement...) du Nouveau Testament, de la vie ecclésiale ou du Royaume à venir, de telle sorte que celui-là est compris comme préfiguration et annonce de celui-ci, qui en est l'accomplissement en vérité ou en plénitude.

A côté de *τύπος*, abondamment employé par Romanos comme nous le verrons, *σημεῖον* / *σημαινεῖν* apparaît aussi pour désigner une relation proprement typologique, même s'il est évidemment moins fréquent que *τύπος* en ce sens. Nous avons déjà vu son occurrence en H.I,h.3,str.23, l.7, au sein de la typologie générale Isaac/Christ; on le retrouve aussi en H.II,h.12,str.6, où plusieurs éléments de l'Ancienne Alliance sont interprétés comme signes préfigurant le Christ; enfin, en H.I,h.1,str.22, le jeûne de l'Eglise est compris comme dîme temporelle offerte à Dieu, et accomplissement du signe qu'en constituait la dîme matérielle des Hébreux prescrite par l'Ancien Testament. Dans cette dernière occurrence, la présence proche du terme *τύπος* renforce la lecture de *σημαινεῖν* dans le sens proprement typologique.

3. *Μυστήριον* et son champ lexical

L'étude de *σημεῖον* / *σημαινεῖν* a dirigé notre attention vers deux autres termes importants : *μυστήριον* et *τύπος*. Dans la mesure où le "signe" est la pointe visible qui oriente le regard vers l'ensemble du "mystère", il convient de nous interroger à présent sur ce que représente ce "mystère" dans la pensée de Romanos, et si l'emploi de ce terme, et de ceux de la même famille comme *μυστικός* et *μύστης*, peuvent comporter chez lui des allusions à la religion païenne et aux cultes à mystères de ces "Hellènes", dont le poète se moque dans son hymne sur la Pentecôte (H.V, h.49, str.16-17). Il apparaît en effet, que malgré l'interdiction officielle du paganisme par Théodose en 392, certains païens continuent toujours de pratiquer leurs rites et refusent d'adhérer au Christianisme, ainsi que le manifeste la nécessité rencontrée par les empereurs jusqu'à Justinien de rappeler maintes fois cette loi par des édits et des décrets[290]. Le

[290] Cf. Harl (K.W.), "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium", *Past and Present*, 128, 1990, p. 7-27 : "The edicts of Theodosius abolished neither sacrifices nor pagans. Each of his successors from Arcadius (395-408) to Justinian (427-565) felt obliged to re-enact the ban against sacrifices" (p.7); "In the course of the fifth and sixth centuries, Christian emperors must have grown ever more exasperated with obstinate pagans. They reissued stern laws and ordered persecutions, but many times they must have acted out of a sense of frustration and weakness. When Christian emperors failed to implement their laws against sacrifces, they were

VIe siècle compte donc encore quelques païens, essentiellement dans les cercles de professeurs, de philosophes et d'érudits, et si Justinien interdit une nouvelle fois les croyances païennes en même temps qu'il ferme l'Ecole d'Athènes en 529, les "dragonnades" effectuées sous l'Empereur Tibère (578-582) attestent de l'effort de résistance de la part des Païens[291].

3.1. *μυστήρια* chez Romanos : une allusion aux mystères païens ?

Dans la culture païenne, la référence aux cultes à mystères se fait toujours par le pluriel *μυστήρια*, jamais par le singulier *μυστήριον*, qui est propre aux Chrétiens[292].

On relève chez Romanos deux occurrences du pluriel *τὰ μυστήρια*, en H.II, h.18,str.7 et en H.III, h.28, str.12, où Romanos décrit le retour et les interrogations du fils aîné de la parabole de *Luc* 15, 11-32 :

> "Le fils aîné ne savait rien de cela, car il était par hasard allé aux champs. Mais à son retour il entend le concert, fait venir un serviteur et lui demande : Que peut-il bien se passer ? Dis-le vite. Un bruit mystérieux résonne à mes oreilles : on dirait une grande fête. Dis-moi ce qu'on fait ici. Les mystères qui me reviennent et toute la richesse du sacrifice divin, qui les distribue à d'autres en mon absence? Est-ce que celui qui m'a engendré, le Seigneur et maître des siècles, ferait de nouveaux dons?"
> *Υἱὸς ὁ πρῶτος παντελῶς ταῦτα ᾐγνόει, διότι / ἐτύγχανεν ἐκεῖνος εἰς ἀγρὸν πεπορευμένος. / ἀλλὰ ὑποστρέψας ἀκούει τῆς συμφωνίας / καὶ παῖδα ἕνα μεταπέμπεται καὶ πυνθάνεται: / Τί ἄν εἴη τοῦτο; λέγε συντόμως. / καὶ γὰρ μυστικός μοι ἦχος εἰς τὰ ὦτα κτυπεῖ / μεγάλης πανηγύρεως. / λέγε μοι τί ἐστι τοῦτο τὸ δρᾶμα. / τίς τὰ προσήκοντα ἐμοὶ μυστήρια / καὶ πάντα τὸν πλοῦτον τῆς θείας θυσίας / ἐμοῦ ἀπόντος μερίζει ἄλλοις; /μὴ ἄρα πάλιν δίδωσι / χαρίσματα ὁ γεννήσας με / ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος;*

---

acknowledging the practical limits of their power, rather than pursuing a policy calculated to appease pagan subjects. Their actions resulted largely from the corrupt and inefficient workings of their own administration." (p.25); cette dernière affirmation est tempérée par Chuvin, qui appelle à ne pas exagérer "l'inefficacité des lois romaines", même s'il est certain que le gouvernement a eu beaucoup de mal à exiger l'application immédiate et complète des lois interdisant les anciens cultes; et Chuvin de conclure : "des communautés païennes subsistent donc, localement, tout au long du Ve siècle et du VIe, réparties à travers l'Empire, d'une manière qui nous échappe le plus souvent, mais en tout cas avec un dynamisme et une vigueur intellectuelle plus grands en Orient qu'en Occident. Leurs fidèles sont exclus du pouvoir politique, administratif et militaire, mais ni des charges civiques ni de l'enseignement, et ils fournissent à la bonne société chrétienne des praticiens ès sciences 'occultes'". (Cf. Chuvin (P.), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres/ Fayard, 1990, p.18)

[291] Cf.Chuvin (P.), *op.cit.*, p.12

[292] Cf. Turcan (R.), "Les cultes à mystères : du fantasme à l'étude rationnelle", *Religions et Histoire*, n°24, janv.-fev. 2009, p.24 : "Les Grecs et les Romains parlaient non pas du mystère, mais des mystères : *mysteria*. Le mot s'appliquait d'abord spécifiquement aux mystères d'Eleusis, dans une certaine mesure aussi à ceux de Samothrace, puis ultérieurement aux mystères de Bacchus. Le singulier appartient plus précisément au vocabulaire des chrétiens, pour qui c'est le "mystère" du Dieu Vivant, longtemps caché, mais révélé par Jésus dans l'Incarnation, en vertu d'un plan de salut dont le secret est censé avoir échappé aux démons, lesquels font crucifier le Christ sans savoir qu'il rachète ainsi l'humanité. Ce singulier implique donc une théologie et une sotériologie étrangères *a priori* aux mystères antiques, tandis que le pluriel s'applique à des actes concrets accomplis par le prêtre et/ou par les mystes (les initiés aux mystères), ainsi qu'aux formules qu'ils ont à prononcer : tout un cérémonial dont nous ignorons la plus grande partie, quels que soient les mystères concernés."

Cette strophe constitue peut-être l'allusion la plus nette aux mystères païens, puisqu'il est question dans cette même strophe de musique (*τῆς συμφωνίας*), de "bruit mystérieux" (*μυστικός ἦχος*), d'action théâtrale (*τὸ δρᾶμα*) et de "sacrifice divin" (*τῆς θείας θυσίας*), autant d'éléments qui occupent une place importante dans le déroulement des mystères païens, comme le suggère par exemple Tite-Live à propos des Bacchanales[293]. Cette allusion aux Bacchanales est d'autant plus probable que le thème de l'orgie dionysiaque s'avère particulièrement présent dans un autre hymne de Romanos, l'hymne 6 sur la tentation de Joseph, où la femme de Putiphar est assimilée à une bacchante. A notre sens, Romanos joue ainsi sur le terme de *μυστήρια* sur trois niveaux différents : comme le note Grosdidier de Matons[294], le terme fait référence aux sacrements en eux-mêmes, souvent appelés *μυστήρια* à partir du IV[e] siècle[295], et surtout ici à la Sainte Cène[296], selon l'interprétation eucharistique développée par Romanos par rapport au festin donné au fils prodigue par son père dans la parabole de *Luc* 15; mais il désigne également par métonymie ce que procure le sacrement, c'est-à-dire la participation au mystère de Dieu, l'assurance du Salut; en outre, comme nous le suggérons ici, Romanos convoque également le sens païen du terme... peut-être pour inviter les adeptes du paganisme à se reconnaître dans le fils aîné de la parabole et à accepter l'invitation de Dieu au festin du Salut. En même temps, Romanos montre que contrairement

[293] Cf. Tite-Live, *Histoire Romaine*, Livre XIX

[294] Cf. n.2, p.249 : "Le poète, et l'homéliste qui lui sert de modèle, jouent sur le mot *μυστήριον* qui est à prendre à la fois au sens liturgique de "sacrement" (ici, à la fois le baptême, la pénitence, et l'eucharistie), et au sens biblique de "dessein de Dieu sur les hommes", en vue de leur Salut (*Sag*. II,22) : cette intention salvatrice, dans la pensée du fils aîné, doit être réservée au seul juste."

[295] En effet, si l'on voit apparaître très tôt dans le contexte baptismal chrétien des idées proches des principes de l'initiation païenne, tels que le secret et une certaine progression dans les révélations qui sont données, ce n'est qu'à partir du IVe siècle que les Pères grecs récupèrent à leur profit la terminologie des cultes à mystères. Ainsi Yarnold, dans son étude sur Cyrille de Jérusalem, pense que par cette récupération lexicale, les chrétiens d'alors visent essentiellement à placer leurs secrets religieux au bénéfice du prestige dont jouissent les cultes à mystères, comme l'avaient déjà fait les différentes écoles philosophiques hellénistiques, même si les mystères sont à ce moment en plein déclin dans la foi païenne (Cf. Yarnold (E.J.), "Baptism and the Pagan Mysteries in the 4th Century", *Heythrop Journal* 13, Oxford/London, 1972, p. 247-267). Bouyer explique cette récupération lexicale massive au IVe siècle par "l'afflux de convertis de fraîche date et de plus ou moins suffisante (ou insuffisante) formation [qui] a, très normalement, amené le clergé à souligner, comme tangiblement, le respect dû aux rites sacrés, en relevant leur distinction des usages simplement pratiques, de la manducation à l'hydrothérapie" (Cf. Bouyer (L.), *Mysterion : Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, p.210).

[296] Chez Jean Chrysostome, d'ailleurs, c'est la signification de la grande majorité des occurrences du terme, ainsi que le remarque de Roten, dans son ouvrage sur la mystagogie chrysostomienne : "Quand Jean Chrysostome dit "les" mystères, il s'agit le plus souvent des mystères eucharistiques, ou d'une façon générale, lorsque le contexte ne permet pas de trancher, des mystères du salut manifestés dans le Christ". (Cf. Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91), Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.84 ; Roten ne relève que quatre occurrences en lien avec les mystères païens.)

aux mystères païens qui doivent être tenus secrets et ne sont accessibles qu'aux seuls initiés[297], la participation aux mystères chrétiens est ouverte à tous, à l'invitation de Dieu lui-même.

C'est à un jeu semblable, nous semble-t-il, que Romanos se livre en plaçant *μυστήρια* dans la bouche de Marie en H.II, h.18,str.7, l.3; dans la 6e strophe de cet hymne consacré aux noces de Cana (*Jean* 2, 1-11), le poète se fait le héraut des interrogations de son audience devant l'assurance de la Vierge demandant un miracle à son fils avant que celui-ci ait ouvertement manifesté sa divinité pour la première fois (cf. *Jean* 2, 11); à quoi il fait répondre la Vierge elle-même aux strophes 7 à 9, incluant véritablement ses auditeurs dans le récit biblique en en faisant le propre auditoire de la Vierge, à laquelle il prête cet appel (H.II, h.18, str.7, l.1-4 :

> "Ecoutez, amis, dit-elle, instruisez-vous et sachez les mystères. J'ai vu mon fils accomplir des miracles avant même ce miracle là..."
> *Ἀκούσατε, φησίν, ὦ φίλοι, / συνετίσθητε πάντες καὶ γνῶτε μυστήρια. / Εἶδον τὸν υἱόν μου ἤδη θαυματουργοῦντα / καὶ πρὸ τούτου τοῦ θαύματος.*

Et Marie de révéler ensuite (str.7-9) ce qu'elle est la seule à savoir et qui a déjà manifesté antérieurement la divinité de Jésus, c'est-à-dire les événements extraordinaires entourant sa conception, sa naissance et son enfance[298]. Marie ajoute ainsi son témoignage à celui du miracle de son fils pour convaincre son entourage de sa gloire divine. Ici encore, Romanos renverse la doctrine du secret attaché aux *μυστήρια* païens en montrant comment les *μυστήρια* chrétiens sont accessibles à tous, la Vierge elle-même invitant à les connaître par une révélation ouverte. Mais que désigne ici le terme de *μυστήρια* exactement ? Nous avons vu qu'en contexte chrétien, à partir du IVe siècle, le pluriel *τὰ μυστήρια* fait habituellement référence aux sacrements. Cependant, s'il est certain qu'une allusion eucharistique parcourt cet hymne par l'analogie entre le vin de la Cène et le vin donné en abondance lors du miracle de Cana, il ne peut s'agir de ce sens sacramentel ici, dans la mesure où il n'est aucunement fait allusion aux sacrements dans les paroles de la Vierge. Il nous semble bien plutôt, que la Vierge désigne les éléments qu'elle va révéler par *μυστήρια* non seulement parce qu'ils sont jusqu'ici cachés et connus d'elle seule car ils touchent à sa vie intime, mais aussi surtout parce que ces éléments font partie intégrante du *μυστήριον* chrétien, dans la mesure où ils

[297] La discipline de l'arcane est au coeur des mystères païens, si bien que l'on pense qu'elle est à l'origine même du terme *μυστήριον*, comme l'explique Chantraine, qui fait dériver *μυστήριον* de la racine *μύω* désignant l'action de "se fermer", notamment en parlant des lèvres ou des yeux; "on en a conclu que le *μύστης* est proprement celui qui ferme les yeux... [ou] celui qui ne répète rien, qui tient les lèvres closes". (Cf. Chantraine (P.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1999 (réédition), p.727)

[298] Dans les *Questions de Barthélémy*, les révélations que Marie peut faire sur la conception et la naissance du Christ sont considérées comme particulièrement puissantes, et risquent même de bouleverser complètement la Création (*Questions de Barthélémy*, ch.2; Kaestli (J.-D.), et Cherix (P.), *L'Evangile de Barthélémy (d'après deux écrits apocryphes)*, Brepols, 1993, p.106-113).

manifestent la merveille de l'Incarnation, point de départ de l'accomplissement de toute l'économie salvifique. La Vierge joue ainsi avec ce terme de *μυστήρια* sur deux niveaux de sens : le sens païen relatif aux secrets des cultes à mystères, et le sens chrétien d'éléments touchant au mystère du plan de salut divin.

Toujours dans ce rapport aux cultes à mystères païens, on relève chez Romanos la récupération de termes bien spécifiques à ce domaine, comme *ἱεροφάντης*, épithète atttribuée à l'évangéliste Luc en H.V,h.49,str.3, l.2 : "hiérophante", Luc l'est en effet, puisqu'il dévoile le mystère de l'économie salvifique à travers son récit de la vie du Christ et de la première Eglise. On trouve aussi deux fois le terme *πρύτανις* appliqué à Dieu "gouverneur et créateur de l'univers" (*ὁ τῶν ὅλων πρύτανις καὶ κτίστης Θεός*, H.III, h.28, str.14, l.6), "chef des anges" (*Τῷ τῶν ἀγγέλων πρύτανι*, H.V, h.49, str.5, l.6); dans cette seconde occurrence, qui a trait à l'envoi de l'Esprit Saint lors de la Pentecôte, la personne de Dieu est totalement confondue avec celle du Christ (H.V, h.49, str.6, l.), pour mieux souligner l'idée que l'Esprit procède bien du Père et du Fils, et qu'il est Dieu lui-même (H.V, h.49, str.7, l.1) descendant par sa propre volonté en union avec l'ensemble de la Trinité (H.V, h.49, str.6, l.4-5).

Le terme de *μύστης* est cependant nettement plus fréquent (9 occurrences), et vient désigner ceux qui suivent Jésus, qu'il s'agisse de la foule (H.III,h.23,str.11,l.2) ou plus généralement du groupe restreint des disciples proches (H.IV,h.34,str.5,l.3; H.IV,h.40,str.6, l.6; H.V,h.47,str.14,l.4; H.V,h.47,str.22,l.1; H.V,h.48,str.2,l.8; H.V,H.49,str.8,l.2). La double occurrence en H.V,h.47,str.22, l.1-2 est particulièrement intéressante, en cela que Romanos met dans la bouche du Christ Ressuscité envoyant ses disciples vers la mission universelle, une justification de ce titre de "mystes" :

> "Mes mystes, mes amis, mes frères – car je vous appelle mystes et non plus serviteurs, mes fils et mes cohéritiers-, flambeaux de la terre entière et rayons éclatants du soleil que je suis, fidèles porte-clés de mes trésors, dépositaires des dons qu'en son retour Adam reçoit de moi, colonnes de mon eglise que j'ai rapportées de la mer, moi qui seul connais le fond des coeurs!"
> *Μύσται μου, φίλοι καὶ ἀδελφοί μου / - μύστας γὰρ ὑμᾶς λέγω, οὐχὶ δούλους λοιπόν, / υἱοὺς καὶ συγκληρονόμους μου –, / φωστῆρες τῆς οἰκουμένης ὅλης / καὶ ἐμοῦ τοῦ ἡλίου φαιδραὶ ἀκτῖνες, / τῶν θησαυρῶν τῶν ἐμῶν οἱ πιστοὶ κλειδοφύλακες, / μεσῖται τῶν δωρουμένων παρ' ἐμοῦ τῷ Αδὰμ ὑποστρέφοντι, / οἱ στῦλοι τῆς ἐκκλησίας μου οὓς ἐγὼ ἐκ θαλάσσης ἀνήγαγον/ ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.*

En appelant les disciples "mystes", Romanos feint ainsi de s'autoriser du Christ Lui-même, qui reconnaît par ce titre que ses disciples ont une connaissance légitime du mystère révélé en Lui, qu'Il les appelle maintenant à proclamer au monde. Ce passage sonne comme un écho à la parole de Jésus en *Jean* 15,15; ainsi, le Christ appelle ses disciples "mystes" à la fois parce

qu'il leur a révélé les secrets de son Père, mais aussi parce qu'ils sont appelés à devenir participants de son dessein de Salut en annonçant son message au monde par la prédication. On peut voir avec quel art Romanos récupère ici une terminologie païenne en l'orientant selon le sens chrétien du "mystère". En même temps, on remarquera que ce nom trace un lien intrinsèque du "mystère" aux disciples, tout comme les autres images que Romanos leur applique dans la strophe : comme c'est du mystère seul que ces homme tirent leur titre de "mystes", c'est du soleil seul que les rayons tirent leur lumière, c'est du maître des trésors que les porte-clefs tirent leur dignité... Tous ces éléments ne sont rien par eux-mêmes, mais tirent leur entière valeur d'un autre. Romanos souligne ainsi que les disciples ont le fondement de leur identité et le sens de leur existence en Christ lui-même, point central du mystère de l'économie salvifique et de la proclamation évangélique.

3.2. La notion de *μυστήριον* chez Romanos

Nous avons vu que si le pluriel *τὰ μυστήρια* appartient principalement au domaine des cultes à mystères païens, le singulier *μυστήριον* devient spécifique à la théologie chrétienne, où il désigne, et ce dès le Nouveau Testament, le plan divin de Salut du monde, connu de Dieu seul mais annoncé aux prophètes, dont l'accomplissement commence avec la venue de Jésus-Christ[299]. Le *μυστήριον*, comme l'explique Böhlig[300], c'est l' *ἀλήθεια* de l'accomplissement du plan de Dieu, accomplissement encore caché et obscur aux yeux humains, mais annoncé aux prophètes et révélé en Christ[301]. Le contenu de ce *μυστήριον*, c'est donc l'économie du salut,

[299] Contrairement à une influence de la pensée hellénistique liée aux mystères, il semble aujourd'hui établi que Paul, qui est l'auteur néotestamentaire attestant du plus grand nombre d'occurrences du terme, doit sa conception du *μυστήριον* bien davantage à son héritage juif. En effet, ainsi que le souligne Wiens, les cultes à mystères n'atteignent leur apogée qu'au 2nd siècle, dans le creuset de l'Empire romain effectuant la synthèse de grands cultes orientaux, et ce n'est donc qu'à partir de là que leur vocabulaire peut influencer les mentalités; or, à cette date, la majeure partie des épitres pauliniennes sont déjà écrites; d'autre part, Paul n'emploie que trois fois le pluriel *τὰ μυστήρια* (en I Co 4,1; 13,2; 14,2), et n'évoque jamais la notion de secret, si essentielle aux mystères païens (Cf. Wiens (Devon H), "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment", dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.Principat , vol. 23/2, (Berlin, New-York: De Gruyter, 1980); Cf. aussi, Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005; p.70ss)
Tous s'accordent ainsi à l'avis de Xavier Léon-Dufour : "dans l'AT (*Daniel, Sagesse*) et la littérature apocryphe (*Hénok, Qoumran*), les secrets divins concernent le dessein éternel de salut; ce qui est souligné, ce n'est pas l'aspect impénétrable à la raison, mais celui de révélation; de même, dans le NT, le terme, ordinairement relié à un verbe de révélation ou d'annonce, n'a rien de commun avec les cultes à mystères des Grecs ni les religions orientales" (Cf. Cf. Léon-Dufour (X.), "mystère", *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996 (1ère ed. 1975); p.389-390)

[300] Böhlig (A.), "Mysterion und Wahrheit : ein Beitrag zur Theologie und Religiongeschichte des Neuen Testaments," dans *Mysterion und Wahrheit*, Ashgate. (Leiden: Brill, 1968), p.3-40

[301] Comme nous le verrons plus loin, dans l'étude de la typologie, les Pères de l'Eglise en général distinguent trois stades dans l'Ecriture : le temps des figures et des ombres (Ancien Testament), le temps de l'accomplissement en vérité (révélation en Christ), et le temps de l'accomplissement en plénitude (attente eschatologique). Cette tripartition est particulièrement explicite, par exemple, chez Méthode d'Olympe, comme

par laquelle Dieu se fait homme et l'homme devient dieu; il englobe donc deux mouvements : celui, descendant, de la *kénose* de Dieu à travers l'Incarnation et la Passion du Christ, et celui, ascendant, de la *théopoièsis* ou *théosis*[302] de l'homme, sa divinisation par l'union progressive à Dieu à travers une vie de foi. Ce *μυστήριον* est une réalité cachée qui ne peut être connue que par le regard de la foi; il est paradoxal, dans la mesure où l'initiative appartient ici à Dieu, qui va à la rencontre de l'homme selon les moyens qu'il choisit Lui-même, "au-delà de toute compréhension et de toute attente humaine"[303], si bien que l'homme ne peut répondre que par la foi puique sa raison est infiniment dépasée. C'est à cette dimension paradoxale du *μυστήριον*, coeur de la foi chrétienne, qu'il faut sans doute rattacher la prédilection significative de Romanos le Mélode pour les tournures et les expressions elles-mêmes paradoxales.

C'est par leur rapport à ce *μυστήριον* de la foi chrétienne qu'ils rappellent, célèbrent et accomplissent, que les sacrements, et surtout l'eucharistie, prennent peu à peu le nom de *μυστήρια* au IVe siècle, même si Romanos, à la suite de Jean-Chrysostome[304], évite d'appeler *μυστήρια* les espèces eucharistiques en elles-mêmes. C'est que, ici encore, "la communion véritable aux mystères se fait dans la foi", comme l'écrit Philippe de Roten[305], et n'est pas donnée dans les espèces elles-mêmes : c'est le regard de la foi qui transfigure les éléments du rite eucharistique en autant de points de communion et de participation au *μυστήριον*.

Le regard de la foi, indispensable à la reconnaissance et à la participation au *μυστήριον* par le sacrement eucharistique, apparaît comme un élément central dans la pensée de Romanos, comme il en est également chez Ephrem, qui compare la foi à la lumière, indipensable à la vision. Nous y reviendrons dans l'exposé du symbolisme de l'oeil et de la lumière, symbolisme essentiel par ailleurs dans le champ de la typologie. Notons que le docteur syrien, qui à bien des égards apparaît comme une influence puissante sur l'oeuvre de Romanos, se révèle très proche de ses contemporains de langue grecque, en privilègiant pour le

---

l'indique Musurillo dans son introduction : "Partout chez Méthode, dans sa mise en scène comme dans sa doctrine, nous décelons trois niveaux du discours, selon une vue doctrinale héritée d'Irénée et d'Origène : l'ombre, l'image et la réalité. La Loi ancienne était la période de l'ombre; la vie de l'Eglise dans l'histoire est l'image; et la réalité, qui n'existe qu'en Dieu, sera révélée à la fin des temps, commençant avec la marche triomphale du Millénaire du Repos" (Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963, p.15).

[302] Dans la doctrine de la "déification" ou "divinisation" de l'homme, en effet, un tournant important est abordé au début du VIe siècle par l'oeuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui assure la prédominance du terme *θέωσις* sur celui de *θεοποίησις*; ses théories seront reprises, développées, organisées et perfectionnées par Maxime le Confesseur, dont la réflexion théologique signe l'aboutissement de cette doctrine. (Cf. Dalmais (I.-H.), "Divinisation", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.III, fasc.18-19, Beauchesne, Paris, 1954, col.1385-1389). Nous y reviendrons.

[303] Cf. Roten, op.cit., p.80

[304] Cf. Roten, op.cit., p.90

[305] Cf. Roten, op.cit., p.90

symbolisme eucharistique le terme de *râza*[306], équivalent syriaque de *μυστήριον*, par rapport à *tûpsa*, équivalent syriaque de *τύπος*. Ainsi l'établit Bou Mansour, qui, à l'inverse de ses prédécessurs, refuse de considérer ces termes comme interchangeables[307]. Nous y reviendrons dans l'étude de *τύπος* et des rapports étroits entre interprétation typologique de l'Ecriture et *μυστήριον* de l'économie du Salut.

Caché, paradoxal, incompréhensible sans la foi, tel est également le *μυστήριον* chez Romanos le Mélode, dont la pensée en ce domaine s'accorde tout à fait avec la tradition patristique de son temps. Comme Jean Chrysostome ou Ephrem, Romanos comprend sous le terme de *μυστήριον* l'ensemble du dessein divin qui procure le salut à l'humanité[308]. Le projet divin a été annoncé à travers certains éléments de l'Ancien Testament, comme par exemple la colombe de Noé, qui annonce déjà la miséricorde de Dieu et le don de la Résurrection en Christ, par le biais d'une lecture typologique qui assimile l'arche à un tombeau (H.I, h.2, str.17, l.4-8) :

> "Celui-ci [Noé], après sept jours d'attente[309], la renvoie; elle revient vers le soir avec un rameau d'olivier dans le bec, qui annonçait mystérieusement au bienheureux la miséricorde de Dieu. Alors Noé sort aussitôt de la tombe..."
> *ὅς ἐπισχὼν ἡμέρας ἑπτὰ ἐξαποστέλλει / ταύτην, καὶ ἐπανῆλθε πρὸς ἑσπέραν σχεδὸν, / κατέχουσα κάρφος ἐν στόματι τῆς ἐλαίας, / Θεοῦ σημαῖνον τῷ πανολβίῳ τὴν εὐσπλαγχνίαν ἐν μυστηρίῳ. / Εὐθὺς οὖν ἐξελήλυθε Νῶε ἀπὸ τοῦ μνήματος…*

Ailleurs, c'est tout le destin de Jonas qui reflète par avance la miséricorde divine (H.I,*Hymne de Ninive*,str.17, l.3-6) :

> "Comme jadis tu as eu pitié des Ninivites et jugé Jonas digne de tes mystères, de même aujourd'hui, affranchis du jugement ceux qui te chantent; et à moi, pour salaire de ma parole, accorde le pardon..."
> *ὥς ποτε Νινευήτας ᾠκτείρησας καὶ τῶν μυστηρίων σου / Ἰωνᾶν κατηξίωσας, / οὕτω νῦν ψοὺς ὑμνοῦντάς σε λύτρωσαι τῆς κρίσεως, / καὶ ἐμοὶ μισθὸν τοῦ λόγου δὸς τὴν ἄφεσιν…*

---

[306] Cf. Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, (Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16), Kaslik (Liban), 1988, p.33

[307] Cf. Bou MAnsour, op.cit., p.26-35

[308] Il est d'ailleurs manifeste que les occurrences de *μυστήριον* se concentrent dans les hymnes réguliers de la liturgie dominicale où l'Eglise célèbre le grand mystère du Salut; à partir de *l'Hymne 51*, Grosdidier de Matons a regroupé dans son édition les hymnes dits 'de circonstance', c'est-à-dire moins étroitement liés au culte, ce qui explique certainement l'absence en eux de termes liés au mystère, et peut-être même celle aussi de termes liés au type, puisque comme nous le verrons, ces termes sont reliés à l'interprétation de l'Ecriture, dont la lecture se fait aussi le dimanche au culte.

[309] Le symbolisme baptismal est particulièrement présent et significatif dans cet hymne, le Déluge étant généralement compris dans la tradition patristique comme sa préfiguration vétérotestamentaire principale; sans doute ce détail, fidèlement repris de Gen.8,10, est-il compris à la lumière de la théologie du baptême comme une référence aux sept jours de la Création, comme le suggère la comparaison avec Adam à la fin de cette même strophe; tout ceci pour signifier que Noé devient un homme nouveau, qu'il est recréé par le baptême du Déluge, conformément à la théologie paulinienne relative au baptême.

Ici, bien qu'elle sonne comme un écho direct à l'appellation des baptisés par Jean Chrysostome comme "ceux qui ont été jugés dignes des mystères" ("*οἱ καταξιωθέντες τῶν μυστηρίων*"[310]), l'expression "*τῶν μυστηρίων σου Ἰωνᾶν κατηξίωσας*" ne fait sans doute pas allusion aux sacrements, auxquels ont été admis les baptisés à l'inverse des catéchumènes, mais au plan salvifique de Dieu, dont les événements de la vie de Jonas figurent des reflets.
Le rapport d'équivalence entre le *μυστήριον* et l'économie salvifique accomplie en Jésus-Christ est particulièrement évident à travers deux occurrences chez Romanos :
- en H.IV,h.43,str.1, l.1, le poète parle au Christ du "mystère de [s]on économie" (*τὸ μυστήριον τῆς σῆς οἰκονομίας, ὦ σωτὴρ ἡμῶν*), et le fait qu'il s'adresse à Lui en tant que "Sauveur" rend manifeste la référence au Salut obtenu par la Croix ;
- en H.V,h.50,str.2, l.7, Romanos s'interroge sur l'aspect incompréhensible de ce mystère, qui fait que tout en étant sur Terre en Christ pendant son ministère, Dieu était aussi au Ciel; ainsi, face au problème de l'ubiquité de la divinité du Christ, le poète s'écrie : "inexplicable est ton mystère, mon Sauveur" (*Ἀνερμήνευτον σού ἐστι τὸ μυστήριον, σωτήρ μου*), reliant encore une fois le *μυστήριον* au Salut.

Comme ici, cette économie de Salut est saisie tantôt comme un ensemble général indistinct (cf. aussi H.IV,h.34,str.5,l.5), tantôt comme toute entière contenue en ces deux moments névralgiques que sont pour Romanos l'Incarnation[311] et la Passion[312]; ainsi, comme exemples de la première polarisation du *μυστήριον* sur l'Incarnation, nous pouvons nous reporter à H.II, h.13, str.2, l.3, qui rapporte comme Joseph "s'interrogeait devant le mystère du roi nouveau-né"[313], et plus loin dans ce même hymne, à H.II, h.13, str.16, l.1-2, qui chante combien "grand, divin, pieux est le mystère du Père qui s'est, par la Vierge, manifesté au monde"[314]; Romanos souligne souvent l'incompréhensibilité de l'Incarnation pour la raison humaine, comme en H.II, h.20, str.2, où l'impasse du discours humain pour expliquer l'ubiquité de la divinité à la fois sur terre en Christ et au ciel en Dieu, l'aporie de la pensée devant le paradoxe salvateur sont particulièrement mis en relief :

> "Le Maître et l'auteur du temps est descendu dans le monde au temps marqué, le Créateur est venu parmi les siens, volontairement, pour nous sauver. Celui qui avait formé Adam est devenu Adam, d'une ineffable manière (*ἀῤῥήτως*), et ce mystère

[310] Cf. Roten, op.cit. p.349
[311] Cf. H.II,h.13,str.2,16 et 25; H.II,h.20,str.2; H.IV,h.43,str.14
[312] Cf. H.I,h.3,str.16 et 23; H.II,h.14,str.13
[313] *ἠπόρει τὸ μυστήριον τοῦ τεχθέντος βασιλέως* : l'usage du verbe *ἠπόρει* traduit bien l'impasse de la raison humaine devant la merveille de l'Incarnation que seule la foi peut saisir.
[314] *Μέγα τοῦ Πατρὸς πεφανέρωται ἐκ κόρης, / θεῖον, εὐσεβὲς καὶ μυστήριον τῷ κόσμῳ.*

dépasse la parole et l'intelligence (*καὶ τὸ μυστήριον ὑπάρχει ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν*) : oui, le Verbe s'est fait chair, sans subir de changement, et il est demeuré Verbe, -ce qu'il était déjà, étant inséparable du Père-, en habitant mystérieusement (*ἀπορρήτως*) parmi nous, lui qui est le père des siècles. Car il n'a pas eu honte même de la nature déchue des hommes, cet ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché."
Ὁ τοῦ χρόνου δεσπότης τε καὶ κτίστης κατὰ χρόνου κατῆλθεν ἐν κόσμῳ / ὁ ποιητὴς ἐγένετο ἐν τοῖς ἰδίοις θελήσας σῶσαι ἡμᾶς. / τὸν Ἀδὰμ ὁ πλαστουργήσας Ἀδὰμ ἐγένετο ἀρρήτως,/ καὶ τὸ μυστήριον ὑπάρχει ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν. / Καὶ γὰρ σὰρξ ἐγεννήθη ἀτρέπτως ὁ Λόγος / καὶ μεμένηκε Λόγος, ὅπερ προυπῆρχε τοῦ πατρὸς ἀχώριστος, / σκηνώσας ἀπορρήτως ἐν ἡμῖν ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων. / οὐδὲ γὰρ ἐπησχύνθη οὗτος καταπεσοῦσαν / τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμάρτητος.

Les adverbes dont se sert ici Romanos sont les mêmes que ceux qu'emploie abondamment Jean Chrysostome pour traduire ce que Philippe de Roten appelle le "frisson sacré" transmis dans la célébration de l'eucharistie, terminologie qu'il faut sans doute rapprocher de "la tiédeur accrue des chrétiens mal évangélisés auxquels Jean Chysostome doit s'adresser. A l'indifférence (*ῥᾳθυμία*) de la grande partie de ses auditeurs, Jean Chrysostome ne répond pas seulement en renvoyant l'homme à ses responsabilités (la vertu, l'effort personnel) ou en évoquant l'éventualité de la géhenne, il y répond aussi par l'usage important qu'il fait de cette terminologie du frisson."[315] Si Jean Chrysostome associe très fréquemment des adjectifs tels que *ἀπόρρητον* et *φρικτόν* aux *μυστήρια* eucharistiques, il n'en est rien chez Romanos, pour lequel ces adjectifs semblent certes en lien particulier avec la divinité, ses secrets et ses merveilles, mais sans référence spécifique à l'Eucharistie; on les rencontre bien davantage en rapport avec l'Incarnation, comme nous l'avons vu pour *ἀ(πο)ρρήτως* en H.II, h.20, str.2, ou comme on le voit pour *φρικτόν* en H.II, h.9, str.2, l.8, où l'ange Gabriel s'étonne comment le Dieu terrible dans sa gloire divine peut vouloir se rendre visible aux yeux humains (*ἄνω φρικτός, καὶ κάτω πῶς ὁρατός*; *Πάντως ὡς βούλεται*). De même en H.II, h.13, str.25 :

"Indicible, terrible est le mystère du Verbe, pour tous, gens de la terre, et même pour les armées de feu : car, sans que les puissances incorporelles l'aient su, il se montre Dieu sous l'aspect d'un homme. Mais comment est-il venu? Cela, personne ne le sait. Disons donc : 'Beni sois-tu, notre Dieu nouveau-né, gloire à toi'."
Ἄφραστον, φρικτὸν τὸ μυστήριον τοῦ Λόγου / πᾶσι, γηγενεῖς, καὶ στρατεύμασι πυρίνοις. / λαθὼν γὰρ ἀσωμάτων τὰς δυνάμεις σεσάρκωται, /φαίνεται Θεὸς ἐνανθρωπήσας. πῶς δὲ προῆλθεν, λανθάνει πάντας. / διὸ εἴπωμεν : *Εὐλογημένος ὁ τεχθεὶς Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.*

Plus généralement, chez Romanos, l'adjectif *φρικτός* dénote l'effroi humain et qualifie des éléments ou des événements où se manifeste particulièrement la puissance divine; cet effroi se colore davantage de craine lorsqu'il s'agit du trône du Jugement Dernier redouté par l'homme

[315] Cf. Roten, op.cit., p.124

pécheur, comme en H.II, h.9, str.13, l.8, H.III, h.27 app., str.4, l.7 et H.V, h.55, str.3, l.2, ou d'émerveillement devant les miracles, comme en H.I, h.8, str.28, l.8, H.II, h.18, str.16, l.1, H.V, h.49, str.10, l.9 et H.V, h.49, str.14, l.1, et notamment pour les deux pôles décisifs de l'économie de salut (*μυστήριον*), c'est-à-dire l'Incarnation du Verbe, comme par exemple la strophe citée ci-dessus[316], et la Résurrection, comme en H.IV, h.41, str.18, l.5. Parfois, en fonction de la focalisation choisie par Romanos, on observe un jeu sur les deux nuances à la fois : ainsi, le spectacle de la résurrection de Lazare en H.III, h.26, str.13 apparaît comme d'autant plus "terrifiant" (*τεράστια*, *φρικτά*) pour l'Enfer et la Mort, dont cet événement annonce déjà la chute avec la future résurrection du Christ, "terrifiant miracle" (*τὸ φρικτὸν θαῦμα*, H.IV, h.45, str.5, l.8). C'est que l'Incarnation et la Résurrection, comme les miracles, constituent par excellence les événements incompréhensibles de la révélation de la présence divine dans le monde humain, et témoignent de ce que Dieu lui-même a franchi le gouffre ontologique qui le sépare des humains, comme les Chérubins et Séraphins habitent des domaines sacrés et interdits aux mortels (cf. H.IV, h.39, str.13, l.8). De manière significative, ce sont aussi plus directement les paroles du Christ révélant lui-même sa divinité qui suscitent l'effroi de son interlocuteur, en l'occurrence Jean-Baptiste, lors de la première apparition publique du Christ qu'est l'Epiphanie (cf. H.II, h.16, str.12, l.1 et str.14, l.1). Il semble cependant que le plus terrifiant soit bien pour l'homme ce qu'il ne comprend pas, et qui l'amène à conclure au surgissement de la divinité dans sa réalité; cette idée est particulièrement explicite aux deux endroits où Romanos use du comparatif *φρικτότερον* :

- en H.I, h.8, str.25, l.6, où la capacité de l'ange à changer de forme fait comprendre aux trois martyrs qu'il ne s'agit pas de n'importe quel être céleste, mais du Christ annoncé[317] ;
- en H.V, h.49, str.9, l.3, où le miracle incompréhensible de la descente des langues de feu de la Pentecôte paraît bien plus effrayant aux apôtres qu'une catastrophe compréhensible :

[316] Cf. aussi, H.II, h.9, str.5, l.4 et H.II, h.13, str.28, l.4.

[317] Il est intéressant de constater la présence d'un personnage aux capacités semblables dans un texte apocalyptique byzantin à peu près contemporain de Romanos le Mélode, où il apparaît comme une figure eschatologique plutôt énigmatique. Ce texte, que l'on retrouve dans plusieurs manuscrits à partir du XIe s., a été édité par Paul Alexander dans *The Oracle of Ballbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, (Dumbarton Oaks Studies, X), Washington, 1967 : le philologue suggère que ce texte a certainement été écrit entre 502 et 506 à Héliopolis au Liban (p.47), et souligne que la Sibylle, traditionnellement liée au Capitole de Rome où sont conservés les *Livres sibyllins*, est assise comme ses prédécesseurs païens sur le rocher du Capitole, où l'auteur a cependant transposé les oliviers du Mont des Oliviers de Jérusalem, pour représenter la Sibylle dans la même attitude que le Christ annonçant les signes de sa parousie dans ce que l'on a appelé l'"apocalypse synoptique" (p.68ss); c'est parmi ses prédictions, qui sont un véritable pot-pourri de croyances orthodoxes et hérétiques, que l'on trouve l'évocation de la figure eschatologique d'un empereur qui change de forme (p.20, l.191 : *ἄλλος βασιλεὺς μορφὴν ἔχων ἠλλοιωμένην*); celui-ci ne se confond ni avec l'Antichrist, également évoqué, ni avec le Christ lui-même, qui apparaît plus tard.

"Les sages, croyant que l'étage tout entier allait s'écrouler sous le souffle, fermèrent les yeux de crainte. Et voici qu'il arriva quelque chose de plus effrayant encore, et à leur première crainte les prodiges en se succédant ajoutèrent une seconde épouvante..."
Νομίσαντες οἱ σοφοὶ ὅλον τὸ ὑπερῷον χαοῦσθαι ἐκ τῆς πνοῆς, / συνέστειλαν ἐν φόβῳ τὰ ὄμματα πάντες. / Καὶ ἰδοὺ γέγονεν ἕτερον φρικτότερον, / καὶ τῷ πρώτῳ φόβῳ δεύτερον τρόμον ἐπήγαγε / τὰ ἐπάλληλα θαύματα...

L'adjectif *ἀπόρρητον*, et surtout l'adverbe dérivé *ἀπορρήτως*, est pour sa part encore davantage relié au pôle de l'Incarnation; en effet, mis à part deux endroits où il traduit le caractère secret d'une attitude[318], et une occurrence où il est substantivé pour désigner les révélations secrètes de l'Apocalypse de Jean[319], on le trouve trois fois en lien avec les événements de l'Incarnation, qu'ils soient pris dans l'ensemble comme "miracles indicibles" (*τῶν θαυμάτων ἀπορρήτων*, H.II, h.14, str.13, l.6), ou que la focalisation soit précisément braquée sur l'événement le plus incompréhensible et lié au problème des deux natures, l'engendrement du Verbe par le Père, ainsi que c'est le cas[320] en H.II, h.14, str.8, l.1-6 :

"Tu es grand et glorieux, toi qu'a engendré mystérieusement le Très-Haut, fils très saint de Marie. Je déclare que tu es un, visible et invisible, fini et infini. selon la nature, je te conçois et je te crois fils éternel de Dieu, mais aussi je te confesse, au-delà de la nature, comme fils de la Vierge..."
Μέγας ὑπάρχεις καὶ ἔνδοξος ὃν ἐγέννησεν / ἀπορρήτως ὁ ὕψιστος, υἱὲ Μαρίας πανάγιε. / Ἕνα γάρ σε λέγω ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, / χωρητὸν καὶ ἀχώρητον. / κατὰ φύσιν Θεοῦ υἱὸν προαιώνιον καὶ νοῶ καὶ πιστεύω σε. / ὁμολογῶ δὲ καὶ ὑπὲρ φύσιν υἱόν σε τῆς παρθένου.

Ainsi, si les adjectifs *φρικτόν* et *ἀπόρρητον*[321] viennent parfois sous la plume de Romanos, pour, le poète ne les utilise pas de préférence dans un contexte sacramentel, comme le fait Jean Chrysostome, mais davantage en lien avec l'événement suprême, puissant et incompréhensible de l'amour de Dieu pour l'humanité, l'Incarnation du Verbe en Christ.

Second point névralgique de l'économie de salut, la Passion en concentre aussi à l'occasion toute la portée significative, au point de constituer elle aussi tout le *μυστήριον*; ainsi en deux

[318] Cf. H.II, h.10, str.4, l.1 et H.III, h.22, str.22, l.4
[319] Cf. H.V, h.50, str.5, l.1
[320] Cf. aussi, H.II, h.20, str.2, l.7 évoqué précédemment.
[321] Il est intéressant de constater que ces adjectifs appartenaient aussi au vocabulaire habituel des cultes à mystères païens, ce qui complète la récupération lexicale opérée par les Pères chrétiens à partir du IVe s. (Cf. "Two adjectives, *aporrheta* ("forbidden") and *arrheta* ("unspeakable"), seem to be nearly interchangeable in this usage, hinting at a basic problem inherent in the "secret" of mysteries : a mystery must not be betrayed, but it cannot really be betrayed because told in public it would appear insignificant; thus violations of the secrecy that dit occur did no harm to the institutions, but protection of the secrecy greatly added to the prestige of the most sacred cults."; Burkert (W.), *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Londres, 1987; p.9)

endroits de l'hymne sur Abraham, où le récit de la ligature d'Isaac est lu comme une préfiguration du sacrifice salvateur du Christ :

- H.I, h.3, str.23, où Dieu fait à Abraham une véritable leçon d'interprétation typologique :

> "De même que ton Isaac a porté le bois sur les épaules, de même les épaules de mon fils porteront la croix. La grandeur de ton amour t'a montré même l'avenir. Regarde maintenant le bélier attaché au bois : en regardant par où il est retenu, tu dois comprendre le mystère. C'est par les cornes qu'il est entravé; les cornes signifient les mains de mon fils. Immole-le-moi, et je te garde ton fils, car je donne tout bien et je sauve vos âmes."
> *Οὕτως δ' ὡς ἐβάσταξε ξύλα τοῖς ὤμοις ὁ σὸς Ἰσαάκ, / ἐπ' ὤμων φέρει ὁ ἐμὸς υἱὸς τὸν σταυρόν. / ὁ πόθος ὁ πολύς σοι ἔδειξε καὶ τὰ μέλλοντα./ Βλέψον ἄρτι καὶ κριὸν τὸν ἐν ξύλῳ./ πόθεν κρατεῖται βλέπων καταμάνθανε τὸ μυστήριον. / τοῖς κέρασιν τοῦτον τὰ δεσμὰ περιέχει,/ τὰ κέρατα χεῖρας τοῦ υἱοῦ μου σημαίνει. / καὶ σφάξον μοι, καὶ σὸν υἱὸν φυλάττω σοι, / ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.*

- en H.I, h.3, str.16, l.3, le poète appelle son auditoire à comprendre par la foi ces événements comme préfiguration de la Passion, où s'accomplit le dessein divin de salut : *ἐνθαῦτα πᾶς πιστὸς νοείτω μοι τὸ μυστήριον.*

Dans cet hymne sur Gen.22, une certaine ambigüité est consciemment entretenue par le refus de Romanos de choisir entre deux interprétations typologiques en concurrence, la première voyant en Isaac le représentant de l'humanité destinée à périr mais sauvée par la mort du bouc-Christ envoyé par Dieu, et la seconde considérant qu'Isaac représente le Christ destiné au sacrifice par son Père mais échappant à la mort par la Résurrection.

Enfin, en H.II, h.14, str.13, l.1, la référence à la Croix, point culminant de la Passion et ultime abaissement de la divinité dans l'Incarnation, se fait particulièrement claire lorsque le vieux Syméon dit à Marie :

> "Ce mystère sera l'objet d'une telle contradiction que dans ton esprit naîtra l'incertitude. Oui, quand tu verras cloué à la croix ton propre fils, Immaculée, au souvenir des paroles que l'ange t'avait dites, et de la conception divine, et des miracles indicibles, sur le moment tu douteras. L'hésitation où te plongera la douleur sera en toi comme une épée; mais ensuite, il enverra une prompte guérison à ton coeur, et à tes disciples une paix inébranlable, lui, le seul ami des hommes."
> *Τοσοῦτον δὲ τὸ μυστήριον ἀντιλέγεται / ὅτι ἐν διανοίᾳ σου γενήσεται ἀμφισβήτησις. / Καὶ γὰρ ὅταν ἴδῃς τῷ σταυρῷ προσηλούμενον / τὸν υἱόν σου, ἀμώμητε, / μεμνημένη τῶν λόγων ὧν εἶπεν ὁ ἄγγελος καὶ τῆς θείας συλλήψεως / καὶ τῶν θαυμάτων τῶν ἀπορρήτων, ἀμφιβαλεῖς εὐθέως. / ὡς ῥομφαία δέ σοι ἔσται ἡ διάκρισις τοῦ πάθους. / ἀλλὰ μετὰ ταῦτα ἴασιν ταχεῖαν ἐκπέμψει τῇ καρδίᾳ σου / καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἰρήνην ἀήττητον / ὁ μόνος φιλάνθρωπος.*

Si l'Incarnation et la Passion constituent ainsi les deux pôles de l'économie de salut, qui est proprement le *μυστήριον* au coeur de la foi chrétienne, d'autres événements du destin de Jésus-Christ dépassent les capacités de compréhension humaine et manifestent l'Incarnation de la

divinité en lui; c'est particulièrement le cas des miracles, et notamment de la multiplication des pains, que l'aporie rationnelle du poète érige au rang de "mystère" (H.III, h.24, str.21) :

> "Aucun esprit (Νοῦς) d'homme ne peut du tout concevoir (*λογίσασθαι*) ce miracle : comment les pains visibles se sont-ils succédés invisiblement ? Où leur croissance inexplicable (*ἄφραστος*) s'est-elle accomplie, aux mains des disciples ou sur les tables? Ne connaissant pas (*οὐκ εἰδὼς*) le comment de ce spectacle ineffable (*ἀρρήτου*), je me tais (*σιωπῶ*) sur le miracle, mais la foi (*πίστει*) me garde dans le droit chemin, car avec mon esprit (*τὸν νοῦν*) je ne peux atteindre le fond du mystère, en voyant maintenant douze paniers remplis de morceaux, comme le sait le seul pain céleste d'immortalité."
> Νοῦς *οὐ δύναται ἀνθρώπων οὐδεὶς τὸ θαῦμα ὅλως λογίσασθαι, / πῶς οἱ ἄρτοι οἱ ὁρατοὶ ἐπέρρεον ἀοράτως. / ἡ αὔξησις δὲ ἡ τούτων ἡ ἄφραστος ποῦ ἐνήργει, / ἐν τοῖς μαθηταῖς ἆρα ἢ ἐν ταῖς τραπέζαις; / τὸν τρόπον οὐκ εἰδὼς, τοῦ ἀρρήτου θεάματος, / τὸ θαῦμα σιωπῶ, πίστει δὲ διορθοῦμαι, / τὸν νοῦν μὴ ἐφικνούμενος πρὸς βάθος μυστηρίου, / δώδεκα βλέπων ἄρτι κοφίνους / πληρωθέντας κλασμάτων, ὡς οἶδεν ὁ μόνος / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος.*

L'opposant à l'esprit rationnel humain, dont l'incapacité à comprendre le miracle réduit l'homme au silence, Romanos souligne la vertu de la foi, par laquelle il peut accepter sans être scandalisé ce qui le dépasse, et demeurer dans la contemplation de ce que seul comprend Dieu. Le miracle est ainsi "mystère" à deux niveaux : d'une part, parce qu'il comporte une part cachée irréductible à la raison humaine, et, d'autre part, parce qu'en lui se manifeste la présence de Dieu, le *μυστήριον* du Christ qui se donne pour l'humanité.

Par ailleurs, en évoquant ici le Christ comme "pain céleste d'immortalité" (*ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος*), le poète fait-il allusion aussi au second mouvement du *μυστήριον*, à savoir non plus la *kénose* de l'Incarnation, mais la *théosis*, la divinisation de l'homme par les sacrements, et notamment l'Eucharistie ? Cela est fort probable. D'autres indices invitent en effet à penser que Romanos partage bien des traits de la doctrine de la *θέωσις* qu'élabore à cette époque le pseudo-Denys l'Aréopagite, et qui sera plus tard développée et synthétisée par Maxime le Confesseur. Remarquons cependant qu'on ne trouve chez Romanos aucune occurrence de *θέωσις*, ni d'ailleurs de *θεοποίησις*[322]. De même, Romanos n'use pas du champ lexical de l'initiation (*τελετή*), contrairement à Jean Chrysostome qui ne s'en prive pas dans le domaine baptismal, et surtout au pseudo-Denys l'Aréopagite, qui dénomme l'Eucharistie comme la suprême initiation par l'expression *τελετῶν τελετή*[323].

Examinons pour l'heure l'occurrence de *μυστήριον* en H.III,h.26,str.6, l.10 :

---

[322] Du champs lexical de *θεοποίησις*, on ne relève que l'emploi de l'adjectif *θεοποίας* par rapport aux vertus prétendues du fruit de l'arbre de la connaissance en H.I, h.1, str.15, l.7, et du verbe *θεοποιεῖς* dans le contexte d'une discussion théologique avec les Ariens en H.IV, h.43, str.14, l.7. Nous y reviendrons.

[323] *Hiérarchie Ecclésiastique*, 3, 424C; Cf. Russell (N.), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, p.251

> "Qui peut mourir, en effet, s'il aime le Christ? Comment celui qui le mange peut-il succomber? Il a dans son âme le mystère comme un phylactère. Même s'il pourrit, il ressuscitera donc, il se lèvera en disant : Tu es la vie et la résurrection".
> *Τίς γὰρ θνήσκει τὸν Χριστὸν στέργων; / Πῶς δὲ πίπτει ὁ ἐσθίων αὐτόν; / Τὸ μυστήριον φυλακτήριον / ἔχει ἐν τῇ ψυχῇ*[324]*. ἐὰν οὖν καὶ φθαρῇ, ἀναστήσεται, / στήσεται λέγων : Σὺ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.*

Par l'allusion à l'acte de manger le Christ, *αὐτόν* renvoyant à *τὸν Χριστὸν*, il semble bien que *μυστήριον* désigne le pain eucharistique en lui-même, fragment du "pain céleste d'immortalité" comme se dit être le Christ en Jn VI, 58 :

> "C'est ici le pain descendu du ciel. Il n'est pas comme celui qu'ont mangé vos pères : ils sont morts. Celui qui mange ce pain vivra éternellement."

Cependant, désigner ainsi par *μυστήριον* le pain eucharistique en lui-même, dans sa matérialité, serait d'une part bien exceptionnel chez Romanos, et d'autre part en opposition à son insistance sur la dimension essentielle de la foi, par laquelle le pain devient "mystique", c'est-à-dire porteur du "mystère", comme nous y reviendrons plus loin. Par ailleurs, on comprend mal comment un élément matériel ingéré par le corps pourrait demeurer dans l'âme (*ἔχει ἐν τῇ ψυχῇ*) comme une protection spirituelle (*φυλακτήριον*). Ainsi, il faut supposer que Romanos s'exprime ici par raccourci, et que ce n'est pas tant le pain eucharistique en lui-même que Romanos désigne ainsi par *μυστήριον*, mais bien plutôt, par métonymie, la participation spirituelle au corps ressuscité du Christ que celui-ci permet par la foi, et par laquelle le fidèle est gardé de la corruption en vue de la Résurrection. Dans la communion eucharistique, sous le regard de la foi, c'est une partie du corps donné et ressuscité du Christ que le fidèle ingère, par laquelle son corps est spiritualisé par la foi et participe lui-même à la résurrection. Par une vie de foi, une vie "mystique" d'ascèse, de prière et de participation aux sacrements, le fidèle peut ainsi véritablement spiritualiser son corps et acquérir l'immortalité[325].

---

[324] Grosdidier de Matons (*Hymnes III*, n.3, p.163) lit dans l'emploi de l'adjectif *φυλακτήριον* une allusion à l'engouement des Byzantins pour les phylactères et les amulettes, contre lesquels se sont dressés plusieurs évèques: si l'on suit son interprétation, on peut ainsi penser que Romanos a de même pris à coeur de montrer à ses paroissiens que le seul phylactère véritable et efficace est spirituel et réside dans le sacrement chrétien.

[325] Balaï décrit cette transfiguration et spiritualisation du corps par l'ascèse à travers la métaphore de l'oiseau à la fin de son premier hymne à Acace (§90), avec une nette référence à l'imagerie de l'Esprit Saint (Cf. Landersdorfer (P.S.), *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien, und Jakob von Sarug*, Bibliothek der Kirchenväter, t.6, Münich, 1912; p.25 : "Und als sich dein Leib die Sitten deines Geistes gewöhnt hatte, weil ihm dessen Nahrung gefiehl, so verwandelte er sich und wurde selbst geistig, um seine Nahrung nicht zu verlieren. Und er erwarb sich gute Werke als Flügel, um zugleich mit der Seele hinwegzufliegen und nach dem Lichte Edens zu gelangen.")

Pour finir, nous voudrions évoquer une dernière occurrence de *μυστήριον*, particulièrement intéressante en ceci qu'elle synthétise en elle-même les différentes dimensions que nous avons développées, c'est celle de H.II,h.17,str.14 :

> "Grand mystère pour les chrétiens : rien en toi n'est sans témoignage. De toutes parts tu as des garants, tu es confirmé par toute Ecriture inspirée. Tous te rendent témoignage, la loi et les prophètes, mais surtout les pères de chaque génération. Nous avons trouvé en toi le sel qui assaisonne pour les croyants une nourriture qu'il rend incorruptible, et dont nous mangerons pour ne plus mourir; tu assaisonnas pour Isaac un plat comme il aimait en manger, et il bénissait son enfant, figurant par ses bénédictions celui qui est apparu et a tout illuminé."
> *Μέγα μυστήριον χριστιανοῖς. οὐδὲν ἀμάρτυρόν ἐστιν ἐν σοι. ἐκ πάντων ἔχεις βεβαιώσεις. / ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συνίστασαι. / πάντες σοι μαρτυροῦσι, νόμος καὶ οἱ προφῆται,/ οἱ πατέρες δὲ μάλιστα / ἑκάστης γενεᾶς. σὺ τὸ ἅλας εὑρέθης, / ἀρτύων τοῖς πιστοῖς ἀδιάφθορον βρῶμα, / οὗ φαγόντες οὐ μὴ ἀποθάνωμεν. / ἤρτησας ἔδεσμα τῷ Ἰσαὰκ ὥσπερ ἐφίλει φαγεῖν, / καὶ εὐλόγει τὸ τέκνον ἐντυπῶν ταῖς ε ὐλογίαις / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

Il s'agit d'un hymne sur l'Epiphanie, donc consacré à l'événement initial du ministère de Jésus, son baptême au Jourdain, par lequel est révélé d'emblée qu'il est le Messie envoyé par le Père: nous sommes donc ici proches du pôle de l'Incarnation. Dans cette strophe est partiuclièrement soulignée l'importance de la foi en Christ, Lumière du monde qui "est apparu[e] et a tout illuminé", par laquelle les chrétiens (*χριστιανοῖς*) ouvrent les yeux autant sur le *μυστήριον* préfiguré dans l'Ancien Testament, "l'Ecriture inspirée" représentée ici par le Pentateuque, les prophètes et la Genèse des patriarches, que sur la valeur spirituelle du pain eucharistique, ce "sel qui assaisonne pour les croyants une nourriture qu'il rend incorruptible, et dont [ils] mangent pour ne plus mourir" : l'interprétation typologique[326] découvre ainsi le *μυστήριον* du plan divin de salut auquel la communion eucharistique fait spirituellement participer. Autrement dit, par le regard de la foi en Christ, toute l'Ecriture s'illumine en révélation du mystère de salut et le pain eucharistique devient sel, élément conservateur dont les vertus transfigurent au goût toute chair et lui confèrent l'incorruptibilité. Ainsi, Romanos relie intrinsèquement la célébration du sacrement eucharistique à l'interprétation chrétienne des Ecritures, dans la perspective d'une vie de foi, d'une vie "mystique"[327].

---

[326] explicitement soulignée par le verbe *ἐντυπῶν*; Cf. infra

[327] Bouyer souligne que le mystère au sens chrétien est premièrement lié à l'interprétation des Ecritures, qui a justement pour tâche d'en dégager la révélation du mystère, c'est-à-dire l'Evangile; ce n'est que par glissements et extensions de sens successifs, que le terme de "mystère" va peu à peu désigner la participation à ce mystère à travers les rites chrétiens, qui transmettent justement ce mystère de l'Evangile et offrent au fidèle l'union avec son Dieu. Ainsi, "ce qui est 'mystique', pour les Pères, dans la pratique des sacrements chrétiens, étroitement liée comme elle est à la méditation spécifiquement chrétienne des Ecritures, laquelle y conduit, c'est déjà cette transformation de tout l'être et donc l'expérience qu'elle engage."(Cf. Bouyer, op.cit., p.219)
C'est au IV^{e} siècle aussi, parallèlement à cette évolution notionnelle, que se développe le monachisme, avec lequel l'ascèse passe du statut de préparation au martyre à celui de substitut au martyre, avec la fin des

3.3. Le sens de Μυστικός chez Romanos

Nous avons vu que, comme Jean Chysostome, Romanos évite d'appeler *τὰ μυστήρια* les espèces eucharistiques en elles-mêmes, puisque ce n'est que le regard de la foi qui voit en elle un lien avec le *μυστήριον* qu'elles ne possèdent pas dans leur simple matérialité. C'est pour cette raison que Jean Chrysostome préfère le terme de *σύμβολα* pour désigner tout ce qui constitue seulement la face visible et matérielle des mystères, et donc, en l'occurrence, le pain et le vin de l'eucharistie[328]. On ne trouve pas cet usage chez Romanos, où les occurrences de *σύμβολον / σύμβολα* sont rares, comme on l'a vu.

Dans son usage de *μυστικός*, en revanche, Romanos est très proche de ce dernier; en effet, selon la remarque de Philippe de Roten, chez Jean Chrysostome, "l'adjectif 'mystique' se réfère généralement à des réalités sensibles à tous mais qui prennent un sens nouveau auquel n'accède que celui qui a la foi. Il qualifie des réalités qui sans lui auraient un sens banal : table, nourriture, repas, ou même sacrifice. Il implique principalement une relation de connaissance, alors que les adjectifs du frisson impliquent une relation plus 'émotive', et plus vitale aux mêmes réalités de foi qui sont perçues en tant qu'elles font frissonner, en tant que le croyant se laisse 'saisir' dans toute sa personne par le mystère de Dieu, qui prend l'initiative de saisir."[329].

"Table, nourriture, repas, ou même sacrifice" énumère ainsi le chercheur, autant d'éléments qui se réfèrent au rite eucharistique, et indiquent explicitement le contexte dans lequel se trouve la majeure partie des occurences de l'adjectif *μυστικός* chez Jean Chrysostome; or, il en est de même chez Romanos le Mélode, puisque, sur les six occurrences de ce terme que l'on relève dans ses hymnes, plus de la moitié sont en rapport avec le repas eucharistique[330], ce qui témoigne de la parenté étroite de *μυστικός* avec le *μυστήριον* particulièrement célébré dans le sacrement de l'Eucharistie.

---

persécutions consécutive à l'avènement de Constantin. Bouyer y distingue un élément important, en reconnaissant que "c'est à l'occasion de la réflexion théologique suscitée par l'intégration du mouvement monastique à la vie de l'Eglise, avec le sens rénové de toute la vie chrétienne qu'il devait promouvoir, que le mot "mystique" (*μυστικός*) va décidément y connaître une troisième application : celle qui en fera le qualificatif de l'expérience chrétienne pleinement développée, spécialement de l'expérience d'une prière saturant toute la vie du chrétien de sa foi. Sera donc dite "mystique" en ce sens l'expérience d'une vie illuminée par la méditation chrétienne des Ecritures et nourrie des sacrements chrétiens dans l'Eglise."(Cf. Bouyer, op.cit., p.222)
S'amorce ainsi un développement proprement chrétien du vocabulaire de la mystique, que Denys l'Aréopagite contribuera beaucoup à vulgariser au début du VIe siècle.

[328] Cf. Roten, op.cit., p.91 : "Tandis que le mystère désigne à la fois les réalités spirituelles invisibles et les réalités sensibles à travers lesquelles les réalités invisibles se manifestent, le symbole désigne une réalité senseible qui renvoie à une autre réalité que lui-même, le plus souvent spirituelle."

[329] Cf. Roten, op.cit., p.126

[330] Cf. H.III,h.24,str.3; H.III,h.28, pro.2 et str.12; H.IV,h.33,str.3

En H.III,h.28,pro.2, l.1, on trouve ainsi l'expression "table mystique" (au génitif *τῆς μυστικῆς τραπέζης*) pour désigner l'autel où est partagé le sacrement, une expression courante chez Jean Chrysostome, comme nous l'avons vu, et présente aussi chez Grégoire de Nazianze[331]. Nous avons déjà évoqué la seconde occurrence de *μυστικός* à la strophe 12 de cet hymne, qui conserve peut-être une allusion aux mystères païens. En H.III,h.24,str.3, l.2 au sein d'un parallèle explicite entre les pains multipliés par Jésus et le pain reçu dans l'Eucharistie, ce dernier est décrit comme le "pain mystique" duquel on s'approche (*ὡς τῷ ἄρτῳ τῷ μυστικῷ προθύμως προσιόντες*, l.2), par lequel on participe au corps du Christ dans la foi (*τοῦ σώματος Χριστοῦ… ἐν πίστει τῇ αὐτοῦ ἅπαντες μετασχόντες*, l.5-6) et duquel on espère l'immortalité en "une vie semblable à celle des anges" (*ἰσάγγελον ἐλπίζομεν ἐκ τούτων πολιτείαν*, l.7); ainsi, avec cette idée explicite du corps du Christ comme "pain céleste d'immortalité" (*ἔστι γὰρ ὄντως τοῦ πεπονθότος / Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ τὸ πανάγιον σώμα / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος*, l.8-10) est développée l'allusion présente dans le récit de la résurrection de Lazare, en H.III, h.26, str.6, l.10, du pain eucharistique reçu dans la foi comme phylactère d'immortalité[332]. En H.IV,h.33,str.3, l.2, enfin, Romanos célèbre la générosité du Christ, qui n'a pas refusé à Judas la participation à la première Cène et l'a "nourri d'un aliment mystique" (*καὶ μυστικῇ βρώσει ἐξέθρεψας*).

Les deux autres occurrences concernent l'Incarnation et la Passion, moments clefs du *μυστήριον*; ainsi en H.II,h.13,str.21,l.2, le Christ est appelé "fruit mystique" de la Vierge (*τόκος μυστικός*) : il est possible que par l'allusion conjointe au détail biblique de la crèche, Romanos relie implicitement cette appellation au thème évoqué précédemment, à savoir le corps du Christ lui-même comme aliment mystique, véritable "pain céleste d'immortalité" pour les hommes. En H.IV,h.43,str.10,l.6, l'adjectif *μυστικός* vient qualifier le rideau du Temple, qui se déchire lors de la mort du Christ[333]; cette désignation du rideau du Temple comme "*καταπέτασμα μυστικόν*" veut suggérer que celui-ci possède une dimension particulière aux yeux de la foi, et que sa déchirure doit ainsi se comprendre au niveau symbolique. L'interprétation que Romanos donne à ce détail biblique est cependant loin d'être explicite : faut-il le mettre sur le même plan que "l'entaille d'épouvante" qui fend les rochers au vers précédent (*φόβου ἐκτομὴ πέτρας εὐθέως διέρρηξε*, l.5), et comprendre que, comme les pierres témoignent de l'horreur de toute la Création devant le sacrilège de la mise à mort du

[331] Cf.,par ex., *Oratio 40,* PG 36, col 404A et "Autobiographie", vers 1884, p.133 dans Saint Grégoire de Nazianze, *Oeuvres Poétiques : Poèmes personnels II, 1, 1-11,* Bernardi (J.), Les Belles Lettres, Paris, 2004
[332] Cf. supra
[333] Cf. *Matth.* 27,51 (et //); il est à noter que c'est le seul endroit où Grosdidier de Matons traduit *μυστικός* par "mystérieux", ce qui est, à notre sens, une erreur.

Créateur en Christ, le Temple lui-même, en son lieu le plus sacré du Saint des Saints, désavoue le meurtre impie commis par le "peuple des infidèles" (*τῶν ἀπίστων ὁ δῆμος*, l.7) ? Romanos insisterait ainsi sur l'aveuglement des Juifs, qui ne comprennent pas le message de leur propre Dieu; ou bien, s'agit-il ici d'une vague réminiscence de l'interprétation qu'Ephrem donne à cet événement, quand il raconte dans son *6ème Hymne sur les Azymes*, que les symboles vivaient tous dans le Temple en attendant leur accomplissement en vérité, et qu'en voyant venir la Vérité en Christ, ils déchirent le voile et courent à lui [334]; en d'autres termes, avec l'accomplissement en vérité de l'économie salvifique en Christ, le sens des prophéties de l'ancienne Alliance qui l'annonçaient est révélé en pleine lumière : l'obscurité de l'Ecriture est dissipée, le voile des symboles par lequel cette révélation était occultée et inaccessible à une appréhension directe, est déchiré, comme le rideau du Temple, qui cachait Dieu aux yeux du monde. Ainsi pris comme image du côté obscur du symbole lui-même, le rideau du Temple peut être dit "mystique", dans la mesure où il voilait jusqu'à présent le "mystère" de la révélation de Dieu, maintenant accompli en Christ.
Pour finir, signalons encore la seule attestation de l'adverbe *μυστικῶς* en H.III,h.27,str.4,l.4, qui souligne ici la profonde unité de la méthode pédagogique du Christ et de celle de Dieu : comme le Créateur, Christ révèle la vérité à l'avance mais de manière cachée, afin de susciter l'effort de recherche humain (*μυστικῶς τούτους προεκδιδάσκων, ὅτι πάντα γινώσκει ὡς κτίστης πάντων*).

Comme il désigne l'économie de Salut déjà annoncée en prophétie dans l'Ancien Testament, le *μυστήριον* est en lien étroit avec le domaine de l'interprétation typologique, dont il constitue le coeur. Ainsi peut s'expliquer la confusion dont nous semble être victime Grosdidier de Matons, quand il a recourt au mot *μυστήριον* pour expliquer l'emploi du terme "énigme" (*τὸ αἴνιγμα*) en relation avec la proclamation de Jean-Baptiste en H.II,h.17,str.13,l.1 selon laquelle Jésus-Christ est l'agneau qui porte le péché du monde : "énigme n'a pas ici le sens de 'mystère impénétrable', mais celui de 'allégorie'; le mot équivaut à peu près à *μυστήριον*" écrit-

[334] "Car toutes les figures dedans le Saint des saints demeuraient, attendant qu'il les accomplît toutes. / Les symboles le virent, Lui, l'Agneau véritable, et, déchirant le voile, sortirent à son devant. / Tous sur lui tout entier sont fondés et assis, car tous en son entier en tout lieu le publient. / C'est en lui que s'achèvent symboles et figures, comme il l'a garanti : 'Voilà. Tout est fini'." (Ephrem de Nisibe, 6ème Hymne sur les Azymes, str.11-14; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.85-86). Cf. aussi, commentaire de Beck (E.), "Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm", *Oriens Christianus*, 42, 1958, p.31. Jacques de Saroug adapte une interprétation symbolique similaire au voile de Moïse (*7ème Homélie sur la Fin du Monde*, v.205ss; - Jacques de Saroug, *Homélies sur la Fin du Monde*, Isebaert-Cauuet (I.), *"Les Pères dans la Foi"*, Migne, Paris, 2005, p.172).

il en note[335]. Or, ainsi que nous l'avons vu, *μυστήριον* s'applique essentiellement aux événements de l'économie de Salut, et très rarement, pour ne pas dire jamais, à un élément particulier, personne, animal ou chose, comme un agneau. C'est en revanche le cas de *τύπος* , par lequel, comme nous allons le voir, un élément de l'Ecriture est considéré comme annonçant une réalité accomplie par le Christ ou promise dans les temps eschatologiques. Le mot "énigme"(*τὸ αἴνιγμα*), par lequel l'image scripturaire de l'agneau pascal est rapportée au Christ dans sa Passion, est donc ici bien davantage à rapprocher de *τύπος* et du domaine de l'interprétation typologique de l'Ecriture, ainsi que le comprend Romanos.

D'autre part, le terme *αἴνιγμα,* assez exceptionnel chez notre poète puisque l'on n'en compte que cinq occurrences[336], paraît être de signification très large, et désigne aussi bien les prophéties de l'Ancien Testament, récits jusqu'alors obscurs que la venue du Christ vient mettre en lumière (H.II, h.17, str.4, l.5; H.II, h.10, str.5, l.6), que les paraboles néo-testamentaires, "sages énigmes" (H.II, h.19, str.12, l.1) que le Christ appelle à prêcher et expliquer (H.V, h.47,str.23, l.3). Ainsi, chez Romanos, *τὸ αἴνιγμα* désigne tout type de récits dont l'obscurité nécessite explications et éclaircissements, mais ne se confond ni avec *μυστήριον* ni avec *τύπος*, auxquels Romanos s'attache à donner un sens plus précis. Par ailleurs, *τὸ αἴνιγμα* n'est certainement pas l'équivalent de "allégorie", comme le suggère Grosdidier de Matons, puisque ce terme est absent de la poésie de Romanos, qui, s'il en est peut-être familier, ne semble pas adhérer à cette méthode herméneutique.

Grosdidier de Matons, du reste, confond encore *μυστήριον* et *τύπος* dans sa note suivante[337], où il discute de la désignation de l'Agneau-Christ comme "Μέγα *μυστήριον χριστιανοῖς*" en H.II,h.17,str.14, l.1, et écrit qu' "il ne peut y avoir *μυστήριον* que lorsqu'il y a correspondance entre l'Ancien et le Nouveau Testament". Dans ces deux notes, Grosdidier de Matons ne semble considérer le *μυστήριον* que selon sa dimension de révélation cachée, qu'il partage certes avec le *τύπος*, sans cependant se confondre avec lui. Outre le rapport au sacrement que *τύπος* ne comporte pas et que *μυστήριον* présente, notamment par son lien direct avec *μυστικός*, on peut exprimer la relation du *μυστήριον* par rapport au *τύπος* en disant que le *μυστήριον* se révèle à travers les différents *τύποι* : en effet, le *μυστήριον* désigne l'économie de Salut qui se révèle à l'intelligence du fidèle lorsque celui-ci sait lire par la foi comme *τύποι* certains éléments de l'Ecriture ou du réel. Certains éléments de la réalité et de l'Ecriture sont ainsi saisis par la foi comme des *τύποι* du *μυστήριον* accompli en Christ. C'est dans ce sens

[335] Cf. *Hymnes II*, n.1, p.286
[336] Cf. H.II, h.10, str.5, l.6; H.II, h.17, str.4, l.5; H.II, h.17, str.13, l.1; H.II, h.19, str.12, l.1; H.V, h.47, str.23, l.3
[337] Cf. *Hymnes II*, n.3, p.287

qu'il faut comprendre à mon avis le datif *χριστιανοῖς* dans cette expression : le 'mystère' n'est visible et admirable que dans les yeux des Chrétiens qui y ont accès par la foi. Tout ceci se révèle très proche de la pensée d'Ephrem, qui distingue également le *râza* du *tûpsa* de par la connotation sacramentelle du premier, mais aussi en comprenant le *râza* comme doté d'une extension plus grande mais aussi plus vague que le *tûpsa* : en d'autres termes, le *râza* ne fait que suggérer et évoquer "à partir d'un surcroît de sens"[338], par petites touches, une image symbolique auxquelles peuvent se rattacher différents *tûpsa*; le *tûpsa*, en revanche, est plus direct, et rend explicitement présente la figure considérée comme symbolique. Autant que Romanos, Ephrem souligne le caractère indispensable de la foi pour voir *râza* et *tûpsa*, saisir ces éléments du réel comme révélations de Dieu; sous cet aspect, Ephrem compare la foi à la lumière, aussi indispensable à la vision, qu'est indispensable la foi dans la reconnaissance et la lecture des symboles.

4. T*ύπος* et ses dérivés

L'étude de *μυστήριον* nous a conduits vers celui de *τύπος*, terme central de la typologie, méthode herméneutique caractéristique de la période patristique; à travers l'étude de ce terme, nous essayerons de cerner la compréhension particulière, et, somme toute, très extensive, que Romanos se fait de l'interprétation typologique de l'Ecriture.

Soulignons, pour d'emblée les écarter, les endroits où *τύπος* apparaît dans son sens purement étymologique, c'est-à-dire, d'après Chantraine, comme "l'empreinte en creux (imprimée) ou en saillie (repoussée) que laisse la frappe d'une matrice, l'emblème figuré sur cette matrice, la marque d'un sceau, un bas-relief, d'où 'forme', 'modèle', 'ligne générale', 'type'[339]. C'est dans ce sens que le mot est utilisé en *Jean* 20,25 pour désigner les marques laissées par les clous de la Crucifixion dans les mains du Ressuscité, d'où les emplois de Romanos en H.V,h.46,pro.2,l.5 et str.16 bis, l.5, ainsi qu'en H.V,h.47,str.11, l.7. Ces emplois du terme *τύπος* dans son sens littéral n'appartiennent pas à la perspective qui nous intéresse ici.

On sait en revanche, que depuis ce sens étymologique, *τύπος* a évolué au sein du domaine de l'exégèse scripturaire, qui en a en quelque sorte renversé la ligne historique : originairement, le *τύπος*, en tant que marque d'une matrice, apparaît après cette matrice ; or, ce que les Pères vont peu à peu comprendre par *τύπος* désigne un élément scripturaire dont l'apparition est antérieure à la vérité dont il est la marque.

[338] Cf. Bou Mansour, op.cit., p.34
[339] Cf. Chantraine (P.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris, Klincksieck, 1999; p.1145

C'est ainsi que de nombreux éléments de l'Ancien Testament vont être compris comme marques et indices de ce qui va être ouvertement révélé en Jésus-Christ et en l'Eglise. Selon Guinot[340] et Pépin[341], l'interprétation scripturaire des Pères, qui s'est développée à partir de la méthode allégorique païenne, s'en distingue profondément par l'importance fondamentale qu'elle accorde à la dimension temporelle : l'exégèse allégorique chrétienne a reçu de son héritage juif, et notamment du prophétisme, une conception et une attention au temps qui n'est pas celle de l'exégèse grecque, et qui influe toute son interprétation des textes; ainsi,

> "d'un ensemble de récits tenus très généralement pour imaginaires [mais à visée didactique], l'allégorie hellénistique dégageait un enseignement sans âge qu'elle considérait *sub specie aeternitatis*, sans soupçonner la notion d'un développement irréversible. L'allégorie chrétienne au contraire discerne, dans la trame d'un tissu historique, une signification qui est elle-même une histoire; au didactisme, elle substitue le prophétisme; à l'interprétation éterniste, le souci du temps historique et de l'avènement du salut".[342]

Ainsi donc, le *τύπος* désigne une réalité généralement issue de l'Ancien Testament sous le rapport que l'exégèse typologique patristique lui trace avec une autre réalité généralement issue du Nouveau Testament. Il entretient donc un rapport étroit avec le *μυστήριον*, qui englobe l'économie salvifique accomplie en Jésus-Christ, et qui constitue donc le coeur de l'interprétation du *τύπος*; autrement dit, un *τύπος*, qu'il soit issu de l'Ecriture, comme c'est plus généralement le cas, ou qu'il soit issu de la nature, comme il est fréquent aussi chez Ephrem, n'est pas *τύπος* en soi, mais il le devient dans les yeux de celui qui sait le comprendre comme tel par sa foi au *μυστήριον*. Sans perdre de son sens immédiat dans le contexte où il apparaît, l'élément acquiert ainsi une autre dimension, que l'on peut dire "spirituelle" ou "édifiante", par sa qualité de *τύπος* qui annonce et révèle le *μυστήριον*, coeur du Nouveau Testament et de la foi chrétienne.

Cette méthode herméneutique a fixé sa terminologie spécifique au IVème siècle, dans les débats entre les écoles d'Antioche et d'Alexandrie autour de la pensée allégorique d'Origène[343], auquel la typologie doit la notion fondamentale de l'obscurité de l'Ecriture[344].

---

[340] Guinot (J.-N.), "La typologie comme technique herméneutique", dans *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 2), Strasbourg, 1989, p.1-34

[341] Pépin (J.), *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976

[342] Cf. Pépin (J.), *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976; p.500-501

[343] Cf. Guinot, op.cit., p.8-12 : l'Ecole d'Antioche reproche alors à Alexandrie, et notamment à Origène, le caractère fantaisiste de sa méthode allégorique d'interprétation de l'Ecriture, qui laisse le sens du texte à la pure subjectivité de l'interprète, qui peut y lire les allégories qui lui plaisent. Un discrédit est jeté sur le terme d'allégorie, qui devient pour les Antiochiens synonyme de sens ajouté gratuitement, voire de fable; ils s'attachent donc à ruiner le mode d'interprétation origéniste, et pour ce faire n'hésitent pas à récupérer les mots de Paul en *Ga.* 4,24, expliquant que l'apôtre s'est exprimé improprement et a voulu parler non pas d' "allégories", mais de "types"; à cet égard, Guinot cite le commentaire de Jean Chrysostome, qu'il considère avec Théodore de

L'interprétation typologique s'intègre ainsi à toute une compréhension de l'Ecriture, qui considère que certains éléments, personnages, animaux, événements de l'Ancien Testament sont des préfigurations d'éléments semblables dans le Nouveau Testament, qui en sont ainsi, par lecture rétrospective, l'accomplissement en vérité.
Qu'en est-il de la conception de l'Ecriture chez Romanos ? S'inscrit-elle dans la perspective de la typologie ?

4.1. La théorie de l'Ecriture dans la pensée de Romanos

Bien sûr, en tant que poète, Romanos ne développe pas de manière systématique sa propre compréhension de l'Ecriture pour justifier sa méthode exégétique; cependant, son accord avec la conception générale de l'Ecriture qui fonde l'interprétation typologique se remarque avec

---

Mopsueste comme le principal théoricien de la typologie qui s'affirme définitivement à cette époque. Même si Origène peut reconnaître dans un texte les mêmes figures qu'eux, "la différence tient à la méthode d'identification utilisée; celle qui passe par l'allégorie est suspecte, dans la mesure où elle repose sur un symbolisme parfois un peu vague et paraît surtout mettre en jeu la subitilité de l'exégète à découvrir un sens spirituel; celle qui se fonde sur la "théorie" offre à l'inverse une garantie de rigueur presque scientifique, puisqu'elle s'appuie sur la lettre du texte et sa vérité historique, pour en faire apparaître, en d'autres événements, la véritable dimension."
Il est bien difficile de dire exactement à quelle école se rattache Romanos, dans la mesure où il n'emploie jamais les termes du champ lexical de l'allégorie alexandrine, ni ceux de la théorie, dans le sens de l'herméneutique antiochienne.

[344] Cf. Harl (M.), "Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique", *Vigiliae Christianae, 36/4,* 1982; Harl montre ainsi comment la formulation de la notion origénienne d' "obscurité biblique" parvient à sa formulation la plus aboutie dans le milieu antiochien de la fin du IV^{ème} siècle, et notamment chez les Pères cappadociens; plus loin, elle cite notamment *Prov.*1,6 (*νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον, ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα*) parmi les textes par lesquels "les Pères empruntent à la Bible elle-même l'aveu de son obscurité" (p.338), ainsi que les images bibliques de la 'parabole', l''énigme', le livre 'fermé' ou 'scellé', les portes verrouillées, le voile, l'ombre", auxquelles on peut ajouter la clef des portes d'airain, le trésor caché, le puits obstrué (p.340), autant de termes et d'images que nous retrouverons aussi chez Romanos; Harl montre encore que les Pères justifient cette lecture de l'Ancien Testament comme tout entier prophétie cachée du Nouveau Testament, position particulièrement utile pour l'oeuvre de conversion des Juifs, par différents arguments, dont l'un affirme par exemple que Dieu aurait expressément caché aux esprits juifs le sens véritable de ces textes, qui contient leur propre condamnation, afin de s'assurer qu'ils les transmettent aux Chrétiens, vrais destinataires de la révélation. D'autres arguments plus théologiques s'étendent également au caractère énigmatique des paraboles de Jésus elles-mêmes, en prétendant que cette révélation cachée serait l'expression d'une volonté pédagogique d'un Dieu, qui désire susciter une recherche active de la part de l'homme, dans la conviction qu'une vérité acquise par l'effort aura davantage de prix à ses yeux ; ou bien l'on invoque parfois le gouffre ontologique entre l'homme et Dieu, qui fait que Dieu ne trouve nulle part dans le langage humain les expressions parfaitement adéquates pour se révéler ; cette dernière position est particulièrement présente dans la pensée d'Ephrem. Clément d'Alexandrie suggère dans son *6^{e} Stromate* que l'Ecriture s'est également efforcée de voiler les aspects de Dieu qui auraient pu choquer les esprit philosophiques païens, afin de ne pas entraver leur conversion (p.350ss). Origène, pour sa part, démontre que "les obscurités bibliques, qu'elles soient dues à des fautes de style, à des tours énigmatiques, ou à la simple médiocrité du texte, jouent indirectement comme preuves du caractère divin des Ecritures prophétiques : en effet, puisque ceux qui ont reconnu le Christ et se sont convertis à lui n'ont pu être convaincus par les textes prophétiques, trop obscurs, c'est donc que "l'Esprit et la Puissance" de Dieu agissaient dans ces textes. L'association de ces deux faits, d'une part les conversions nombreuses au Christ, d'autre part l'obscurité des prophéties, s'explique seulement par la présence de "la puissance divine" dans les textes. Les obscurités bibliques contribuent à établir la théorie de l'inspiration scripturaire" (p.353).
La pensée de Romanos partage bien des traits avec ces conceptions, ainsi que cela se révèlera par la suite de notre étude.

netteté, même si le fait que Romanos n'emploie jamais les termes techniques de l'allégorie alexandrine ou de la théorie antiochienne empêche de le rattacher précisément à une école herméneutique. De fait, comme il apparaitra encore à bien d'autres égards, Romanos est avant tout prédicateur et poète, et très peu théologien : la polémique doctrinale, tant du point de vue de l'interprétation scripturaire que du dogme, ne l'intéresse guère, et c'est aussi certainement par un souci pastoral fortement prononcé qu'il évite généralement d'employer les termes techniques de la réflexion théologique.

Son discours au sujet de l'Ecriture découvre cependant que, sans se rattacher explicitement à aucune école, le poète adhère aux conceptions communes : dans sa pensée, en effet, toute l'Ecriture est inspirée et témoigne du mystère du Christ, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, de l'économie salvifique qu'il vient mettre en lumière et accomplir.

Cette idée trouve son expression certainement la plus explicite en H.II, h.17, str.14,l.1-5 :

> "Grand mystère pour les chrétiens : rien en toi n'est sans témoignage. De toutes parts tu as des garants, tu es confirmé par toute Ecriture inspirée. Tous te rendent témoignage, la loi et les prophètes, mais surtout les pères de chaque génération..."
> *Μέγα μυστήριον χριστιανοῖς. οὐδὲν ἀμάρτυρόν ἐστιν ἐν σοί. ἐκ πάντων ἔχεις βεβαιώσεις./ ἀπὸ πάσης γραφῆς θεοπνεύστου συνίστασαι. / πάντες σοι μαρτυροῦσι, νόμος καὶ οἱ προφῆται,/ οἱ πατέρες δὲ μάλιστα / ἑκάστης γενεᾶς...*

On retrouve encore la notion de l'inspiration de l'Ecriture en H.II, h.19, str.22, l.3 (*ἐν γραφαῖς ταῖς θεοπνεύστοις*), ainsi qu' en H.III, h.31, str.2, l.1-4, où le poète s'adresse ainsi à ses auditeurs :

> "Cherchons donc dans cette page de l'Ecriture sainte la grâce qu'elle offre et le sens qu'elle renferme. Car elle est pour nous le guide qui mène à l'espérance incorruptible : telle est l'utilité de toute l'Ecriture inspirée de Dieu."
> *Οὐκοῦν ζητήσωμεν ἡμεῖς τῆς θείας γραφῆς ταύτης τὴν χάριν καὶ τὸν τρόπον. / ἀφθάρτὸ γὰρ ἐλπίδος ὑπάρχει πᾶσιν ὁδηγός, / ὥσπερ οὖν καὶ πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφὴ / καθέστηκεν ὠφέλιμος.*

La même idée s'exprime en H.II, h.12, str.3, l.2-4, lorsque le poète relit les éléments de l'arche d'Alliance de Moïse à la lumière nouvelle de l'Incarnation du Christ :

> "Cherchons ce que cela signifie : car il n'y a rien de gratuit dans l'Ecriture, ni d'obscur, mais tout est dit ouvertement."
> *τί βούλεται δὲ ταῦτα ζητήσωμεν. / οὐδὲν γὰρ ἀργὸν ἔγκειται τῇ γραφῇ οὐδ' ἀσαφές, /ἀλλὰ πάντα εὐθέα.*

Ainsi, dans la pensée de Romanos, comme l'opinion commune de la patristique à son époque, la plupart des éléments et prophéties de l'Ancien Testament sont empreints d'une obscurité que la révélation de Dieu lui-même en l'Incarnation du Christ vient dissiper et porter au jour de la vérité. Il est manifeste, dans cette perspective, que les allusions de Romanos à cette

conception se trouvent essentiellement dans les hymnes concernant la naissance et l'Epiphanie du Christ, événements qui marquent le commencement de la pleine révélation de Dieu et l'accomplissement du Salut annoncé. Ainsi, rien de ce qui n'a pas été compris auparavant dans l'Ecriture n'a cependant été vain, rien n'est à rejeter comme inutile, car tout prend à présent sens à la lumière du Christ.

Cette lumière de la révélation en Christ, le poète la décrit comme l'étoile annoncée par Balaam et identifiée à la fois au Christ et à l'étoile des mages, qui met fin aux prophéties obscures et aux énigmes compliquées, et révéle le dessein de Dieu bien mieux que tous les oracles et les augures (H.II, h.10, str.5):

> "Exact est le sens que Balaam nous a proposé de ses prophéties, en disant qu'un astre se lèverait qui éteindrait tous les oracles et les augures; un astre qui résoudrait les paraboles des sages, et leurs sentences et leurs énigmes; un astre bien plus éclatant que cet astre visible à nos yeux, car il est le créateur de tous les astres, lui dont il est écrit : 'Du milieu de Jacob se lèvera un petit enfant, Dieu d'avant les siècles."
> *Ἀκριβῶς γὰρ ὑμῖν ὁ Βαλαὰμ παρέθετο / τῶν ῥημάτων τὸν νοῦν ὥνπερ προεμαντεύσατο, / εἰπὼν ὅτι μέλλει ἀστὴρ ἀνατέλλειν, / ἀστὴρ σβεννύων πάντα μαντεύματα καὶ τὰ οἰωνίσματα. / ἀστὴρ ἐκλύων παραβολὰς σοφῶν / ῥήσεις τε αὐτῶν καὶ τὰ αἰνίγματα.*[345] */ ἀστὴρ ἀστέρος τοῦ φαινομένου / ὑπερφαιδρότερος πολύ, ὡς πάντων ἄστρων ποιητής, / περὶ οὗ προεγράφη : ἐξ Ἰακὼβ ἀνάτελλει / παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.*

Mais si l'Incarnation du Christ fait se lever la lumière de la vérité sur toutes ces préfigurations antérieures qu'elle accomplit, chassant d'elles désormais toute trace d'ombre, cet accomplissement en vérité dépasse aussi tous les types qui ne l'annonçaient toujours que de façon cachée. Désormais, "tout est clair" (*πάντα εὐθέα*; H.II, h.12, str.3, l.4), et la vérité de l'économie salvifique, qui se révèle et s'accomplit en Christ sous les yeux, est infiniment plus admirable et puissante que les annonces qui en ont été faites. Cette supériorité de la vérité sur le type, particulièrement bien exprimée chez Jean Chrysostome[346], se retrouve explicitement chez Romanos, par exemple en H.II,h.9,str.10,l.3-10, quand l'Ange Gabriel répond aux questions de Marie, qui lui objecte qu'un intermédiaire au miracle divin est nécessaire, comme le bâton et la parole de Moïse lors de la traversée de la Mer Rouge :

> "Puisque tu dis, vénérable, que les prodiges anciens comportaient quelque intermédiaire, celui d'aujourd'hui est plus grand, il n'y a donc pas besoin de médiateur.

[345] Nous voyons apparaître ici les termes de Prov.1,6, cité par Harl comme l'une des preuves scripturaires avancée par les Pères en faveur de la notion d' "obscurité biblique" (Cf.note précédente); il est fort probable que Romanos y a également puisé sa terminologie, ce qui montre son accord avec le courant principal de la patristique de son époque.

[346] Cf. Guinot (op.cit., p.18), qui montre comment, chez Jean Chrysostome, bien que le dégré de ressemblance entre le type et la réalité ne soit pas clairement précisé, "le type est toujours inférieur à la vérité : on le reconnaît précisément à cela, à l'écart qui existe entre elle et lui... cette différence n'est pas de l'ordre du contraste ou de l'opposition, elle est de l'ordre du dépassement".

> Moi, je suis un ange, et la médiation d'un si grand mystère ne m'a pas été confiée; comment donc un misérable humain te servirait-il de médiateur ? Jadis (*ποτὲ*) le bâton et le prophète Moïse ont été des figures (*τύποι*); aujourd'hui (*νῦν*), c'est la vérité (*ἀλήθεια*) qui va briller sur toi; c'est pourquoi je suis venu en te disant : Salut, épouse inépousée."
> *Ἐπειδὴ ἔφης, σεμνὴ, μέσον τινὰ ἔχειν τὰ πάλαι γενόμενα / τὸ παρὸν μεῖζόν ἐστιν, ὅθεν οὐκ ἔστιν χρεία μεσιτεύοντος. / Ἄγγελος πέλω ἐγώ, καὶ οὐκ ἐθαρρήθην / μεσιτεῦσαι τὸ τοιοῦτον./ πῶς οὖν ταλαίπωρος ἄνθρωπος μεσιτεύσει σοι; / ῥάβδος ποτὲ καὶ ὁ προφήτης Μωσῆς τύποι ἐγένοντο / νῦν ἀλήθεια ἐπιλάμψει σοι*[347], *ὅθεν ἦλθον λέγων σοι : / Χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε.*

On aura noté la nette opposition entre, d'un côté, les figures qui appartiennent à l'alliance passée, et, de l'autre, la vérité qui se révèle à présent dans la lumière de la venue du Christ. Autrement dit, le langage des types appartient à hier ; aujourd'hui, avec l'Incarnation du Christ, un temps nouveau arrive: celui de la vérité. On observe le même balancement entre l'obscurité des types d'hier et la lumière de l'accomplissement d'aujourd'hui autour de la figure de Jean-Baptiste, figure qui se situe précisément au point de jonction et de basculement entre Ancienne et Nouvelle Alliance; aussi, le dernier prophète occupe-t-il un rang supérieur par rapport à ses prédécesseurs, dans la mesure où il est le seul des prophètes à contempler la vérité des prophéties. Ainsi, Jean-Baptiste est le premier (avec ses contemporains auxquels s'associe le poète avec ses auditeurs), à pouvoir véritablement voir Dieu en Christ selon H.II, h.17, str.4 :

> "Quand (*ὅτε*) Dieu se fit voir d'Abraham assis auprès du chêne de Mambré, il fut aperçu sous la forme d'un ange, mais Abraham ne le connut pas tel qu'il était, car il n'aurait pu le supporter. Aujourd'hui (*νῦν δὲ*), il s'est montré à nous, non pas ainsi, mais sous sa propre figure (*αὐτοπροσώπως*), car le Verbe s'est fait chair. Là l'énigme (*αἴνιγμα*), ici la clarté (*σαφὲς*); aux pères les ombres (*σκιαί*), aux patriarches les images (*εἰκόνες*), mais aux enfants la Vérité elle-même (*αὐτὴ ἡ ἀλήθεια*). Dieu apparut jadis à Abraham, mais il ne vit quand même pas Dieu; nous, nous contemplons, parce qu'il le veut, et nous touchons celui qui est apparu et a tout illuminé".
> *Τῷ Ἀβραὰμ ὅτε ὤφθη Θεὸς πρὸς τῇ δρυί καθημένῳ Μαμβρῆ, ὡς ἄγγελος ἐθεωρήθη, / μὴ γνωρίσας αὐτὸν ὅπερ ἦν, οὐ γὰρ ἔφερεν. / νῦν δὲ ἡμῖν, οὐχ οὕτως, ἀλλὰ αὐτοπροσώπως./ ὁ γὰρ Λόγος σὰρξ γέγονεν./ Τὸ αἴνιγμα ἐκεῖ, τὸ σαφὲς δὲ ἐνταῦθα / πατράσιν αἱ σκιαί, πατριάρχαις εἰκόνες / τοῖς δὲ τέκνοις αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. / Ὤφθη Θεός ποτε τῷ Ἀβραάμ, ἀλλ' οὐ μὴν εἶδε Θεόν. / ἀλλ' ἡμεῖς θεωροῦμεν ὅτι θέλει, καὶ κρατοῦμεν / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

[347] Le parallèle ainsi établi entre la conception – naissance du Christ et l'ouverture – fermeture de la Mer Rouge par Moïse constitue certainement une première allusion à un thème cher à Romanos : la virginité *in partu* de Marie. Comme la Mer Rouge a laissé passer les Hébreux en reprenant son état intact ensuite, de même la Vierge met au monde le Christ sans perdre sa virginité.

Comme un écho aux propres mots que le Christ adresse à Jean-Baptiste en H.II, h.16, str.10, l.5-10 :

> "Car tu accèderas par lui [le geste de baptiser le Christ] à une dignité que n'ont pas eue les anges : je te ferai plus grand que tous les prophètes. Aucun d'eux ne m'a vu clairement (*σαφῶς*), mais seulement en figures (*ἐν τύποις*), en ombres et en songes (*σκιαῖς καὶ ἐνυπνίοις*). Mais aujourd'hui (*νῦν δὲ*) tu vois, tu touches, car elle se tient devant toi selon son vouloir, la lumière inaccessible".
> *Ἔξεις γὰρ διὰ τοῦτο ἀξίωμα ὅπερ οὐχ ὑπῆρξεν / τοῖς ἀγγέλοις. καὶ γὰρ πάντων τῶν προφητῶν μείζω σε ποιήσω. / Ἐκείνων μὲν σαφῶς οὐδείς με κατεῖδεν, / ἀλλ' ἐν τύποις καὶ σκιαῖς καὶ ἐνυπνίοις. / νῦν δὲ ἐπὶ σοῦ ἱστάμενον κατὰ γνώμην / βλέπεις, κατέχεις τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.*

Dans cette compréhension de l'Ecriture, sont compris donc comme *τύποι* certains éléments de l'Ancien Testament dans lesquels quelque chose du *μυστήριον* se donne à voir par la foi, *μυστήριον* dont l'accomplissement en vérité commence avec l'Incarnation et la révélation du Christ. C'est ainsi que le thème du renouveau des temps avec la venue du Christ se retrouve ailleurs, par exemple en H.II,h.10,str.15,l.9-10, et en H.II,h.11,str.6, l.3-4, où sa corrélation avec le thème du printemps du salut est particulièrement évident.

Cependant, si comme nous l'avons vu, Romanos célèbre la lumière de sens qui se lève sur les types vétérotestamentaires essentiellement lors de l'Incarnation, il est également une allusion à ce thème lors de la Croix, quand Satan déplore en H.IV,h.38,str.13, qu'il n'a pas su voir antérieurement les types de ce que la Croix accomplit maintenant sous ses yeux :

> "Oh! Comment ne nous sommes-nous pas souvenus des figures de ce bois ! Car elle nous ont jadis été montrées, en maintes occasions, sous maintes formes..."
> *ὦ πὼς οὐκ ἐμνήσθημεν τῶν τύπων τούτου τοῦ ξύλου / πάλαι γὰρ ἐδείχθησαν πολυμερῶς, πολυτρόπως...* (l.1-2)

et

> "Ce qu'elle vient d'accomplir, la croix nous l'avait montré jadis en figure"
> *Ἃ νῦν γὰρ ἔπραξε, πάλαι ἔδειξεν ἐν εἰκόνι ὁ σταυρός* (l.9-10).

On voit ainsi à nouveau soulignée l'importance des moments de l'Incarnation et de la Passion, les deux moments clefs du *μυστήριον* , ceux qui constituent donc tout particulièrement le coeur de sens des différents *τύποι*.

4.2. Les emplois de *τύπος* dans l'interprétation typologique de l'Ecriture

Pour Romanos, donc, "tous ces récits de l'Ecriture sont des prédictions en figures"[348] (*τὰ πάντα γὰρ ἐν τύπῳ προερρέθη καὶ ἐγράφη*, H.I,h.4,str.19,l.2), prédictions vétérotestamentaires de l'économie salvifique accomplie en Christ, mais aussi annonces

[348] Cf. *Hymnes I*, p.193

d'événements et de pratiques qui appartiennent au temps de l'Eglise ou à l'Eschatologie. S'appuyant sur une tradition que l'on trouve notamment chez Méthode d'Olympe[349] et Ephrem[350], Romanos distingue implicitement trois étapes temporelles : le temps des ombres et des figures, qui correspond à l'Ancien Testament; le temps de l'accomplissement en vérité avec la venue et le ministère du Christ, qui se prolonge par celui de l'Eglise ; et le temps de l'accomplissement en plénitude, en partie du temps de l'Eglise, en partie encore en espérance eschatologique. Ainsi, on compte deux étapes de révélation des types : le temps du Christ et le temps de l'Eglise, tandis qu'une part du sens continuera de nous échapper jusqu'aux temps eschatologiques.

Romanos comprend la notion de typologie de manière très extensive, et, bien souvent, ce qu'il désigne comme "type" ressort davantage de l'allégorie que de la typologie *stricto sensu* : n'utilisant jamais le vocabulaire de l'interprétation allégorique, condamnée par l'Ecole d'Antioche[351], le poète confond cependant les deux méthodes herméneutiques en une seule, à laquelle il donne les couleurs de la typologie alors dominante dans son contexte culturel syro-antiochien.

C'est ainsi qu'en H.I, h.4, str.19, le prédicateur rapporte chaque personnage du récit de la tromperie de Jacob à une réalité du temps de l'Eglise : Esaü représente les Juifs, tandis que Rébecca conduit Jacob à la bénédiction divine, comme l'Eglise fait du chrétien l'enfant de Dieu. Cette interprétation avait déjà été annoncée à la deuxième strophe de ce même hymne 4[352]. Deux autres occurrences associent derechef à une donnée vétérotestamentaire un élément

---

[349] cf : "Partout chez Méthode, dans sa mise en scène comme dans sa doctrine, nous décelons trois niveaux du discours, selon une vue doctrinale héritée d'Irénée et d'Origène : l'ombre, l'image et la réalité. La Loi ancienne était la période de l'ombre; la vie de l'Eglise dans l'histoire est l'image; et la réalité, qui n'existe qu'en Dieu, sera révélée à la fin des temps, commençant avec la marche triomphale du Millénaire du Repos", Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963; introduction de H. Musurillo, p.15

[350] Cf. par ex., *Hymne 5 sur les Azymes*, str.23 : "Symboles en l'Egypte, Vérité en l'Eglise, et sceau définitif au milieu du Royaume!"; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.79

[351] Cf. Guinot (op.cit., p.10-12), qui rappelle que l'Ecole d'Antioche reproche à Alexandrie, et notamment à Origène, le caractère fantaisiste de sa méthode allégorique d'interprétation de l'Ecriture, qui laisse le sens du texte à la pure subjectivité de l'interprète, qui peut y lire les allégories qui lui plaisent. Un discrédit est jeté sur le terme d'allégorie, qui devient pour les Antiochiens synonyme de sens ajouté gratuitement, voire même de fable; il s'attachent donc à ruiner le mode d'interprétation origéniste, et pour ce faire n'hésite pas à récupérer les mots de Paul en *Ga*. 4,24, expliquant que l'apôtre s'est exprimé improprement et a voulu parler non pas d' "allégories", mais de "types"; à cet égard, Guinot cite le commentaire de Jean Chrysostome, qu'il considère avec Théodore de Mopsueste comme le principal théoricien de la typologie, qui s'affirme définitivement à cette époque.

[352] Ici, en H.I,h.4,str.2, Jacob et Esaü sont dits être "*οἱ τῶν μελλόντων τύποι*"; en H.I,h.4,str.19, par contre, Jacob, à l'inverse de Rebecca et Esaü, est considéré comme présentant "l'image des Chrétiens" (*χριστιανῶν δὲ Ἰακὼβ εἰκόνα προέφερεν*) : est-ce la marque que *τύπος* et *εἰκών* sont équivalents dans la pensée de Romanos, et qu'il n'emploie l'un ou l'autre que pour varier l'expression ou respecter les règles métriques ? On ne peut bien évidemment pas écarter cette hypothèse dans certains cas, comme aussi en H.I,h.5,str.7, où Judas est dit *εἰκών* de la trahison de par son homonymie avec Judas, frère de Joseph, qui trahit aussi son proche en le vendant, tandis qu'un rapport typologique semblable est tracé par le biais de l'homonymie antre Josué et Jésus en H.III,h.21,str.7,

du temps de l'Eglise : en H.I,h.2,str.3,l.4, c'est l'arche qui figure l'Eglise, et en H.I,h.1,str.22,l.8, la dîme matérielle des Hébreux au Temple annonce la dîme temporelle du jeûne du carême; *τύπος* apparaît encore pour rapporter la Samaritaine à l'Eglise en H.II,h.19,str.5,l.5 et l.10, associant cette fois-ci une donnée du NT à une donnée ecclésiale, tandis que dans le *prooimion* de l'Appendice à l'hymne 27 en H.III[353], il désigne le Christ comme prémice de la résurrection eschatologique générale.

Les cas les plus nombreux, cependant, sont ceux où *τύπος* relie un élément de l'Ancien Testament, le plus souvent un personnage dans le contexte d'un certain événement, à un élément du Nouveau Testament, appartenant le plus souvent aux moments de l'Incarnation ou de la Passion du Christ. Nous avons déjà vu plus haut les occurences de *τύπος* en H.II,h.9,str.10,l.8 et H.II,h.16,str.10,l.8; le terme apparaît encore en H.II,h.13,str.24,l.1 pour décrire la Vierge enceinte du Christ comme l'Arche d'Alliance contenant la manne; en H.IV,h.36,str.19,l.7 et str.20,l.1, ce sont Isaac et Jonas qui sont *τύποι* du Christ, puisque comme Lui, ils sont en quelque sorte morts et ressuscités. La typologie courante entre Joseph et Jésus apparaît deux fois chez Romanos : en H.I,h.5,str.1,l.7, Joseph au fond de la citerne où ses frères l'ont jeté est considéré comme l'image du Christ "dans" la fontaine baptismale[354], tandis qu'en H.IV,h.33,str.19,l.6, les deux personnages sont mis en parallèle par le montant d'argent perçu par celui ou ceux qui l'ont vendu (30 pièces d'argent). En H.I,h.7,str.33,l.1, l'ascension d'Elie annonce celle du Christ.

Deux occurrences sont particulièrement intéressantes en cela qu'elles montrent explicitement que seul le regard de la foi est à même de voir et de comprendre les types scripturaires, un élément également appuyé dans la pensée éphrémienne[355] :

---

mais Josué étant ici considéré comme *τύπος* de Jésus. Cependant, l'on remarquera plus loin, dans notre étude d'*εἰκών* dans le sens typologique, que l'on peut toutefois distinguer certaines nuances entre ces deux termes, même si leur permutation ici à propos du même personnage inviterait à conclure à leur interchangeabilité.

[353] H.III, 27app., pro., l.4

[354] Nous avons ainsi rangé parmi les parallèles AT/NT cette typologie complexe, qui mêle plusieurs rapprochements et trace une ligne depuis les images prophétiques de l'Ancien Testament jusqu'au temps de l'Eglise : en effet, il est manifeste que par l'adresse à ses auditeurs, Romanos évoque la fontaine baptismale qui contient les "flots de salut", et qui appartient aux réalités du temps de l'Eglise; en revanche, l'épisode de la Samaritaine, auquel il est explicitement fait allusion, appartient aux récits évangéliques du Nouveau Testament, ce qui justifie notre choix de classement. Il apparaît ainsi que le seul élément de la citerne, où ses frères jettent Joseph, et d'où celui-ci ressortira pour connaître une vie glorieuse en Egypte et finalement sauver toute sa famille de la famine, devenant ainsi source de Salut pour Jacob-Israël, Romanos l'ait compris comme une image de la piscine baptismale, elle-même image du tombeau du Christ, puisque le chrétien participe à la mort du Christ dans ses eaux pour participer à sa vie en gloire; cette "citerne baptismale", Romanos en voit l'image répétée dans le puits sur lequel Jésus est assis lors de sa rencontre avec la Samaritaine dans l'*Evangile de Jean*.

[355] Cf. Brock (S.), *The Luminous Eye, The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Cistercian Studies Series 124, Cistercian Publications, Kalamazoo (USA), 1985
p.71-79

- en H.IV,h.38,str.13,l.1, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, Satan se lamente de n'avoir pas compris les annonces de l'oeuvre de la Croix, car si le bâton de Moïse étendu sur la mer a permis aux Israëlites de passer à pied sec, il a aussi ensuite noyé toute l'armée de Pharaon, forces de Satan; de même pour l'arche de Noé, qui devait aussi et surtout être un avertissement aux générations perverses et les pousser à la repentance, mais n'a fait que révéler leur corruption incurable et signer leur perte définitive;
- en H.IV,h.39,str.2,l.5, grâce à l'illumination spirituelle issue de sa soudaine conversion, le larron est désormais à même de voir la Croix comme le véritable Arbre de vie[356], dimension essentielle qui lui demeurait cachée jusqu'alors comme à tous les autres acteurs de la Crucifixion : la Croix du Christ, instrument de mort pour tous les autres, se révèle à lui seul dans la foi comme antitype, comme l'accomplissement en vérité de son type, l'Arbre de vie.

Ces deux occurrences sont d'ailleurs les seuls endroits où Romanos trace le chemin en sens inverse, de l'accomplissement néotestamentaire au type vétérotestamentaire ; cette lecture rétroactive de l'Ancien Testament à partir du Nouveau Testament ou de la vie ecclésiale, lecture qui appartient à son travail d'interprétation scripturaire préalable à sa composition hymnique, se trouve ainsi soulignée avec évidence.

Le plus souvent, comme nous l'avons vu, l'interprétation typologique de Romanos s'applique à deux personnages lors d'un certain événement, ce qui est le propre de cette méthode exégétique; cependant, il existe plusieurs cas où le poète utilise le terme de *τύπος* pour mettre en rapport un élément de l'Ancien Testament avec une notion abstraite, interprétation qui relèverait davantage de l'exégèse atemporelle de l'allégorie, et non de la typologie *stricto sensu* :

- dans l'*Hymne de Ninive* (H.I), str.15,l.1, la coloquinte de Jonas qui se fane au matin est comprise comme la figure de la Loi qui s'évanouit avec la venue du soleil-Christ;
- en H.III,h.21,str.7,l.3, Josué, de par son nom[357], est l'image de la vie.

Ces passages montrent ainsi l'acception très large dans laquelle Romanos prend le terme de *τύπος*, qu'il ne réduit pas au sens technique de la typologie définie par l'Ecole d'Antioche autour du IVème siècle, mais utilise abondamment dès qu'il s'agit de lire dans l'Ecriture une relation de sens entre deux éléments distincts. Cette lecture, cependant, passe toujours par un

[356] Cf. les bonnes explications de Grosdidier de Matons en notes 2 et 3 p.327 : "les yeux spirituels d'Adam s'étaient fermés après le péché; le premier effet de la Rédemption est d'ouvrir ceux du larron, symbole de l'humanité coupable, souffrante, repentante et pardonnée"; "le *τύπος* est ici la forme de la croix, mais aussi et surtout le "type" au sens exégétique du mot, c'est-à-dire l'arbre de vie. Le larron voit dans le paradis la Croix, jusqu'ici instrument de mort pour ses yeux aveugles, dans sa nature réelle d'arbre de vie que lui a révélée l''oeil de son coeur'."

[357] Le rapprochement onomastique entre Josué et Jésus est déjà exploité par l'*Epître de Barnabé*, XII, §7-10.

rapport typologique dans lequel le Christ joue un rôle central : c'est par sa mort au soleil levant, image du Christ, que la coloquinte figure la Loi, comme c'est par son équivalence onomastique avec Jésus, qui apporte le Salut et la vie dans son nom même, que Josué figure la vie.

Pour ce qui est des constructions grammaticales, *τύπος* apparaît le plus souvent au nominatif, en attribut du sujet avec les verbes *γίγνομαι* (H.I,h.5,str.1,l.7; H.II,h.9,str.10,l.8; H.III,h.27app.,pro,l.4; H.IV,h.36,str.19,l.7 et str.20,l.1) ou *ὑπαρχεῖν* (H.I,h.4,str.2,l.1 et str.19,l.3; H.III,h.21,str.7,l.3); une seule occurrence emploie le verbe "être" (*ἦν* en H.IV,h.33,str.19,l.6). Ces trois verbes sont plus ou moins synonymes, et nous ne voyons pas de nuance de sens dans l'usage de l'un ou de l'autre selon les cas, si ce n'est qu'en évitant l'usage du verbe "être", peut-être Romanos chercherait-il à souligner qu'un type n'est pas quelque chose en soi, mais désigne une relation de signification ponctuelle[358]. On trouve également l'expression *ἐν τύπῳ*, qui intervient en H.I,h.1,str.22,l.8; H.I,h.2,str.3,l.4; H.I,h.4,str.19,l.2 et H.II,h.19,str.5,l.5, sans que l'on puisse déterminer une connotation différente de la locution verbale.

Notons pour finir plusieurs constructions qui mettent en valeur l'importance de la foi dans la reconnaissance de ce qui se révèle comme *τύπος* : par exemple dans l'*Hymne de Ninive* (H.I), str.15,l.1, *τύπος* est en sujet du verbe *γνωρίζεται*, soulignant ainsi sa présence dans l'élément (ici, la coloquinte de Jonas) comme sa signification véritable :

> "Voyez : la figure de la loi se reconnaît clairement dans la coloquinte"
> *Ἰδοὺ ὁ τύπος τοῦ νόμου σαφῶς ἐπὶ τῆς κολοκύντης γνωρίζεται ὄντως.*

Et c'est dans le cas du bon larron de H.IV,h.39,str.2, que cette dimension essentielle de la foi paraît avec le plus de netteté :

---

[358] Ceci va tout à fait dans le sens des conclusions d'Ostmeyer, qui s'appuie sur l'étude de l'évolution sémantique de *τύπος* jusqu'à l'*Epître de Barnabé* pour montrer que, même chez Philon, qui a introduit la méthode allégorique grecque en domaine biblique, le terme caractérise toujours le rapport entre deux éléments, par lequel l'un est compris comme *type* de l'autre, et ne décrit jamais une identité en soi : "Hinter dem scheinbar vielfältigen und widersprüchlichen antiken Gebrauch des terminus *τύπος* kann ein einheitliches Grundverständnis nachgewiesen werden... Typos ist Funktionsbegriff. Kein Mensch (oder Gegenstand) ist an sich Typos, sondern er wird situationsbezogen dann als Typos bezeichnet, wenn durch ihn oder in ihm etwas unmittelbar sichtbar wird. Weil *τύπος* die Relation zwischen Typisierendem und Typisiertem benennt, bedarf es keines Gegenbegriffes. Das erklärt, warum *ἀντίτυπος* nicht als Pendant zu *τύπος* verwendet wird. Ein besonderes 'hermeneutisches Verständnis' des Begriffes begegnet weder im NT noch in der frühchristlichen Literatur. *τύπος* bezeichnet gerade nicht einen Unterschied zwischen den in Beziehung gesetzten Grössen, sondern steht für die Identität der Vergleichsaspekte. Was jeweils *τύπος* und was Abbild ist, ist eine Frage des Aspektes und der Intention : ein Mensch kann für einen Bildhauer *τύπος* einer zu verfertigenden Statue sein. Eine Statue kann aber auch als *τύπος* eines Menschen gelten, wenn es ihre Funktion ist, diesen Menschen sichtbar werden zu lassen. Ein überbietender oder überbotener *τύπος* ist eine contradictio in adjecto." (Cf. Ostmeyer (K.H.), "Typologie und Typos : Analyse eines schwierigen Verhältnisses", *New testament Studies*, 46, 2000, p.119)

"Car, lorsqu'il fut élevé sur le bois, lorsque ce condamné fut justifié par la foi qu'il confessa, alors s'ouvrit l'oeil de son coeur; il contemplait les délices de l'Eden. Au milieu, il voyait rayonner la figure qu'avait à sa vue la croix qu'on avait dressée, car cette plante de vie est à la mesure de tous les âges de l'humanité mortelle. C'était la même vie qu'il voyait briller sur l'une et l'autre plante, et il gémissait parce qu'Adam l'avait laissé échapper dans le paradis."

Ὅτε γὰρ οὗτος ὑψώθη ἐν ξύλῳ ὁ κατάκριτος / καὶ πίστει ἐδικαιώθη καὶ ταύτην ὡμολόγησε, / διηνοίχθη τῆς καρδίας / αὐτοῦ τὸ ὄμμα, καὶ ἐθεώρει τὴν τρυφὴν τὴν ἐν Ἐδέμ. / ἐν τῷ μέσῳ δὲ ἐθεάσατο τὸν τύπον εξαστράπτοντα / ὃν ἔβλεπεν ἔχοντα τὸν σταυρὸν ὃν ἐπήξαντο. / ἰσόμετρος γὰρ πάσης ἡλικίας ἐστὶν / ἀνθρώπων θνητῶν, τοῦτο τὸ φυτὸν τῆς ζωῆς. / τὴν αὐτὴν δὲ ἔβλεπε λάμπειν ζωὴν ἐν ἀμφοτέροις φυτοῖς / καὶ στενάζει ὅτι ταύτης ὁ Ἀδὰμ ἀπωλίσθησεν / ἐν τῷ παραδείσῳ.

4.3. Les emplois des dérivés de *τύπος*

4.3.1. Les emplois de dérivés verbaux de *τύπος*

Plutôt qu'une locution de forme "*τύπος* + verbe" ou " *ἐν τύπῳ* + verbe", Romanos emploie parfois directement un dérivé verbal de *τύπος* pour mettre en rapport typologique deux éléments, sans que l'on puisse relever une nuance de sens significative. Ces variantes n'ont certainement pas d'autres intérêts que les possibilités qu'elles ouvrents par leurs différentes propriétés grammaticales et métriques. On trouve ainsi *προτυπέω*, au futur en H.I,h.2,str.10,l.8, quand Noé évoque sa sortie de l'arche comme une image de la Résurrection, à l'aoriste en H.I,h.4,str.12,l.12 et H.II,h.13,str.19,l.1 et au parfait en H.II,h.13,str.24,l.1[359]; *ἐντυπέω* se rencontre au participe en H.I,h.4,str.11,l.2 et H.II,h.17,str.14,l.9 au sein d'une allusion au même épisode : la bénédiction d'Isaac donnée à Jacob à la place d'Esaü, Jacob préfigurant ainsi le Christ qui transmet aux Chrétiens à la place des Juifs l'héritage des promesses divines. Ces différentes formes verbales sont courantes et ont sensiblement le même sens; ainsi, il apparaît que Romanos ne choisit une certaine variation d'expressions que par recherche stylistique et poétique.

4.3.2. Les emplois de dérivés nominaux de *τύπος*

On relève deux endroits où Romanos préfère à *τύπος* l'emploi d'un de ses dérivés nominaux. Le premier cas se trouve en H.II,h.13,str.22 où le poète chante la Nativité en ces termes :

"Les peuples ont vu le salut de gloire se lever du sein virginal. Les bergers s'émerveillent, les mages apportent l'encens, l'or et la myrrhe, pour les croyants figure de la Trinité. Peuples, disons : Béni sois-tu, notre Dieu nouveau-né, gloire à toi."

[359] Romanos n'évite pas une certaine lourdeur de style dans cette dernière occurrence, puisqu'il adjoint encore *τύπος* en attribut du sujet (*τύπος κιβωτοῦ προτετύπωται Παρθένος*); cette redondance est cependant exceptionelle et sans doute due aux obligations métriques.

> *Ἴδοσαν λαοὶ τὸ σωτήριον τῆς δόξης / ἐκ παρθενικῆς ἀνατείλαντα νηδύος. /* Ποιμένες *μὲν θαυμάζουν, οἱ δὲ μάγοι προσάγουσιν / λίβανον, χρυσὸν καὶ εἶδος σμύρνης*[360]*, τύπωμα πιστῶν τὸ τῆς* Τριάδος. */ λαοὶ, εἴπωμεν* : Εὐλογημένος ὁ τεχθεὶς Θεὸς ἡμῶν, *δόξα σοι.*

L'emploi du neutre *τύπωμα,* qui satisfait sans doute à des exigences métriques, a-t-il également été ici préféré à *τύπος*, parce qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'interprétation typologique ? Certes, le poète ne trace pas ici un lien entre deux éléments scripturaires, mais entre des éléments du Nouveau Testament, les trois cadeaux des Rois Mages, et une notion théologique, la Trinité, ce qui n'est pas le procédé le plus courant de la typologie, qui trace d'habitude un lien entre des éléments de l'Ancien Testament et des éléments du Nouveau Testament; ce procédé ressort davantage de l'allégorie. Cependant, Romanos n'apparaît pas faire de différence entre typologie et allégorie, et nous avons pu voir que la typologie a pour lui une très large extension de sens. Il nous semble ainsi que deux choses ont prévalu à son choix : d'une part, l'emploi d'un neutre d'aspect collectif tel que *τύπωμα* permet de rassembler les trois cadeaux des Mages en une unité, et ainsi de les considérer à la fois comme unité et trine, à l'image de la compréhension théologique de la Trinité; et, d'autre part, il s'agit ici d'un symbolisme qui touche à l'être même de Dieu confessé comme Trinité, d'où certainement aussi ce choix d'un terme différent qui sépare ce symbolisme des autres.

Il est particulièrement intéressant de mettre cette occurrence en confrontation avec l'emploi d'un de ces dérivés, *ἐκτύπωμα*, en H.I,h.3,str.22,l.3, lorsque Dieu retient la main d'Abraham prêt à lui sacrifier son enfant :

> "Retiens ta main tout de suite : j'ai trouvé ta foi pure à mon gré, et c'est pourquoi je projette en toi l'ombre de mes desseins. Car tu es bien ma figure, oui, ô juste. Tu veux savoir quel sera, après toi, le fruit de ta conduite ? C'est pour cela que je t'ai fait monter ici, pour te le montrer. Eh bien, de même que, par égard pour moi, tu n'as pas épargné ton fils, moi non plus, par égard pour tous les hommes, je n'épargnerai pas mon fils, mais je le donnerai à immoler pour l'amour du monde, moi qui donne tout bien et sauve vos âmes."
> *Νῦν στεῖλον τὴν χεῖρά σου. εὗρον ὡς θέλω σὴν πίστιν ἀγνήν, / διὸ καὶ ἐν σοὶ προσκιάζω τὰ ἐμά. / ἐμὸν γὰρ εἶ σαφῶς ἐκτύπωμα, ναί, δίκαιε. / θέλεις γνῶναι ἐκ τῶν σῶν τὰ μετὰ σέ; / Τούτου γὰρ χάριν ἔνθα σε ἀνήγαγον, τοῦ δεῖξαί σοι./ Ὥσπερ*

[360] Faut-il lire une trace de la dépendance de Romanos à la tradition syriaque dans l'ordre d'énumération des cadeaux des Mages ? Celle-ci, en général, place l'or en premier, suivi de la myrrhe, puis de l'encens, puisqu'elle lit ces cadeaux comme symboles des différentes dimensions de la destinée du Christ. (Cf. par ex., *La caverne des trésors,* Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques,* CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987,p.142 : "Comprends cela, Namosaya mon frère, qu'ils connaissaient tout le mystère de l'économie de notre Sauveur par le choix de ces offrandes qu'ils apportaient : l'or pour le roi, la myrrhe pour la souffrance et l'encens pour le prêtre. Ceux-ci montrèrent qu'il serait roi, médecin et prêtre.") La tradition occidentale les énumère d'habitude dans l'ordre or, encens et myrrhe. Ainsi, comme on peut le voir, Romanos ne suit ni l'une, ni l'autre tradition, en plaçant l'encens en premier. Du reste, il ne lit pas ici les cadeaux des Mages comme symboles de la destinée du Christ, mais les prend globalement comme type de la notion théologique de la Trinité.

οὖν οὐκ ἐφείσω δι' ἐμὲ τοῦ υἱοῦ σου, / κἀγὼ διὰ πάντας οὐ φείσομαι τοῦ υἱου μου. / ὑπὲρ κόσμου δὲ σφαγῆναι δίδωμι, / ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

On peut tout d'abord voir un jeu avec le thème du miroir, qui apparaît explicitement auparavant, en H.I,h.3,str.18, où Isaac dit voir son père le mettre à mort "comme dans un miroir" (*ἐνοπτρίζομαι*). Grosdidier de Matons y voit une allusion à une pratique divinatoire courante à Byzance à partir des miroirs, et suggère qu'"elle est peut-être évoquée ici parce qu'elle se pratiquait par l'intermédiaire d'un enfant vierge"[361]. C'est possible; néanmoins, il nous semble que l'on peut proposer une interprétation plus riche et plus profonde théologiquement si l'on rapporte cette évocation du miroir chez Romanos aux conceptions de théologiens de l'époque patristique qui ont pu l'influencer. Le miroir est particulièrement présent dans la pensée d'Ephrem, où la plupart des "symboles" ou "types" de réalités divines qu'Ephrem met en lumière aussi bien dans l'Ecriture que dans la nature, sont compris comme autant de reflets de Dieu, autant de miroirs où Dieu reflète des éléments de Lui-même sans jamais se donner à voir totalement dans son essence. Dans les symboles de Dieu ne nous sont donnés à voir que des reflets de qualités divines; l'essence même du Dieu Créateur, elle, ne saurait se révéler dans un élément du monde créé, si bien que la vérité de Dieu demeure toujours au-delà de tous ses symboles et notions théologiques. Les symboles sont cependant essentiels parce que, comme des miroirs, ils nous permettent de percevoir quelque chose de l'invisible et ainsi d'en recevoir quelques éléments de connaissance[362]. Ailleurs, on trouve des réflexions autour du miroir essentiellement dans les écrits de type "mystique", notamment chez les Pères grecs. Pour Grégoire de Nysse, par exemple, c'est par une vie de foi intense et d'ascèse spirituelle que le chrétien peut progressivement restaurer en lui l'image de Dieu reçue en Adam mais souillée par le péché; son âme atteint alors la pureté qui lui permet de voir Dieu en participant à sa dynamique[363].

Dans cette perspective, ces deux passages de Romanos s'éclairent l'un l'autre, et l'on peut apprécier comment il semble avoir opéré une synthèse harmonieuse entre la signification du miroir chez Ephrem et celle développée par la mystique des Pères grecs[364]: Dieu peut faire se

[361] Cf. n.2, p.157, *Hymnes I*

[362] Cf. Beck (E.), dans son article sur le sujet ("Das Bild vom Spiegel bei Ephräm", *Orientalia Christiana Periodica*, 19, 1953, p.5-24), définit ainsi la signification principale de l'image du miroir chez Ephrem : "le miroir transmet une connaissance et une vision au coeur de choses invisibles et cachées sans lui" ("Der Spiegel vermittelt Wissen, Einsicht in sonst verborgene unsichtbare Dinge"; p.5).

[363] Cf. Daniélou (J.), *From Glory to glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings,* Musurillo (H.), trad., St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1979

[364] Un tel lien existait certainement déjà dans l'exégèse rabbinique, puisque selon Nichols, "l'idée d'une destruction totale de l'image divine avec la Chute n'est nulle part acceptée sans ambiguïté. Dans la tradition juive, ce n'est pas une lecture naturelle du Pentateuque; ce que les rabbins décrivent, c'est une diminution, un assombrissement et un arrêt de la capacité de l'homme de représenter Dieu, toutes les fois que le péché se

refléter des éléments de Lui-même (*τὰ ἐμά*) en Abraham et son destin, qui devient donc "symbole" de la divinité au sens éphrémien, car celui-ci est particulièrement juste (*δίκαιε*) et son âme particulièrement pure, comme un miroir. Abraham présente donc en lui l'image de Dieu d'une manière unique, il la reflète en y participant. Or, ainsi que nous le verrons plus loin, le terme habituel chez Romanos comme chez les autres Pères pour désigner l'image de Dieu en l'homme, est *εἰκών*; l'emploi ici d' *ἐκτύπωμα* se trouve donc justifié, à notre sens, par la nécessité d'un autre terme que le terme général d'*εἰκών* pour mettre en valeur la qualité particulière de l'image divine en Abraham, qui est bien davantage que simplement image de Dieu comme tout homme.

Ainsi, de la même manière qu'il préfère *τύπωμα* en H.II,h.13,str.22 pour différencier un symbole du Dieu trinitaire d'un simple *τύπος* scripturaire, de même en H.II,h.13,str.22, Romanos distingue Abraham comme *ἐκτύπωμα* de Dieu, par rapport à l'homme ordinaire, *εἰκών* de Dieu. Peut-être faut-il aussi considérer ici l'importance en poésie de la valeur iconique du langage : ainsi, comme *τύπωμα* est plus long que *τύπος*, et *ἐκτύπωμα* plus long qu'*εἰκών*, ces termes utilisent de fait plus d'espace de discours et attirent ainsi davantage l'attention. On retrouve une recherche rhétorique similaire par rapport à *τύπος* dans une lettre de Synésios de Cyrène, par exemple; s'adressant à un ami de Constantinople, Synésios, dans ses salutations finales, loue un certain Markianos pour son éloquence :

> "Salue mille fois, de ma part, le très vénérable Markianos. Si, devançant Aristide, j'affirmais qu'il est une image d'Hermès, le dieu de l'éloquence, venu parmi les hommes, je le louerais à peine à sa valeur, car il en est plus que l'image."
> *Πρόσειπε παρ'ἐμοῦ πάνυ πολλὰ τὸν σεβασμιώτατον Μαρκιανόν. ὃν εἰ προλαβὼν Ἀρισταίδην "Ἑρμοῦ λογίου τύπον εἰς ἀνθρώπους ἔφην ἐληλυθέναι", μόλις ἂν ἔτυχον τῆς ἀξίας ὅτι πλέον ἐστὶν ἢ τύπος*[365]

Le choix d'un terme différent et plus long qu' *εἰκών* pour souligner la qualité de l'image de Dieu en un homme se rencontre encore une fois chez Romanos, dans le cas particulièrement significatif du Christ. En effet, en H.II,h.14,str.6, Syméon chante plusieurs expressions qui toutes portent sur la relation parfaite du Christ à Dieu, qui le rend véritablement image de Dieu; pour souligner cette dimension unique en Christ, Romanos choisit ici le terme *χαρακτὴρ*, qui insiste sur la correspondance parfaite de l'image divine en Christ avec Dieu.

---

concrétise dans sa vie, ce qui est très fréquent."(Nichols, op.cit., p.42); d'autre part, "toute figure qui fait 'image de Dieu', doit, selon l'étalon offert par la *Sagesse*, fournir aussi une clef à la compréhension des buts cosmiques de Dieu sur la Création." (Nichols, op.cit., p.44). On peut facilement rapporter ces deux remarques au personnage d'Abraham de cet hymne de Romanos.

[365]Cf. Synésios de Cyrène, *Correspondance*, t.III, Garzya (A), Roques (D.), *Les Belles Lettres*, Paris, 2000; *lettre 101*, p.226, l.66-69

Ici, le verbe "être" demeure sous-entendu, puisque *χαρακτὴρ* est employé au vocatif comme une adresse de louange au Christ; dans les paroles de Dieu à Abraham, par contre, il est explicitement affirmé : *ἐμὸν γὰρ **εἶ** σαφῶς ἐκτύπωμα*. Or, ce détail est important, dans la mesure où, comme nous le verrons plus loin, Romanos ne dit jamais ailleurs qu'un élément "est" l'image d'un autre; ici, dans ces deux occurrences, de manière exceptionnelle, l'adéquation est parfaite, la transparence totale, ce que souligne le choix d'un autre terme qu' *εἰκών* et que vient encore renforcer l'utilisation de la copule.

L'étude de *τύπος* et de ses dérivés nous a ainsi tout naturellement conduits à nous intéresser au terme d' *εἰκών* avec lequel il entretient certains rapports de sens; Guinot avait déjà remarqué la comparaison établie par les Pères entre l'exégèse typologique et la technique du travail pictural, ce qu'il interprétait comme la marque d'une volonté d'en souligner l'aspect méthodique et rigoureux : l'exégèse typologique est soumise à certaines règles, comme le travail du peintre qui va de l'esquisse au tableau en suivant un déroulement opératoire précis[366]. De fait, dans l'oeuvre de Romanos, se décèle la présence de tout un vocabulaire en rapport avec le travail pictural, qui fait souvent apparaître *εἰκών* dans une perspective typologique.

5. Εἰκών et le champ lexical du travail pictural

5.1. *εἰκών* (et *ζωγραφεῖν*) dans un sens "typologique"

Nous avons déjà évoqué les occurrences où *εἰκών* ne semble être qu'une variante de *τύπος*, avec lequel *εἰκών* est expressément mis en relation d'équivalence, par la proximité des deux termes au sein d'une même strophe notamment : c'est le cas en H.I,h.4,str.19 et en H.IV,h.38,str.13,l.10; nous avons également déjà évoqué le rapport entre *εἰκών* et *τύπος* par leur présence au sein d'un même procédé d'interprétation par la parenté onomastique de deux

[366] Cf. Guinot, op.cit., p.3 : "en marge de cette réflexion théorique et de cet effort de codification, les Pères établissent volontiers un parallèle entre l'interprétation typologique et la technique picturale; ce n'est pas seulement, nous semble-t-il, une comparaison à mettre au compte de leur entraînement à user des ressources offertes par la seconde sophistique : au désir de faire comprendre le fonctionnement d'un procédé d'exégèse, s'ajoute plus ou moins consciemment, croyons-nous, la volonté d'en souligner la rigueur 'technique' pour l'opposer à la fantaisie ou au caractère subjectif d'autres modes d'interprétation."; et p.31-32 : "Outre son intérêt didactique, la comparaison de la typologie avec la peinture renforce, nous semble-t-il, l'idée que ce mode de lecture est lui aussi une 'technique' avec ses règles et ses exigences. Comme le peintre va de l'esquisse au tableau, en suivant son modèle, l'exégète va des figures de l'AT aux réalités du NT, reconnaissant grâce à l'éclat de sa vérité ce qui ne se percevait là qu'obscurément. Mais, en dépit de sa supériorité sur le type, la vérité ne le supprime pas, non plus que les couleurs n'effacent ou ne détruisent l'esquisse : car, s'il n'y a pas de tableau sans une esquisse préalable, il n'y a de typologie que fondée sur la littéralité et l'historicité reconnues au texte de l'AT. C'est en cela surtout que la typologie prétend se distinguer de l'allégorie."

personnages distincts en H.I,h.5,str.7,l.6 et en H.III,h.21,str.7. D'autres lieux encore présentent le terme *εἰκών* à un endroit où *τύπος* pourrait également se justifier, si bien qu'il faut supposer que le choix d'un terme ou d'un autre ne répond essentiellement pour Romanos qu'aux obligations métriques. Ainsi, en H.II,h.17,str.4,l.6, si Romanos emploie le pluriel *εἰκόνες*, joint à *αἴνιγμα* et *σκιαί*, dans l'exposé de sa compréhension de l'Ecriture qui les oppose à *ἀλήθεια* (*Τὸ αἴνιγμα ἐκεῖ, τὸ σαφὲς δὲ ἐνταῦθα / πατράσιν αἱ σκιαί, πατριάρχαις εἰκόνες / τοῖς δὲ τέκνοις αὐτὴ ἡ ἀλήθεια…*), c'est *τύπος* qu'il met dans la bouche de Jésus dans un contexte tout à fait similaire en H.II,h.16,str.10,l.8 (*Ἐκείνων μὲν σαφῶς οὐδείς με κατεῖδεν, ἀλλ' ἐν τύποις…*). En H.IV,h.38,str.3,l.6 Satan reconnaît que la hache d'Elisée leur a déjà montré par le passé, en image, l'oeuvre de la Croix; ici encore, *τύπος* aurait tout aussi bien été justifié au niveau du sens.

C'est au niveau de la construction que peut se révéler une nuance significative, dans la mesure où Romanos ne dit jamais qu'une chose "est" l'image d'une autre, comme c'est souvent le cas pour *τύπος*, mais il place *εἰκών* par rapport aux deux champs lexicaux du dessin, avec des dérivés de *ζωγραφεῖν*[367], et de la présentation-vision, avec des verbes apparentés à *δείκνυμι* et *ὁράω*. Certes, une construction avec *δείκνυμι* se retrouve aussi à l'occasion avec *τύπος*, mais elle est plus exceptionnelle : on ne la trouve que deux fois, en H.I,h.4,str.19,l.8-9 et H.I,h.7,str.33,l.1 et *τύπος* est toujours sujet du verbe au passif, ce qui donne à ce dernier le sens d'une révélation de soi; *εἰκών*, en revanche, est d'ordinaire à l'accusatif d'objet du verbe (H.I,h.4,str.19,l.4; H.I,h.5,str.2,l.6; H.I,h.8,str.26,l.8; H.IV,h.38,str.3,l.6), ce qui traduit une certaine extériorité : l'élément n'est pas l'image d'un autre en lui-même, mais à travers lui et ce qui l'entoure se devine l'image de quelque chose d'autre. *εἰκών* décrit ainsi peut-être un rapport typologique plus lâche et ponctuel, moins étroit que *τύπος*. Ainsi, la Samaritaine n'est pas l'image de l'Eglise, mais elle en apparaît comme le peintre (H.II, h.19,str.7,l.1-2) :

> "Voici que la Samaritaine de Sichar m'apparaît comme le peintre de deux images : l'Eglise et la Samarie"
> *ἰδού μοι δύο εἰκόνων ζωγράφος ἡ Σαμαρεῖτις / ἐκ τῆς Συχὰρ ἀνεφάνη : ἐκκλησίας, Σαμαρείας.*

Une manière de dire que si l'image de l'Eglise se devine en elle à ce moment, la Samaritaine lui demeure extérieure, sa valeur propre n'étant pas épuisée dans un statut d'image d'autre chose : à ce moment du récit évangélique qu'il commente, Romaos lit la Samaritaine comme allégorie représentant toute la Samarie, première "nation" non-juive dont le Christ se fait

[367] On trouve parfois des termes très techniques comme *στηλογραφεῖ* (H.I,h.5,str.2) ou *ὑποσκιογραφοῦσιν* (H.II,h.19,str.7).

l'époux par l'intermédiaire de l'eau, qui rappelle bien évidemment le baptême; c'est en cela que la Samaritaine, allégorie de la Samarie, est aussi image de l'Eglise issue des nations, Epouse du Christ. Ici encore, Romanos est plus proche de l'allégorie que de la typologie à proprement parler, mais nous avons pu voir à quel point il confond les deux méthodes exégétiques, si bien que même s'il n'emploie pas *τύπος* dans ce cas précis, il est cependant peu probable que le choix d'*εἰκών* soit issu d'une volonté de distinction et non pas de simples avantages métriques. La corrélation fréquente d' *εἰκών* avec *ζωγραφεῖν* va conférer à ce dernier la capacité d'exprimer à lui seul ce que Romanos comprend largement comme un rapport typologique; pour prendre un premier exemple dans la même veine allégorisante que celui de la Samaritaine vu précédemment, c'est le cas en H.II,h.16,str.13,l.3, où *ζωγραφεῖν* est employé par le Christ pour définir son propre baptême comme image archétypale de l'Eglise : le baptême du Christ préfigure ainsi la pratique ecclésiale future; le rapport typologique se fait plus explicite en H.I,h.5,str.15,l.2 où le verbe trace une relation entre Joseph et Abraham;

En dehors de sa signification en contexte typologique, *εἰκών* est encore présent de manière traditionnelle au sein de deux champs théologiques, qui ne sont pas sans rapport l'un avec l'autre : la réflexion autour de la représentation de la divinité et le rapport aux idoles païennes, et la compréhension de l'homme à l'image de Dieu dans la réflexion anthropologique.

5.2. *εἰκών* et *εἴδωλον* / *εἰκών* dans l'anthropologie de Romanos

On peut s'étonner de trouver si peu d'occurrences du terme spécifique *εἴδωλον* pour désigner une représentation de divinité païenne; Romanos ne l'emploie que deux fois : la première en H.II,h.15,str.17, l.7, où Romanos relate la chute des idoles égyptiennes à la venue de l'enfant Jésus sur leurs terres :

> "Celui qui fuit fuit tout entier, afin de se cacher pour n'être pas connu de ceux qui le cherchent. Mais le seul miséricordieux, Jésus notre sauveur, fuyait dans sa forme visible, mais par ses oeuvres se fit connaître de tous. Car au moment où il arriva en Egypte, aussitôt toutes les statues faites de main d'homme furent ébranlées : celui qui a mis la crainte en Hérode provoque aussi cet ébranlement des idoles. Il était caché dans le sein de sa mère et il agissait en Dieu; il marchait vers l'Egypte, et un ange servait sa fuite de là-haut; il se laissait volontairement chasser, comme un pauvre petit enfant, et comme un riche il se faisait annoncer à chacun, c'est pourquoi Hérode pleure sur son pouvoir qui s'anéantira bientôt".
> *Ὁ φεύγων φεύγει πάντως ἵνα λανθάνῃ / εἰς τὸ μὴ γνωρισθῆναι τοῖς ἐκζητοῦσι. / ἀλλ' ὁ μόνος εὔσπλαγχνος, Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, τῷ μὲν σχήματι ἔφυγε, / τοῖς ἔργοις δὲ τοῖς πᾶσι γνώριμος ἀνεδείχθη. / Ἡνίκα γὰρ ἐσῆλθεν εἰς τὴν Αἴγυπτον, / ἐσεῖσθησαν εὐθὺς τὰ χειροποίητα πάντα. / ὁ ἐμβαλὼν γὰρ Ἡρῴδῃ τρόμον καὶ τοῖς εἰδώλοις σεισπὸν εἰσάγει. / Κόλποις μητρὸς ἐκρύπτετο καὶ ὡς Θεὸς εἰργάζετο. / εἰς Αἴγυπτον ἐβάδιζε καὶ διηκόνει ἄγγελος / ἐξ ὕψους τῇ φυγῇ αὐτοῦ. ἀπυλαύνετο ἐκὼν ὥσπερ*

βρέφος πενιχρόν, / καὶ ὡς πλούσιος παντὶ ἐκηρύττετο, διὸ καὶ ὁ Ἡρώδης θρηνεῖ / ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.

Cette strophe est intéressante sur plusieurs points. De prime abord, il est manifeste que Romanos songe discrètement à l'histoire des trois enfants dans la fournaise qu'il a méditée à l'occasion d'un hymne antérieur, et dont la thématique s'approche du sujet présent : un jeune enfant déjoue le pouvoir d'un tyran et méprise les idoles. Ici encore, l'aspect matériel des idoles est souligné dans l'expression *τὰ χειροποίητα πάντα,* qui se situe dans la droite lignée des injonctions prophétiques. A cette réflexion autour de l'idole se joint une méditation autour de la personne de Jésus, véritable image cachée du vrai Dieu, dont la seule présence provoque la destruction des fausses idoles : le poète souligne son apparence de petit enfant fragile qui ne correspond pas à la puissance divine qu'il manifeste, un trait certainement spécialement accentué ici par opposition aux idoles, que les humains érigent conformément à leurs représentations du pouvoir et du divin; l'apparence de Jésus est paradoxale par rapport à ce qu'il est en réalité, et, de même ainsi, si le voyage de Jésus semble en apparence une fuite devant la force du tyran (*τῷ μὲν σχήματι ἔφυγε*), il ne s'agit en aucun cas d'une véritable défaite et d'une démonstration de faiblesse de l'Homme-Dieu par rapport au roi humain, mais au contraire d'un voyage de conquête victorieuse du Dieu des armées célestes (*εἰς Αἴγυπτον ἐβάδιζε καὶ διηκόνει ἄγγελος / ἐξ ὕψους τῇ φυγῇ αὐτοῦ*) sur les idoles païennes, dont la chute annonce la future défaite des rois impies. Comme Moïse au temps de l'Exode, Jésus vient libérer les hommes de la tyrannie de l'idolâtrie et de l'orgueil des puissants de ce monde. Romanos s'est ici appuyé sur une tradition apocryphe, que l'on retrouve notamment dans *La Caverne des trésors*[368].

La seconde occurrence du terme *εἴδωλον* en H.V,h.46,str.16,l.5-7, constitue sans doute une allusion à ce même épisode, quand Romanos chante la libération par le Christ de la folie idolâtrique :

> "Je rends gloire, Christ, à ta sûre condescendance, à la manière dont tu t'es fait homme pour délivrer l'homme que tu as modelé de la vanité des idoles..."
> *Δοξάζω σου, Χριστὲ, τὴν πιστὴν συγκατάβασιν, / πῶς ἐνηνθρώπησας ἵνα τῆς τῶν εἰδώλων / τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασας, ματαιότητος ῥύσῃ…*

On peut par aileurs relever ici un semblable jeu de paradoxes entre le thème de l'Incarnation du Christ, par laquelle il a pris la forme humaine de celui qu'il a lui-même façonné

[368] Cf. *La caverne des trésors,* op.cit., p.148 : "Quant à toi, sache cela, que, lorsqu'il s'enfuit en Egypte, toutes les idoles qui s'y trouvaient, furent renversées et tombèrent par terre, afin que s'accomplisse ce qui est écrit (Es.19,1) : "Voici que le Seigneur est monté sur les nuages légers et il s'enfuit en Egypte, et les idoles de l'Egypte trembleront devant Lui".

(*ἐνηνθρώπησας… τὸν ἄνθρωπον, ὅν ἔπλασας*), et celui de l'idole, que l'homme façonne à l'image de ce qu'il croit être divin. Encore une fois, c'est sur ce caractère non-animé, non-vivant de l'idole, que Romanos insiste beaucoup, fidèle en cela à la tradition biblique, surtout aux injonctions des prophètes; sa préférence pour le terme d'*εἰκών* dans le sens d'idole païenne se situe également dans la ligne biblique et explique le petit nombre des occurrences d'*εἴδωλον*; le thème de l'idolâtrie n'est du reste pas d'une importance primordiale dans l'oeuvre de Romanos, et se concentre essentiellement dans l'hymne 8 (H.I), où il forme le coeur de l'intrigue tirée du livre de *Daniel*[369]. Cet hymne, comme nous l'avons évoqué, raconte le martyre des trois enfants sous Nabucchodonosor, livrés au feu de la fournaise pour avoir refusé d'adorer l'idole qu'il avait dressée. Le terme *εἴδωλον* n'apparaît à aucun moment, tandis qu'*εἰκών* est attesté plus de cinq fois dans le sens propre à *εἴδωλον* (H.I, h.8, pro.1, l.1; str.2,l.1; str.4,l.5; str.6,l.8; str.11,l.6 et str.13,l.4); il semble que Romanos ne fait que suivre ici le texte de la *Septante,* qui emploie *εἰκών* plutôt que *εἴδωλον* dans le livre de *Daniel*[370].

D'autre part, Romanos semble conscient de l'ambigüité d'*εἰκών*, pris par la Bible pour désigner l'idole païenne, mais qu'on trouve aussi pour désigner l'image de Dieu en l'homme, puisque celui-ci est créé *κατ' εἰκόνα* en Gen.I, 26-27. Romanos s'attache ainsi à clairement distinguer ces deux *εἰκών* dès le premier *prooïmion* de son hymne 8 :

> "vous qui n'avez pas adoré une image de main d'homme, mais avez pris pour cuirasse l'essence que la main ne peut dépeindre"
> *χειρόγραφον εἰκόνα μὴ σεβασθέντες / ἀλλ' ἄγραφον οὐσίαν θωρακισθέντες,*

écrit-il, opposant par le jeu des parallélismes stylistiques l'image païenne, qui est matérielle, artificielle et morte, et l'image divine, qui est essentielle (*οὐσία*), et agit au coeur de nous-mêmes, comme une sauvegarde. Romanos continue dans la même direction à la strophe 2, insistant davantage sur le caractère spirituel et actif de l'image de Dieu au coeur de l'homme, par opposition à l'idole qui lui reste extérieure et n'a aucune puissance ni vie (H.I, h.8, str.2, l.1-4) :

> "Quand à Babylone on eut fait l'image, et que chacun, quoi qu'il en eût, dut adorer l'objet sans âme comme un être doué de souffle (*τὴν μὴ ζῶσαν, ὡς ἐμπνέουσαν*), alors trois jeunes gens –ainsi l'enseigne l'Ecriture- ayant reçu dans l'esprit l'action divine, ne quittèrent pas la droite voie... "
> *Ὅτε ἐν Βαβυλῶνι τὸ τῆς εἰκόνος ἐπράχθη / καὶ ἄκων πᾶς προσεκύνει τὴν μὴ ζῶσαν, ὡς ἐμπνέουσαν / τότε τρεῖς νεανίαι, ὡς ἡ γραφὴ ἐκδιδάσκει / εἰς νοῦν λαβόντες τὸ θεῖον, τὴν εὐθεῖαν οὐ κατέλιπον…*

---

[369] La seule occurrence d' *εἰκών* au sens d'idole païenne que l'on trouve en dehors de l'hymne 8 est en H.II,h.13,str.4, et fait référence à une vision du livre de *Daniel*; Romanos a simplement gardé le terme de la *Septante*.

[370] Cf. Hatch (E.), Redpath (H.A.), *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, Clarendon Press, 1906, t.I : "*εἴδωλον*" p.376, et "*εἰκών*" p.377.

Le neutre *τὸ θεῖον*, que Grosdidier de Matons traduit par "l'action divine" certainement dans l'idée de l'économie salvifique et pour respecter le vague de Romanos en cet endroit, se rapporte à notre sens davantage au thème de l'image divine, si présent à travers tout cet hymne: Romanos montre encore une fois ici comment la participation à la véritable image de la divinité, c'est-à-dire l'image vivante de Dieu en l'homme, assure la vie du fidèle à tous les niveaux, face aux hommes en le plaçant sous la protection de Dieu, et face au péché en lui montrant "la voie droite". Cette conception est certainement en partie issue de la promesse de Dieu à Noé en Gen.9,6, où Il fonde son engagement à protéger l'humanité sur la présence de Son image en l'homme (*ὅτι ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον*).

Si Romanos développe ici le thème de l'image de Dieu en l'homme par opposition à la représentation divine faite par l'homme dans l'idole, ce thème apparaît bien sûr aussi de manière indépendante. En fidélité avec la *Septante*, il est évoqué dans les hymnes sur Adam (H.I,h.1,str.8,l.9.) et sur Noé (H.I,h.2,str.15,l.4-5 et str.16, l.4); en H.III,h.22,str.11,l.5 et H.III,h.28,str.5,l.2, notamment, se dessine l'adhésion de Romanos à l'interprétation patristique courante, qui considère que l'image glorieuse de Dieu donnée à Adam a été souillée lors de la Chute et se salit toujours davantage dans une vie de péché, mais que la repentance, la conversion et l'engagement dans une vie de foi restaurent peu à peu cette image en l'homme, et lui permet de recouvrer la gloire perdue par Adam[371] : par le péché, l'homme s'éloigne de la ressemblance de Dieu, mais par une vie de foi, il peut restaurer en lui l'image de Dieu et se rapprocher de la ressemblance divine, voire participer à Dieu. En H.V,h.55,str.5,l.5, au coeur de cette prière de repentance, Romanos appelle ainsi Dieu à prendre pitié de son image (*τὴν σὴν εἰκόνα οἰκτειρον καὶ ἀνακάλεσαι, σωτήρ*[372]), ce que l'on peut comprendre de deux manières : soit comme une demande directe de Salut, *τὴν σὴν εἰκόνα* étant alors compris comme une métaphore par métonymie pour l'homme tout entier, ce qui serait cependant plutôt exceptionnel dans la pensée de Romanos, puisque nous avons vu qu'il se refuse d'ordinaire à considérer que l'homme "est" l'image d'autre chose, surtout ici où il s'agit d'un homme pécheur qui serait image de Dieu; soit, et c'est davantage notre sentiment, on comprend l'injonction comme une demande de soutien pour un effort de conversion et d'ascèse dans la perspective de restaurer en soi l'image de Dieu; ces deux interprétations restent très proches,

[371] Cf. Lampe (G.W.H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961: "*εἰκών*", p.410-415.

[372] Un appel cependant très proche de l'affirmation dans le contexte de la fin du Déluge, que "le Miséricordieux se souvint de son image, que par amour il avait façonnée de ses mains" (*ἐμνήσθη τῆς ἰδίας εἰκόνος ὁ οἰκτίρμων / ἥντινα καὶ ποθήσας διέπλασε χερσίν*; H.I, h.2, str.15, l.4-5); ici, l'image fait référence à la personne de Noé elle-même, mais celui-ci est abondamment évoqué comme un homme exceptionnellement juste.

sans être cependant strictement équivalentes, et s'inscrivent dans la ligne de compréhension générale de l'essence et des propriétés de l'image de Dieu en l'homme chez Romanos.

Il est un endroit, cependant, où Romanos appelle directement l'homme "image de Dieu", mais l'on se situe alors au moment de la création d'Adam, dans une allusion à la légende de la Chute de Satan (H.IV,h.43,str.23) :

> "Avec des soupirs, le rusé, l'hostile Dragon chantait une lamentation sur les maux qu'il avait soufferts dès l'origine à cause d'Adam, en disant : Lorsque Dieu a formé l'homme de la terre et qu'il a crié cet ordre à nous tous, en vertu de sa prescience et de sa seigneurie : 'Venez toutes ensemble, les puissances ! Prosternez-vous tous maintenant devant mon image, que j'ai faite ', c'est alors que je me suis enfui, car je ne voulais pas me prosterner, moi, devant ceui-là qui n'était qu'une créature, je n'y consentais pas. Et je ne savais pas, malheureux ! que la victime de la corruption serait sauvée par celui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort."
> *Στεναγμοῖς ἐθρηνῴδει ὁ δόλιος καὶ πολέμιος δράκων / ἅπερ ὑπέστη ἐξ ἀρχῆς δι' Αδάμ: / Ὅτε ἔπλασε, λέγων, τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ γῆς ὁ Θεὸς καὶ προσέταξεν / ἅπασιν ἡμῖν ὡς προγνώστης καὶ κύριος, / 'Δεῦτε, ἐκβοῶν, πᾶσαι ὁμοῦ αἱ δυνάμεις, / προσκυνήσατε πάντες νυνὶ τὴν εἰκόνα μου ἣνπερ ἐποίησα' / καὶ δὴ ἀπέδρασα τότε ὡς μὴ βουλόμενος τοῦτον / ἐγὼ κτίσμα γεγονότα, μή θέλων τοῦ προκυνῆσαι, / καὶ οὐκ ᾔδειν ὁ τλήμων ὅτι σῴζει τὸν φθαρέντα / ὁ λύσας τοῦ Βελίαρ τὰ βέλη, τοῦ Ἅιδου τὸ νῖκος / καὶ Θανάτου τὸ κέντρον.*

Ce passage se révèle particulièrement proche des *Questions de Barthélémy*[373], tant par son locuteur que par son contenu : ici aussi, Satan raconte lui-même sa Chute, selon une légende semblable à celle qui sera reprise dans le Coran : lors de la création de l'homme, Dieu aurait châtié Satan qui refusait de se prosterner devant son image comme les autres anges.

5.3. *Ἄγαλμα, ὁμοίωμα, ὁμοίωσις* : les autres termes de la ressemblance

La Genèse rapporte que l'homme a voulu être créé par Dieu "à [son] image et selon [sa] ressemblance" (*κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, Gen.I, 26), et qu'il a été fait à l'image de Dieu (*κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν*, Gen.I, 27).

Ainsi, pour les Pères en général, si l'homme a bien été créé à l'image de Dieu, la ressemblance lui reste à acquérir : par une vie de foi, comme nous l'avons vu, l'homme peut se conformer à l'image de Dieu qui lui a été donnée, et ainsi ressembler véritablement à Dieu, participer à la divinité. L'homme n'est donc pas en lui-même l'image de Dieu, c'est une grâce qui lui est donnée et qu'il a également à raffiner en lui par une constante attention. Dans cette perspctive, nous avons vu plus haut comment Romanos choisit de préférence un autre terme qu'*εἰκών* pour souligner de manière exceptionnelle l'adéquation parfaite d'un homme particulier

[373] Cf. *Questions de Barthélémy*, ch.4, 52-56, dans Kaestli (J.-D.), et Cherix (P.), *L'Evangile de Barthélémy (d'après deux écrits apocryphes)*, Brepols, 1993, p.127-129.

(Abraham, le Christ) à l'image de Dieu, adéquation qui fait de lui véritablement l'image et la ressemblance de Dieu.

L'unique occurrence du terme *ἄγαλμα* appliquée à Joseph en H.I,h.5,str.11,l.1 ressort sans doute d'un usage similaire : Joseph, en tant que juste, par sa résistance parfaite à la tentation lubrique de la femme de Putiphar, est véritablement image de Dieu, dont il possède la glorieuse et rayonnante beauté (*Λαμπρότητος ἄγαλμα*). En même temps, Romanos joue encore sur l'opposition *εἰκών / εἴδωλον*, dans la mesure où *ἄγαλμα*, qui désigne la statue particulièrement belle d'une divinité qu'on réalise et offre en son honneur[374], désigne ici Joseph, image particulièrement réussie de Dieu, mais ceci par les yeux de la femme de Putiphar, que Romanos assimile contamment à une Ménade[375], la plaçant ainsi résolument du côté idolâtrique païen. Peut-être le poète veut-il aussi suggérer que la femme de Putiphar entrevoit la vérité de Joseph, qui représente la véritable image de la divinité, en tant qu'homme vivant dans la justice, mais qu'elle n'a pas la foi qui lui permettrait de reconnaître le sens de ce qu'elle voit, de comprendre vraiment cette vérité et d'y adapter son comportement.

Il est pour le reste assez étonnant que Romanos n'emploie jamais ni *ὁμοίωσις* ni *ὁμοίωμα* au sens de la Genèse. On trouve le verbe *ὁμοιώσῃς* dans le sens comportemental dans les injonctions du Christ à sa mère en H.IV, h.35, str.5 :

> "Apaise, mère, apaise ta douleur : les lamentations ne te conviennent pas, puisque tu as été appelée 'pleine de grâce'. N'ensevelis donc pas ce titre sous les sanglots. Aux femmes inintelligentes ne te rends pas semblable, vierge toute sage. Tu es au milieu de la salle de mes noces, ne fais pas comme si tu étais debout au dehors, l'âme fanée. Ceux qui sont dans la salle des noces, appelle-les, car ils sont tes serviteurs. Chacun accourra tremblant et t'écoutera, ô sainte, quand tu diras : Où est mon fils et mon Dieu?"
> *Ἀπόθου οὖν, μῆτερ, ἀπόθου τὴν λύπην. / οὐ γὰρ πρέπει σοι θρηνεῖν, ὅτι κεχαριτωμένη ὠνομάσθῃς. / τὴν οὖν κλῆσιν τῷ κλαυθμῷ μὴ συγκαλύψῃς. / μὴ ταῖς ἀσυνέτοις ὁμοιώσῃς ἑαυτήν, πάνσοφε κόρη. / ἐν μέσῳ ὑπάρχεις τοῦ νυμφῶνος τοῦ ἐμοῦ. / μὴ οὖν ὥσπερ ἔξω ἱσταμένη τὴν ψυχὴν καταμαράνῃς. / τοὺς ἐν τῷ νυμφῶνι ὡς δούλους σου*

[374] Le terme apparaît deux fois en ce sens dans le texte de la *Septante* du livre d'Esaïe (Es.19,3 et 21,9); ce sens reste le premier sens du terme en contexte chrétien : *ἄγαλμα* désigne d'abord la statue païenne dont les Chrétiens refusent l'adoration; ce n'est que par la suite que le terme acquiert un sens métaphorique, et en vient à désigner différentes notions comme le corps du Christ chez Eusèbe, les images conceptuelles et mentales chez Théodoret de Cyr ou les âmes chez Méthode d'Olympe, toujours dans la même compréhension de quelque chose de représentable, voire de visible, qui porte une dimension spirituelle ou divine; *ἄγαλμα* désigne aussi parfois l'image de Dieu en l'homme, mais ceci de manière très exceptionnelle, ce qui trahit certainement de la réticence à employer un terme fortement empreint de paganisme au coeur du discours théologique chrétien. Il ressort donc qu'en contexte chrétien, *ἄγαλμα* reste fortement teinté de paganisme, et possède une potentialité de sens beaucoup plus vaste qu' *εἰκών*, qui est spécifique de la doctrine de l'image de Dieu en l'homme. (Cf. Lampe (G.W.H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961 p.6).

[375] Cf. *ἡ μαινάς*, H.I, h.5,str.11, l.6; *idem*, H.I, h.6, str.11,l.1; str.18, l.1 et str.19, l.13.

φώνει. / πᾶς γὰρ τρέχων τρόμῳ ὑπακούσει σου, σεμνή, / ὅταν εἴπῃς : Ποῦ *ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ* Θεός *μου*;

Dans cette strophe, on le voit, il n'est aucunement allusion à la doctrine de l'image de Dieu en l'homme, mais simplement à ne pas se comporter comme les vierges folles de la parabole matthéenne.

De même, l'occurrence d' *ὁμοιώσεις* en H.II, h.17, str.5, l.3, qui se trouve en corrélation avec l'unique emploi d' *ὁμοίωμα*, ne se situe pas dans la perspective de Gen.I,26 mais dans l'infériorité des figures de l'Ancien Testament par rapport à la révélation de Dieu en Christ, selon cette ligne parallèle qui oppose le type à la vérité, ainsi que nous l'avons vu précédemment, ligne précisément développée dans la strophe précédente; dans cet hymne sur l'Epiphanie du Christ, le poète oppose l'étrange apparition angélique qui combat Jacob selon Gen.32, 25-31, à la véritable apparition de Dieu en Christ :

> "Jacob vit Dieu en haut de l'échelle, mais c'est un rêve qu'il faisait. Ce qui lutta avec lui pendant la nuit, ce n'était pas la nature de Dieu, mais une apparence d'homme. Aujourd'hui ce ne sont plus des apparences, mais des actes véritables, qui ont confirmé pour le genre humain la vision ancienne, et celui qui lutta alors est venu à nous face à face, est apparu face à face au monde qui veille et reste sobre. Ce n'est plus un fantôme ni un songe, car nous ne sommes pas la nuit; nous voyons en plein jour le Verbe dans un corps, lui qui est apparu et a tout illuminé."
> *Ἄνω τῆς κλίμακος εἶδεν* Θεόν, *ἀλλ' ὄναρ ἔβλεπεν ὁ* Ἰακώβ. *ἐπάλαισεν αὐτῷ τὴν νύκτα / οὐχὶ φύσις* Θεοῦ, *ἀλλ' ἀνθρώπου ὁμοίωμα. / νῦν δὲ οὐχ ὁμοιώσεις, ἀλλ' ἀληθιναὶ πράξεις / πρὸς τὸ γένος συνέστησαν / τὸ ὅραμα τὸ πρίν, καὶ ὁ τότε παλαίσας / ἐνώπιον ἐλθὼν ἐνωπίως ἐφάνη / γρηγοροῦντι τῷ κόσμῳ καὶ νήφοντι, / οὐ φαντασία, οὐδ' ἐνύπνιον. οὐ γὰρ ἐσμεν τῆς νυκτός. / ἐν ἡμέρᾳ ὁρῶμεν* Λόγον *σεσωματωμένον, / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

Romanos choisit certainement le terme neutre *ὁμοίωμα*, qui n'est pas celui de la Septante à cet endroit[376], par fidélité au caractère flou de la péricope biblique. Par ailleurs, il témoigne ici d'une pensée proche de celle d'Ephrem, qui insiste souvent sur le caractère intrinsèquement inadéquat du symbole pour révéler Dieu, puisqu'il ne saurait porter que l'image de ses qualités et non Son essence même; cela, seul le Christ, de par sa double nature humaine et divine, est à même de l'accomplir[377]. Dans la pensée d'Ephrem, le symbole est toujours, pourrait-on dire, l'inadéquation qui se rapproche le plus de Dieu sans jamais l'atteindre vraiment, à l'image d'une hyperbole en mathématiques, car ce qui appartient au domaine du créé ne saurait franchir le gouffre ontologique qui le sépare du Créateur. Chez Romanos aussi, comme on

[376] La Septante semble davantage lier ce terme à l'interdit des images en Israël ou aux visions du Temple chez Ezechiel.
[377] Cf. Bou Mansour, op.cit., p.95

peut le voir ici, seul le Christ est à même de véritablement révéler Dieu dans son être même, puisqu'il est seul à être avec Lui en communion de nature.

L'étude d'*εἰκών* et des autres termes de la ressemblance nous a conduit déjà tout au bord de la théologie de Romanos, et nous ne voudrions pas nous avancer davantage ici. Avant de conclure cet examen sémantique des expressions du lien symbolique chez Romanos, il nous semble cependant intéressant d'évoquer rapidement deux autres termes également en rapport avec le thème de la représentation, mais qui se situent davantage du côté de l'apparence, qui dissimule et peut être trompeuse, à l'opposé du "symbole", du "type" ou de l'"image" qui sont instruments de révélation.

6. *Σχῆμα* et *μορφή*

Le terme de *σχῆμα*, qui apparaît dans le Nouveau Testament en *Phil*.2,7 pour désigner l'apparence humaine du Christ, est pris sous cette même signification par Romanos en H.II,h.15,str.17,l.3; en H.II,h.12,str.2,l.2, l'Incarnation de Dieu en Christ est comparée à l'attitude d'un roi qui part en guerre sous les armes d'un simple soldat pour tromper l'ennemi: c'est aussi *σχῆμα* qui est employé dans la comparaison (*σχῆμα στρατιώτου ἐνδύσηται*); nous reviendrons sur cette idée, qui est développée notamment par Jean Chrysostome.
L'apparence humaine du Christ n'est donc qu'une ruse de Dieu à l'encontre de Satan, ce qu'il lui rendra bien à l'encontre de ses fidèles quand l'Antichrist donnera une apparence d'anges à ses démons (cf.*σχηματίζει*, en H.V,h.50,str.9,l.6). *σχῆμα* et ses dérivés appartiennent donc pour Romanos au domaine du faux-semblant, qu'il soit le fait de Dieu Lui-même dans une visée généralement pédagogique à l'égard de l'homme (*σχηματισμός* en H.I,h.1,str.18,l.3; *ἐν σχήματι δὲ μόνῳ* en H.V,h.54,str.3,l.2), ou celui des hommes, dont l'apparence et le discours peuvent n'être qu'hypocrysie, comme lorsque Satant salue les Juifs ainsi (H.IV,h.37,str.11,l.4):

> "Quant à moi, je plaide votre cause devant mes troupes, affirmant que vous êtes des nôtres de toute votre âme. Vous ne me haïssez que de bouche, et je suis heureux de ce faux-semblant, car vous en usez pour captiver beaucoup de gens, de sorte que moi je sois haï en paroles, mais que lui le soit aussi en effet, lui qui est présent partout et remplit tout"
> *Ὑπὲρ ὑμῶν τῶν στρατῷ μου ἐγὼ ἀπολογοῦμαι / ὅτι ἡμέτεροί ἐστε ἐξ ὅλης διανοίας. / μόνον δὲ τῷ στόματι μισεῖτέ με. / καὶ χαίρω ἐν τούτῳ τῷ σχήματι. / πολλοὺς γὰρ ἐκ τούτου συναρπάζετε, / ἵν'ἐγὼ μὲν ἐν τοῖς λόγοις μισηθῶ, / ἐκεῖνος δὲ καὶ ἐν τοῖς ἔργοις ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν.*

Aussi Romanos souligne-t-il les cas relativement exceptionnels où l'apparence des personnes s'accorde à leur être (les anges de l'Ascension en H.IV,h.48,str.13,l.9; les nouveaux baptisés

en H.V,h.52,str.1,l.7) et/ou à leur message (H.IV,h.40,str.21,l.4). Pour finir sur ce terme, nous aimerions signaler une occurrence où le terme révèle explicitement son lien avec ce qui est visible, ce qui frappe le yeux, à savoir la description du combat spirituel proprement invisible à laquelle se livre Romanos en H.III, h.22, str.3 :

> "Le Christ, toujours au secours des indignes, en les voyant qui le rejettent, s'irrite. Aussitôt les ennemis surviennent, mais l'ami des hommes ne permet pas qu'on soit puni par eux à l'excès, sans mesure. Sous une forme invisible, les adversaires se dressent contre ceux qui sont dépouillés de la Providence; mais d'une manière invisible, ceux-ci sont entièrement délivrés de leur erreur par le maître de tout".
> *Ἀναξίοις ἀεὶ βοηθῶν ὁ Χριστὸς / καὶ ὁρῶν ἀθετοῦντας ὀργίζεται. / οἱ ἐχθροὶ μὲν εὐθέως ἐπέρχονται, / οὐκ ἐᾷ δὲ αὐτοὺς ὁ φιλάνθρωπος / ἐπὶ πολὺ παρ' ἐκείνων ἀμέτρως κολάζεσθαι. / Ἐν ἀοράτῳ γὰρ σχήματι οἱ δυσμενεῖς ἐπανίστανται / τοῖς γυμνουμένοις τῆς προνοίας. / ἀοράτως δὲ πάνυ λυτροῦται αὐτοὺς ἐκ τῆς πλάνης αὐτῶν / ὁ πάντων δεσπότης.*

Un terme de sens proche de *σχῆμα*, *μορφή*, apparaît en association avec lui en H.V,h.50,str.9; de fait, *μορφή* porte le sens très général de "forme", ce qui le rend adapté à une multiplicité de contextes. Ainsi, il désigne chez Romanos le visage humain (H.I,h.5,str.32,l.1; H.I,h.6,str.7,l.3; H.IV,h.48,str.8,l.2), avec parfois une nuance de beauté (H.I,h.6,str.6,l.7); dans la ligne du Nouveau Testament, qui l'emploie indifféremment pour la nature divine (Phil.2,6 : *ἐν μορφῇ Θεοῦ*) et pour la nature humaine du Christ (Phil.2,7 : *ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών*), Romanos l'emploie parfois pour la nature divine (H.II,h.17,str.8,l.1) mais le plus souvent par rapport à la nature humaine du Christ (H.II,h.18,str.14,l.2 et str.20,l.9; H.II,h.12,str.2,l.6 – où il vient comme un équivalent à *σχῆμα* employé dans la comparaison-; H.IV,h.43,str.3,l.3 et 6; et str.13,l.8; H.IV,h.44,str.10,l.2; H.V,h.47,str.23,l.5). En H.III, h.36, str.21, l.6, *μορφή* désigne à la fois le visage humain du Christ giflé par les soldats lors de la Passion, et son correspondant divin, la face de Dieu devant laquelle s'inclinent les créatures angéliques; *μορφή* désigne aussi souvent la forme humaine imprécise des anges (H.I,h.8,str.26,l.4; H.II,h.9,str.3,l.3, str.15,l.2 et str.16,l.3 et 9[378]; H.IV,h.42,str.17,l.5; H.IV,h.40,str.18,l.6), dont le caractère divin semble d'ailleurs particulièrement se manifester par leur capacité à changer de forme (H.I,h.8,str.25,l.8), ce qui est toutefois aussi l'apanage de l'Antichrist (H.V,h.50,str.9,l.5) et en général de l'Adversaire (adjectif *πολύμορφον* attribué à l'*ἀντίπαλον* en H.I,h.6,str.11,l.5). De fait, les puissances infernales se voient également attribuer une *μορφή* imprécise : c'est le cas de l'Enfer, en H.IV,h.42,str.8,l.5, et du Diable, en H.IV,h.42,str.11,l.1. Ainsi, la capacité de posséder une *μορφή* imprécise et changeante semble

[378] On trouve ici, en H.II, h.9, str.16, l.9, le composé *φαεινόμορφον*, qui correspond à l'éxpression "*τὴν μορφὴν τοῦ φαεινοῦ*", décrivant l'aspect lumineux de Gabriel en H.I, h.9, str.3, l.3.

être une caractéristique de tout ce qui est non-humain, et traduit certainement l'angoisse de l'homme devant ce qui n'est pas fixe et stable[379]. On peut rapprocher cette attitude de l'admiration que l'Antiquité Tardive a portée à la figure de Protée, qui se présente comme le dieu du changement par excellence.

En H.II,h.16,str.13,l.4, où Romanos emploie *μορφή* avec *ζωγραφεῖν*, le terme peut s'entendre au sens d'"esquisse", puisque le Christ ne fait que jeter les premiers fondements de l'Eglise comme les premiers traits d'un tableau; cette dernière acception reste dans la ligne de signification de *μορφή* comme une forme imprécise, avec la nuance ici qu'elle va évoluer vers plus de clarté. Ceci nous ramène vers le champs de la typologie, dans lequel *μορφή* est évoqué en H.II,h.17,str.15 :

> "Levons tous les yeux vers le Seigneur qui est dans les cieux, en nous écriant comme Jérémie: 'Celui qu'on a vu sur la terre, celui-là est notre Dieu qui, par un effet de sa volonté, a conversé avec les hommes', sans subir de changement, celui qui s'est montré aux prophètes sous diverses apparences, qu'Ezéchiel a contemplé comme une forme d'homme sur un char de feu, et que Daniel a vu fils d'homme et ancien des jours, vieux et jeune à la fois, proclamant en lui un seul Seigneur, celui qui est apparu et a tout illuminé."
> *Ἄρωμεν ἅπαντες τους ὀφθαλμοὺς πρὸς Κύριον τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, βοῶντες ὡς Ἰερεμίας : / Ὁ ὀφθεις ἐπὶ γῆς, οὗτος ἐστιν Θεὸς ἡμῶν, / ὁοστις καὶ τοῖς ἀνθρώποις θέλων συνανεστράφη, / καὶ τροπὴν οὐχ ὑπέμεινεν / ὁ δείξας ἑαυτὸν ἐν μορφαῖς τοῖς προφήταις, / ὅν Ἰεζεκιὴλ ἐμὶ πύρινον ἅρμα / ὥσπερ εἶδος ἀνδρὸς ἐθεάσατο, / καὶ Δανιὴλ ἀνθρώπου υἱὸν καὶ παλαιὸν ἡμερῶν, / τὸν ἀρχαῖον καὶ νέον ἕνα Κύριον κηρύττων / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

L'expression *ἐν μορφαῖς* (l.5) est ici implicitement confrontée à *ἐν ἀληθεῖᾳ*, dans cette opposition entre l'Epiphanie de Dieu en Christ, que cet hymne chante, et les images imparfaites de la révélation de Dieu dans les écrits des prophètes. Nous sommes encore une fois ramenés à la supériorité de la vérité en Christ sur les figures de l'Ancien Testament, sur le dépassement des types scripturaires dans la venue du Christ et l'accomplissement de l'économie salvifique annoncée.

Mais Celui qui s'est d'abord révélé partiellement *ἐν μορφαῖς* avant de se révéler pleinement *ἐν ἀληθεῖᾳ* par le Christ, est Celui-là même qui donne une *μορφή* à l'homme : ainsi par son opposé *ἄμορφος*, le thème de la *μορφή* se rattache-t-il au champ de la pénitence et de la grâce, de la conversion et du baptême. C'est que le premier mouvement du repentir consiste à ouvrir les yeux sur sa faute, à prendre conscience de son péché, ce que décrit Romanos sous la métaphore corporelle de la laideur ou de la pourriture; ainsi, Ninive découvre-t-elle son péché

[379] Un texte apocalyptique certainement écrit entre 502 et 506 annonce, parmi d'autres figures eschatologiques, un roi aux capacités morphologiques semblables, sans que l'on puisse le classer du côté du bien ou du mal; Cf. "*ἄλλος βασιλεὺς μορφὴν ἔχων ἠλλοιωμένην*" (l.191) Alexander (P.J.), *The Oracle of Ballbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, (Dumbarton Oaks Studies, X), Washington, 1967; p.20)

comme "sa chair enlaidie" (*τὴν σάρκα τὴν ἄμορφον*, H.I, h.Nin., str.5, l.5), ce qui l'assimile au cadavre décrit par Romanos comme cachant sous terre son état de décomposition (*ἡ δὲ γῆ τούτου κρύπτει τὸ ἄμορφον*, H.III, h.22, str.7, l.3). De même, le fils perdu de la parabole de *Luc 15* revient honteux (*κατῃσχυμμένος*) et "sans beauté" (*ἄμορφος*; H.III, h.28, str.18, l.9), dans le même état que ceux qui demandent la grâce du baptême (*οἱ ἄμορφοι αἰσχύνονται*, H.V, h.52, str.9, l.6).

Conclusion

Pour conclure cette étude sémantique, nous ne retiendrons ici que ce qui nous intéresse plus particulièrement dans la perspective de notre examen des structures de la pensée symbolique de Romanos le Mélode. Nous avons pu voir que ce que nous rassemblons uniformément sous le terme de "symbole" se diffracte chez Romanos en une multitude de termes, qui, bien qu'ils se recoupent beaucoup les uns les autres, possèdent cependant certaines nuances propres qui s'opposent à leur interchangeabilité véritable. Certes, nous avons mené cette étude de manière peut-être bien rigoureuse pour un poète, qui doit parfois dans ses choix lexicaux faire fi des subtiles nuances de sens pour davantage respecter les règles de la métrique; par ailleurs, l'entreprise lexicale d'un contemporain de Romanos, Hésychius, ne manifeste guère d'attention par rapport aux distinctions que nous avons tenté d'établir[380], ce que reflète aussi la pratique d'autres écrivains proches de Romanos, comme Denys l'Aréopagite par exemple[381].

L'étude de *σύμβολον* a fait apparaître que ce terme, prédominant dans notre pensée moderne, n'est pas très familier à Romanos, même si la notion qu'il lui donne correspond bien aux compréhensions des philosophes modernes; celui-ci ne l'emploie qu'en trois endroits et lui conserve une signification très proche de l'étymologie : le *σύμβολον* désigne pour lui une vérité à deux versants, dont l'un seulement est visible à l'homme et pointe vers l'autre, qui en constitue la véritable portée. Le *σύμβολον* n'apparaît ainsi comme tel qu'au regard du Christ, qui embrasse toutes les dimensions de l'existence, mais le regard de la foi, ancrée dans la promesse de Dieu, permet de deviner la puissance invisible de ce qu'Il nous donne comme signe. Le *σύμβολον* se constitue donc d'une vérité spirituelle invisible et d'une réalité visible qui en est le signe, le *σημεῖον*; dans le sens qui nous intéresse ici, le *σημεῖον* est pour

[380] Ainsi, à l'entrée 1663 de la lettre "tau", il suggère les mots "*χαρακτὴρ*" et "*εἰκών*" pour expliquer "*τύπος*", tandis qu'à l'entrée 2303 de la lettre "sigma", il propose "*σημεῖον*" comme un équivalent à "*σύμβολον*" .

[381] Cf. Borella (*Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004, p.46), qui écrit que chez Denys l'Aréopagite, "cette conception (vision) du symbole entraîne dans son orbe tous les autres termes voisins (...) Ainsi, le terme *typos*, qui semble pourtant le plus caractéristique de l'herméneutique chrétienne, bien que présent chez Denys, ne signifie guère autre chose que *symbolon*". Il estime par ailleurs que la distinction entre allégorie et symbole est tardive, et n'apparaît qu'avec l'oeuvre de Goethe (Cf. Borella, *op.cit.*, p.71-73).

Romanos l'élément le plus significatif d'un événement plus général, la pointe de tout un ensemble, qui indique que cet ensemble possède une autre dimension que ce qui en est directement accessible. La portée du *σημεῖον* est en général assez vague et touche au Salut; ses emplois se rapprochent parfois de *τύπος*, sans être rigoureusement lié à l'Ecriture comme ce dernier. Nous avons pu voir, en effet, que Romanos use de *τύπος* et de ses dérivés verbaux dans la perspective élaborée par l'interprétation typologique et allégorique de l'Ecriture à l'époque patristique : *τύπος* est donc chez lui essentiellement circonscrit au domaine scripturaire et relie le plus souvent deux éléments précis de l'Ancien et du Nouveau testaments. Comme on l'observe chez d'autres Pères, Romanos applique aussi parfois *εἰκών* et des termes du champs lexical de la technique picturale pour décrire une relation typologique.

Ce qui rapproche évidemment tous ces termes au point de parfois les confondre, c'est la perspective dominante du Salut qui les oriente : la très grande majorité de ce qui est compris comme *σύμβολον*, *σημεῖον*, *τύπος* ou *εἰκών* se réfère au *μυστήριον* essentiel de la foi chrétienne : l'accomplissement de l'économie salvifique par le Christ, Dieu incarné; cet accomplissement "en vérité", par un effet de relecture dans la foi, vient éclairer le sens "mystérieux" et/ou "mystique" d'éléments qui en sont les annonces et/ou les figurations.

Le caractère obscur de ces préfigurations énigmatiques, qui n'était qu'obstacle et scandale, disparaît alors à la lumière de la foi nouvelle qui en révèle le sens, et si le Christ lui-même continue dans la ligne de Son Père à instruire les hommes par mystères et paraboles, c'est un moyen pédagogique pour engager les fidèles à l'effort de la recherche. Certaines paraboles ne seront claires qu'à l'accomplissement eschatologique des temps, mais d'autres sont déjà compréhensibles en vérité à partir de la vie de l'Eglise en ce temps; c'est ainsi que Romanos peut s'écrier à propos de la Samaritaine rencontrée par Jésus (H.II,h.19,str.12):

> "O sages énigmes, ô sages traits sous lesquels, dans la foi de la sainte, est peinte l'Eglise, en couleurs vraies qui ne vieilliront pas ! "
> *Ὦ τῶν σοφῶν αἰνιγμάτων, ὦ τῶν σοφῶν χαρακτήρων / δι' ὧν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ πίστει τῆς ὁσιας / ζωγραφεῖται ἐκ χρωμάτων ἀληθῶν, ἀπαλαιώτων.*

2. Le réseau symbolique lié au Printemps

1. Introduction : la valeur symbolique du printemps

1.1. Le printemps chez Romanos

Saison de la floraison des plantes, du renouveau de la végétation après l'hiver, le printemps représente symboliquement le temps de l'éveil, du retour de la vie, et donc de la Résurrection, d'autant plus que la fête de Pâques a lieu au début du printemps. Comme Ephrem[382], Romanos considère implicitement deux qualités de temps : le temps linéaire de notre histoire humaine, qui va du passé vers le futur, et le temps sacré, compris comme un éternel présent où tous les événements de signification spirituelle semblable se superposent en une virtuelle simultanéité. Ainsi, chaque étape de l'économie du Salut contient déjà le sens et la portée de l'ensemble, si bien que l'Incarnation contient déjà en quelque sorte la promesse de la Résurrection, la promesse du Salut dont elle initie l'accomplissement. On comprendra dès lors que le poète byzantin relie le symbolisme du printemps aussi bien à la Résurrection qu'à l'Incarnation, toutes deux prémisses de la Résurrection eschatologique[383].

---

[382] "Ordinary time is linear and each point in time knows a 'before' and an 'after'. Sacred time, on the other hand, knows no 'before' and 'after', only the 'eternal now' : what is important for sacred time is its content, and not a particular place in the sequence of linear time. This means that events situated at different points in historical time, which participate in the same salvific content –such as Christ's nativity, baptisma, crucifixion, descent into Sheol, and resurrection- all run together in sacred time, with the result that their total salvific content can be focused at will on any single one of these successive points in linear time". Cf. Brock (S.), *The Luminous Eye, The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Cistercian Studies Series 124, Cistercian Publications, 1985, p.29-30

[383] Ainsi, chez Jacques de Saroug : « Les saisons sont inversées, au point qu'aujourd'hui il y a un printemps resplendissant et plein de joies pour les disciples, tandis qu'il y a un hiver noir et plein de catastrophes pour ceux qui l'ont crucifié. La roue, qui vendredi était immergée dans le sang pour descendre le mort dans le Schéol, aujourd'hui la vie s'y est attachée et la résurrection la fait tourner pour qu'elle remonte le vivant du tombeau jusqu'au ciel. » (Cf. Jacques de Saroug, *6^e Homélie festale sur le Dimanche de la Résurrection*, §23; Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986; p.641). Ephrem le Syrien aussi chante abondamment le printemps spirituel de la Résurrection-Incarnation, faisant le juste calcul que si Christ est né en Kanoun (déc.-janv.) selon le calendrier liturgique, c'est qu'il a été conçu en Nisan (avril), qui est aussi le mois de Pâques : "Pendant l'hiver qui prive les branches de fruits, du sarment stérile un Fruit pour nous s'est levé. / Pendant les frimas qui dépouillent tous les arbres, un surgeon a bourgeonné pour nous de la Maison de Jessé. / En Kanoun qui cèle en terre la semence, du sein a germé l'Epi de vie. / En Nisan où la semence à l'air libre s'épanouit, la Gerbe en pleine terre s'est elle-même enfouie. / La Mort dans le Shéol l'a moissonnée, engloutie, mais le Remède de vie qui s'y cachait en a jailli. / Car c'est en Nisan, lorsque les agneaux bêlent par la campagne, qu'est entré dans le sein l'Agneau pascal" (Ephrem de Nisibe, Hymne 4 sur la Nativité, str.29-34; Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001 , p.82-83). A noter aussi qu'un tel parallèle sur le plan temporel historique renforce ici la simultanéité symbolique des événements de descente du Christ dans le sein de Marie avant son incarnation et dans le sein du Shéol après sa mort : de manière exceptionnelle, la simultanéité spirituelle de ces événements du temps sacré s'exprime ici dans une même correspondance au niveau temporel historique.

La Nativité devient ainsi annonce d'un printemps symbolique, temps de vie nouvelle, qui vient faire fleurir l'herbe humaine, désormais capable de porter du fruit avant le temps de la moisson des derniers jours.

Cette idée est particulièrement claire dans le dialogue d'Eve et Adam en H.II, h.11, str.6-7 :

> " - Que les paroles de ta compagne, ô mon époux, te donnent une pleine assurance : tu ne trouveras plus jamais en moi une donneuse de conseils amers. Le passé s'en est allé, et tout est neuf grâce au fils de Marie, le Christ. Respire sa rosée et refleuris tout d'un coup, dresse-toi comme un épi, car le printemps est arrivé jusqu'à toi. Jésus-Christ souffle, douce brise : à présent que tu échappes à la chaleur implacable où tu étais, viens, accompagne-moi auprès de Marie; aussitôt qu'elle nous verra prosternés à ses pieds, elle s'apitoiera, car elle est pleine de grâce.
> - Je reconnais le printemps, femme, et je respire les délices d'où nous avons déchu jadis : oui, je vois un nouveau, un autre paradis, la vierge qui porte en son sein le bois de vie, celui-là même, ce bois sacré, que gardaient les chérubins pour nous empêcher d'y toucher. Eh bien, cet intouchable bois, en le regardant croître, j'ai senti, mon épouse, le souffle vivifiant qui avait fait de moi, poussière et boue inanimée, un être animé. A présent, revigoré par son parfum, je vais aller vers celle où croît le fruit de notre vie, vers celle qui est pleine de grâce."
> - *Πληροφορήθητι, ἄνερ, τοῖς λόγοις τῆς συζύγου σου. / οὐ γὰρ εὑρήσεις με πάλιν πικρά σοι συμβουλεύουσαν. / τὰ ἀρχαῖα γὰρ παρῆλθε / καὶ νέα πάντα δείκνυσιν ὁ τῆς* Μαριὰμ *γόνος* Χριστός. / *Τούτου τῆς νοτίδος ὀσφράνθητι καὶ εὐθέως ἐξάνθησον, /ὡς στάχυς ὀρθώθητι. τὸ γὰρ ἔαρ σε ἔφθασεν, /* Ἰησοῦς Χριστὸς *πνέει ὡς αὔρα γλυκερά. / τὸν καύσωνα ᾧ ἧς ἀποφυγὼν τὸν αὐστηρόν, / δεῦρο ἀκολούθει μοι πρὸς* Μαριάμ, */ καὶ αὐτῆς πρὸ τῶν ποδῶν ἐρριμένους θεωροῦσα / εὐθέως σπλαγχνισθήσεται ἡ κεχαριτωμένη.*
> - *Ἔγνων, ὦ γύναι, τὸ ἔαρ καὶ τῆς τρυφῆς ὀσφραίνομαι / ἧς ἐξεπέσαμεν πάλαι. καὶ γὰρ ὁρῶ παράδεισον / νέον, ἄλλον, τὴν παρθένον / φέρουσαν κόλποις αὐτὸ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ὅπερ ποτὲ / Ξερουβὶμ ἐτήρει τὸ ἅγιον πρὸς τὸ μὴ ψαῦσαι ἐμέ. / τοῦτο τοίνυν ἄψαυστον ἐγὼ βλέπων φυόμενον, / ἡσθόμην πνοῆς, σύζυγε, τῆς ζωοποιοῦ / τῆς κόνιν ἐμὲ ὄντα καὶ ἄψυχον πηλὸν / ποιησάσης ἔμψυχον. ταύτης νυνὶ / τῇ εὐοσμίᾳ ῥωσθείς, πορευθῶ πρὸς τὴν ἀνθοῦσαν / τὸν καρπὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν, τὴν κεχαριτωμένην.*

Nous reviendrons plusieurs fois sur ces strophes où se conjugent différentes lignes symboliques. On y voit notamment apparaître la référence au "bois de vie" (*τὸ ξύλον τῆς ζωῆς*), qui désigne l'Arbre de vie gardé par les Chérubins et récapitulé par la Croix, symbolisme dont la présence ici, dans le contexte de la Nativité, met particulièrement en lumière la compréhension synthétique du temps sacré de l'économie salvifique dont nous

---

Narsaï reprend le même calcul qu'Ephrem pour chanter la conception du Christ au mois de Nisan, qui est aussi le premier mois du calendrier juif : "Au premier mois, Gabriel sema la conception dans ses oreilles, et une tige du pain de vie a germé au neuvième mois. En Avril, Il a greffé le pouvoir de vitalité en la vigne de son corps, et elle a porté la grappe qui réjouit l'univers au mois de Décembre" (Traduction personnelle à partir de l'Anglais : "In the first month, Gabriel sowed conception in her ears; and there sprang forth a stalk of the bread of life in the ninth. In April, He grafted the power of vitality into the vine of her body ; and she carried the cluster that gladdens the universe in the month of December." Cf. Narsaï, *Metrical Homelies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension,* McLeod (F.), Patrologia Orientalis, t.40, fasc.1, n°182, Brepols, Turnhout, 197, p.49-51)

avons parlé plus haut. On remarque également en toute évidence un phénomène de glissement symbolique, que l'on pourrait dire par synecdoque : Christ, dont la Croix représente l'acmé de l'oeuvre salvifique, Croix qui est assimilée au "bois de vie", devient lui-même ici ce bois, qu'Adam voit croître dans le sein de Marie, nouveau jardin de Paradis.
On aura noté aussi la présence de la ligne symbolique du parfum, et son assimilation au "souffle vivifiant" (*πνοῆς τῆς ζωοποιοῦ*) de Gen.2,7[384]; cette évocation du récit de la création originelle d'Adam a pour but de décrire la Résurrection de l'humanité, qui constitue proprement le Salut annoncé avec la naissance de Jésus, comme une véritable re-création de l'homme.

Le thème du retour en Paradis, rendu possible par le don du Christ, glisse ici vers l'image de la Résurrection eschatologique, qui, en faisant fleurir l'humanité, transformera la terre elle-même en nouveau Paradis.
De cette métaphore, Romanos se sert en H.IV, h.43, str.22, l.4-6, pour exprimer que ce n'est que par la mort et la résurrection du Christ que le fidèle a lui-même accès à la résurrection :

> "Le bois de la vie s'est révélé aux hommes, où l'on a cloué le fruit des biens, afin qu'en mourant il fît éclore pour les mortels la fleur de la résurrection sur les prés d'ici-bas..."
> *ξύλον τῆς ζωῆς τοῖς ἀνθρώποις δεδήλωται, / ὅπου ὁ καρπὸς τῶν ἀγαθῶν προσηλώθη / ἵνα θνὴσκων ἀνθήσῃ βροτοῖς ἐκ τῶν κάτω λειμῶνων ἀνάστασιν*

Ici encore, l'image de la fleur en lien avec la Croix rejoint la symbolique de l'arbre et du fruit, dans le développement duquel elle s'inscrit dans le domaine naturel. Nous y reviendrons plus loin. Ce qui nous intéresse ici, c'est le lien clairement tracé entre la Croix et la résurrection des hommes, ainsi que la précision de l'adverbe *κάτω* : c'est bien "ici-bas" qu'aura lieu la résurrection eschatologique, qui viendra transformer la terre en transformant les hommes. A ce sujet, on notera l'importance significative de la préposition *ἐκ*, qui n'est malheureusement pas rendue dans la traduction : davantage que "sur les prés d'ici-bas", c'est "à partir des prés d'ici-bas" que le Christ fera fleurir la résurrection. Autrement dit, sa propre mort et résurrection constitue la promesse qu'il transformera l'herbe humaine, et qu'à travers l'humanité ressuscitée, la résurrection atteindra ainsi une dimension cosmologique en affectant tout le monde mortel.
Le printemps est aussi pour Aphraate le temps de la résurrection finale, le temps où les corps morts semés en terre lèveront au jour en corps ressuscités, selon la métaphore que développe

[384] Cf. ci-dessous pour plus de détails sur cette symbolique

son 8e exposé[385], et il engage ainsi particulièrement ceux que l'on appelle "Fils de l'Alliance"[386] à rester vigilants à l'approche des derniers jours :

"Le temps de l'été approche, le figuier bourgeonne et les fleurs sortent"[387].

1.2. L'oiseau annonciateur du printemps convergence du temps de la Résurrection et du temps de la Nativité

Si la Résurrection du Christ correspond au début du printemps pour l'humanité appelée à fleurir, le héraut de cet événement est assimilé à un oiseau; c'est que le chant des oiseaux est souvent associé au retour des beaux jours, même si la sagesse populaire garde le dicton prudent qu' "une hirondelle ne fait pas le printemps".

Chez Romanos l'hirondelle apparaît en H.II, h.11, str.4, l.1-2, où Marie, qui chante la grâce que Dieu lui a témoignée en berçant son nouveau-né (str.3, l.1-2), est comparée par Eve à l'oiseau annonciateur du printemps :

> "A la voix de l'hirondelle qui gazouille au point du jour, Adam, quitte ton sommeil de mort et lève-toi..."
> *Τῆς χελιδόνος ἀκούσας κατ' ὄρθρον κελαδούσης μοι, /τὸν ἰσοθάνατον ὕπνον, Ἀδάμ, ἀφεὶς ἀνάσθητι…*

Le thème de la Résurrection apparaît avec évidence dans ces quelques mots, qui contiennent l'appel fait à Adam, c'est-à-dire à toute l'humanité, à se relever de la mort[388]. Cet hymne est cependant un hymne du temps de la Nativité, et non du temps de Pâques. C'est donc qu'ici encore le temps sacré de l'économie salvifique depuis l'Incarnation jusqu'à la Résurrection est saisi comme un perpétuel présent, où tous les événements sont virtuellement superposés; ainsi, l'Incarnation contient déjà en quelque sorte la promesse de la Résurrection, la promesse du Salut dont elle initie l'accomplissement. Le sens et la portée de l'ensemble du ministère du

[385] Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes n°349*, Paris, Cerf, 1988.

[386] Sur cette catégorie de personnes formant une sorte de communauté à dimension monastique, tout à fait spécifique au contexte syriaque, Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975),"Introduction", p. 13-17)

[387] Aphraate, op.cit., p.411; on peut voir ici de manière explicite un lien avec la parole de Jésus sur le signe du figuier (Mt. 24, 32-33), lien qui demeure peut-être implicitement aussi à l'arrière-plan de la symbolique du printemps. Ces versets donneraient ainsi l'occasion de développer une autre antithèse symbolique : le figuier, arbre qui a couvert la honte d'Adam lors de sa Chute, l'arbre maudit par Jésus (Mt.21, 18-21 et //), est paradoxalement choisi pour être le héraut de la venue de la Résurrection.

[388] On notera que les traditions populaires réunies dans les recueils formant le *Physiologos* associent pareillement l'hirondelle, qui réveille les hommes au petit jour, au témoignage et à la prière des chrétiens, et à l'annonce de la Résurrection (Cf. *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.195-197)

Christ sont virtuellement présents en chacune de ses étapes.Marie berçant son enfant divin est déjà l'hirondelle[389] annonçant le printemps de la Résurrection pour toute l'humanité en Adam.

L'oiseau annonciateur du printemps de la Résurrection apparaît cependant plus souvent sous les traits d'une colombe chez Romanos, oiseau symbolique s'il en est en Christianisme; c'est ainsi que Marie-Madeleine, premier témoin du Ressuscité selon *l'Evangile de Jean*[390], est assimilée à la colombe de Noé, portant le rameau d'olivier en signe de paix entre Dieu et les hommes (H.IV, h.40, str.14, l.8-12) :

> "Marie, hâte-toi! Va révéler à ceux qui m'aiment que je suis ressuscité. Comme un rameau d'olivier, prends-moi sur ta langue pour annoncer la bonne nouvelle aux descendants de Noé, leur indiquant ainsi que la mort est détruite et qu'il est ressuscité..."
> *Μαριάμ, σπεῦσον καὶ φράσον / τοῖς ἀγαπῶσί με ὅτι ἐγήγερμαι. / ὡς κάρφος ἐλαίας λαβοῦσά με γλώσσῃ, / τοῖς ἐκ τοῦ* Νῶε *εὐαγγελίζου / σημαίνουσα*[391] *ὡς πέπαυται ὁ θάνατος καὶ ἐγήγερται…*

Et les femmes, interlocutrices de l'ange, d'annoncer plus tard la Résurrection aux disciples précisément par l'image symbolique du printemps (H.IV, h.40, str.22, l.7-11) :

---

[389] L'hirondelle apparaît encore en H.II, h.12, str.1, l.3 en référence avec Marie, mais elle exprime ici une toute autre idée : combinée à l'image christique de l'aigle, elle sert à exprimer le paradoxe incompréhensible de l'Incarnation, la merveille de la puissante nature divine du Christ se laissant porter par la fragile nature humaine de Marie sans la briser :
"Ce que je vois, je ne peux le comprendre, car voici qui dépasse l'entendement humain : comment l'herbe envahie par le feu ne se consume pas, comment la brebis porte un lion, l'hirondelle un aigle, et la servante son maître..." (*Ὅπερ ὁρῶ νοῆσαι οὐ χωρῶ. ὑπὲρ νοῦν γὰρ ὑπάρχει ἀνθρώπινον / πῶς πῦρ φέρων ὁ χόρτος οὐ φλέγεται, / ἀμνὰς βαστάζει λέοντα, ἀετὸν δὲ χελιδών, / καὶ δεσπότην ἡ δούλη…*).
L'image mariale de l'hirondelle, issue du réseau symbolique du printemps de l'Incarnation-Résurrection, sert donc ici transposée sur une autre ligne de sens, conjointement à d'autres expressions paradoxales essayant de décrire le mystère des antithèses réconciliées en Christ. On peut penser que Romanos dépasse ainsi la description par le prophète Esaïe des temps messianiques sur le mode de la paix entre les animaux (Es.11, 6-9) : non seulement, l'hirondelle, l'aigle, la brebis et le lion vivent en harmonie, mais l'hirondelle et la brebis portent l'aigle et le lion. Si la brebis fait référence à l'imagerie ancienne des fidèles comme les brebis du Christ, le lion n'est certes pas à comprendre comme Satan, lion ou loup furieux qui ne cherche qu'à perdre ces brebis du Christ, mais comme le Christ lui-même, assimilé au lion notamment par l'image du lion de Juda (Gen.49,9) selon une typologie ancienne; divers autres points de similitude entre le Christ et les légendes entourant le lion sont développés par le *Physiologos* (Cf. *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.53-54). Cf. aussi Ephrem, qui oppose le lion-Christ au renard-Hérode (*Luc* 13,32), qui cherche à le faire disparaître dans le massacre des enfants de Bethlehem: "Hérode aussi, le vil renard qui faisait le fanfaron à la place du Lion, Hérode le renard était accroupi; il glapit en entendant rugir le Lion qui venait se coucher sur son empire, ainsi qu'il est écrit. / Mais le renard apprit que le Lion n'était encore que lionceau, à la mamelle quasiment; il aiguisa ses dents, lui, le renard, contre le Lion, pour l'étrangler perfidement tant qu'il était encore petit, et avant que, prenant des forces, le Lion ne le réduisît à néant par le souffle de sa bouche." (Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymne 6 sur la Nativité*, str.19-20; Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.136-137)
[390] Cf. Jn, 20,11-18
[391] Il est intéressant de constater, comme en H.I, h.2, str.17, l.7, la présence du verbe *σημαινεῖν* à proximité de l'image de la colombe. Le lien ici évident avec la Résurrection renforce ce qui n'est qu'allusion suggestive dans l'*Hymne de Noé* : c'est bien davantage la Résurrection que l'Incarnation que la colombe annonce à Noé, dont la sortie de l'arche est comparée à la sortie d'un tombeau; le rappel curieux du péché d'Adam dans cette strophe, au sein de cette imagerie de Résurrection, prend ainsi bien davantage de sens.

"Le Seigneur est revenu à la vie ! Voici la lumière engendrée avant l'aurore. Ne vous désolez donc plus, mais reverdissez. Le printemps est apparu : fleurissez, rameaux, car ce sont vos fruits, et non votre peine, qu'il vous faut porter."
Ἐγήγερται ὁ Κύριος./ ἔλαμψεν ὁ τεχθεὶς πρὸ ἑωσφόρου. / μὴ οὖν στυγνάσητε, ἀλλ' ἀναθάλλετε. / τὸ ἔαρ ἐφάνη. ἀνθήσατε, κλῶνες, / καρποφορίαν, μὴ δυσφορίαν.

Cette colombe annonciatrice de la miséricorde de Dieu, qui accorde à l'humanité un printemps de Résurrection, désigne aussi Marie, "colombe dorée par l'Esprit" (*περιστερὰ χρυσωθεῖσα τῷ πνεύματι*, H.V, h.56, l.22[392]). Romanos joue certainement sur l'homonymie des deux femmes pour les confondre comme Ephrem en cette même image de la colombe[393]: témoins privilégiés des deux extrémités de l'économie de Salut, Marie et Marie-Madeleine sont en quelque sorte celles qui permettent au Christ de naître en sa vie humaine et en sa vie ressuscitée; à la suite d'Ephrem notamment[394], Romanos confond délibérément les deux Marie en une seule, si bien que Jésus annonce en plusieurs endroits à sa mère qu'elle sera la première à le voir ressuscité[395]. Jacques de Saroug attribue aussi parfois à la Vierge l'image de la colombe[396], oiseau dont Romanos souligne la pureté en H.I, h.2, str.17, l.2.

[392] Grosdidier de Matons lit ici une influence de *l'Hymne Acathiste* (Cf. Grosdidier de Matons, H.V, p.537, n.1), mais nous n'avons pu trouver à quel passage il fait référence exactement. En effet, Marie n'y est jamais évoquée comme oiseau.
[393] Cf. Petersen (W.L.), "Romanos and the Syriac Ephrem", dans Petersen (W.L.), *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.475, Subsidia, t.74, Peeters, Louvain, 1985, p.169-194; cette confusion des deux Maries apparaît comme une constante chez Ephrem, qui fait ainsi de Marie, la mère du Christ, la destinataire de la première apparition du Ressuscité près du tombeau, à la place de Marie Madeleine (Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, XXI, 27; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.389-390). Cet élément est déjà souligné par Leloir (Cf.Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.75, note 3), qui en rapporte plusieurs interprétations par Robert Murray. Cf. aussi *infra*, notre étude sur le réseau symbolique de l'huile.
[394] Cf. Petersen relève que Marie est davantage vue comme une hirondelle chez Romanos, tandis qu'Ephrem l'assimile plutôt à une colombe; cette différence serait due à une simple préférence de Romanos pour l'image de l'hirondelle sans véritable motif théologique. Pour la confusion des deux Marie, Petersen favorise la dépendance de Romanos à Ephrem plutôt qu'à Sévère d'Antioche, comme le proposait Grosdidier de Matons. Petersen (W.L.), *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.475, Subsidia, t.74, Peeters, Louvain, 1985, p.180 et p.191
[395] Cf.H.II, h.11, str.16, l.11; H.II, h.11, str.18,l.3; H.IV, h.35, str.12, l.2-3
[396] Cf. Jacques de Saroug, *Hymne 7 sur le bon larron*, §190; Landersdorfer (P.S.), Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien, und Jakob von Sarug, Bibliothek der Kirchenväter, t.6, Münich, 1912, p.119 ("Getroffen hatte die Hindin gewaltiger Schmerz um ihr Junges, das geschlachtet worden, brüllend jammerte sie, indem sie zitternd den Mund öffnete. Mit weinerlichem Ton klagte die Taube ganz leise, voll der Furcht, es möchte jemand das Geflüster ihres Leidens hören")

2. La floraison du juste

2.1. L'homme, herbe fragile appelée à fleurir

Si Marie fleurit en Christ de manière merveilleuse, elle ne fait en fait que réaliser ce vers quoi tout homme est appelé. En effet, pour Romanos, en fidélité avec la tradition biblique[397], la nature humaine est représentée par le symbole de l'herbe, qui en exprime toute la fragilité. Deux termes apparaissent dans sa poésie pour désigner cette "herbe humaine" : *ὁ χόρτος*, qui apparaît habituellement dans la Septante et le Nouveau Testament, et *ἡ/ὁ βάτος*, étroitement lié à l'épisode du buisson ardent[398] et d'emploi extrêmement rare dans l'Ecriture hors de ce contexte. Chez Romanos aussi, mises à part quelques occurrences où le choix de ce terme par préférence à *χόρτος* doit sans doute s'expliquer par certaines raisons métriques, le terme *βάτος* est en général employé en référence au buisson ardent, dont la tradition patristique souligne le caractère épineux[399]. Nous y reviendrons donc plus loin.

L'herbe est faible et se fane vite, elle ne dure pas; elle est fréquemment associée au verbe "se flétrir" (*ἐξανθέω*), déjà aussi dans la tradition biblique; ainsi peut-elle particulièrement bien représenter le caractère éphémère de la richesse en H.III, h.30, str.15, l.8 trait de cette "gloire de l'homme" si fragile, et, en écho au Psalmiste, chanter la brièveté de la vie en H.III, h.30, str.21, l.1-3. Comme l'herbe, la nature humaine est faible par rapport à des facteurs de destruction interne, comme la maladie; ainsi, Romanos compare la maladie du lépreux à celle d'un végétal, qui a tôt fait de contaminer et de détruire la plante dans son entier (H.II,h.20,str.5, l.4), lui faisant perdre ses belles couleurs de santé.

---

[397] Cf. par ex., *Esaïe* 40, 6-8: "Une voix me dit : crie! Et je répondis : Que crierai-je ? Toute chair est de l'herbe, et toute la gloire de l'homme comme la fleur de l'herbe. L'herbe sèche et la fleur tombe, mais ce que dit notre Dieu demeure pour l'éternité." (LXX: *φωνὴ λέγοντος βόησον. καὶ εἶπα* : Τί *βόησον* ; Πᾶσα *σὰρξ χόρτος*, *καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου. ἐξηράνθη ὁ χόρτος*, *καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν*, *τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα* – la traduction de *τὸ δὲ ῥῆμα* par "ce que dit" a pour fonction de souligner la différence avec avec *ὁ λόγος*, qui indique davantage la faculté humaine du langage; une traduction par le mot "parole" ne rend pas claire à mon sens la distinction); et *Psaume LXX* 102, 15-16 : "L'homme, comme de l'herbe sont ses jours, et comme la fleur des champs, de même il se fane. Et qu'un souffle passe sur elle/lui (*ἐν αὐτῷ*), elle/il n'est plus, et on ne reconnaît plus le lieu qu'elle/il occupait."(*ἄνθρωπος*, *ὡσεὶ χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ*, *ὡσεὶ ἄνθος τοῦ ἀγροῦ*, *οὕτως ἐξανθήσει. ὅτι πνεῦμα διῆλθεν ἐν αὐτῷ*, *καὶ οὐχ ὑπάρξει καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ*)

[398] Cf. Ex.3, 2-4ss

[399] Cette interprétation du buisson ardent d'Exode III (*βάτος*) comme buisson épineux semble découler directement de Philon d'Alexandrie, qui insiste sur ce caractère de la plante dans sa *Vie de Moïse* (Cf. Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis*, I, ch.65-70; Arnaldez (R.), Mondésert (C.), Pouilloux (J.), Savinel (P.), Paris, Cerf, 1967, p.56-59; et notamment, ch.65, p.56 : "Il y avait là un buisson tout couvert d'épines et tout rabougri" - *Βάτος ἦν*, *ἀκανθῶδές τι φυτὸν καὶ ἀσθενέστατον*). Philon d'Alexandrie voit dans la buisson ardent la représentation symbolique de la situation du peuple hébreu au temps de Moïse : les persécutions ne le consument pas mais le rendent au contraire encore plus éclatant.

Le plus souvent, cette herbe de la nature humaine est mise en contraste avec le feu, élément symbolique essentiel de la nature divine, comme nous le détaillons plus loin. Le feu peut cependant aussi représenter les tentations charnelles et les passions, comme une anticipation du feu de l'Enfer auquel les pécheurs sont condamnés, comme une image de la destruction que leur propre péché appelle sur eux. C'est ainsi que Romanos évoque la tentation lubrique de la femme de Putiphar comme "le feu de la débauche" qui menace cette herbe qu'est Joseph en sa chair humaine (H.I, h.5, str.3, l.2-3) :

> "apprenons, ô tempérants, pour l'imiter, comment le jeune Joseph éteignit le feu de la débauche dans l'herbe de la chair"
> *καὶ μάθωμεν σώφρονες / μιμησώμεθα τὸν νέον, πῶς κατέσβεσε τῆς πορνείας τὸ πῦρ χόρτῳ σαρκός.*

Cette occurrence, qui pour Grosdidier de Matons constitue "un exemple curieux" de l'antithèse feu-herbe "très chère à Romanos"[400] s'explique par l'ambivalence de la symbolique du feu : majoritairement associé à la divinité[401] chez Romanos, il est aussi fréquemment employé pour caractériser la fureur d'une passion comme la colère[402], de par son caractère de force destructrice rapide et irraisonnée. Il nous semble que c'est aussi le sens du feu ici : une force dangereuse qui a tôt fait de détruire l'homme s'il ne sait l'endiguer par la raison.
Du reste, l'image très classique de la passion amoureuse comme un feu dévorant entre certainement aussi pour une large part dans cette image-ci; cette métaphore est très courante dans la littérature grecque, depuis les poèmes de Sappho[403] jusqu'aux romans hellénistiques et les poèmes érotiques de Paul le Silentiaire, qui parle du désir amoureux comme du "feu mortel qui [le] ronge"[404], de son ardeur comme de "la fleur de son feu"[405] et de "l'amour brûlant" qui "ravage"[406] celui qui en est atteint. Cette occurrence du symbolisme de l'herbe est aussi particulièrement intéressante en cela qu'elle montre bien que *χόρτος* ne dénote aucun jugement moral mais constitue simplement une image de la faiblesse et de la fragilité de la condition humaine.

Le même contraste apparaît en H.IV, h.34,str.10, l.2-4; au moyen d'un parallélisme explicatif, le Christ y est clairement désigné par l'image du feu, précisément opposée à celle de l'herbe, qui désigne le grand-prêtre en train de le juger :

---

[400] Cf. *Hymnes IV*, p.123, n.1
[401] Cf. *infra*, partie sur l'antithèse avec le feu.
[402] Cf. *infra*, partie sur l'antithèse avec le feu.
[403] Cf. Sappho, *Poèmes*, Pigeaud (J.), *Rivages Poche*, Paris, Payot, 2004, fragment 31, p.115
[404] Cf. Paul le Silentiaire, *Poèmes Erotiques*, Charvet (P.), Paris, La Délirante, 1992, p.30
[405] Cf. *idem*, p.26
[406] Cf. *idem*, p.18

" parvenu à l'intérieur de la cour, il y voit le feu attaché, l'herbe assise, le Christ debout devant le grand-prêtre"
καὶ γενόμενος ἐντὸς τῆς αὐλῆς, βλέπει ἐκεῖ / τὸ πῦρ δεδεμένον καὶ τὸν χόρτον καθήμενον, / Χριστὸν παρεστῶτα τῷ ἱερεῖ.

On sait que Romanos souligne relativement peu la nature humaine du Christ[407], et ses tendances monophysites, avouées ou non, l'amènent à davantage souligner sa nature divine et donc à le désigner par des images ignées, précisément opposées aux images végétales, comme c'est le cas ici. Par ailleurs, ce passage nous semble directement transposé de la 5e homélie festale de Jacques de Saroug[408], où c'est Pilate qui est désigné comme "herbe". L'image est cependant exactement la même, d'autant plus qu'elle correspond à une situation contigüe dans le récit biblique :

> "L'herbe est assise sur un trône et le feu debout à la barre. Un faible fétu interroge et on fait entrer la flamme pour l'interrogatoire. La braise étreint la colonne et la brindille la frappe avec des fouets. Pilate est assis et Notre Seigneur debout."[409]

Ici aussi, et encore davantage que chez Romanos, l'opposition est nettement accentuée entre le Christ divin qui est "feu", "flamme" et "braise", et Pilate, faible humain qui n'est qu' "herbe", "fétu" et "brindille"; l'image n'est de même expliquée que par le parallélisme des termes. Chez Romanos, ce passage fait l'objet d'une note de la part de Grosdidier de Matons[410], qui témoigne des controverses quant à la hardiesse de l'image; l'influence particulièrement évidente ici de Jacques de Saroug[411] constitue encore un élément donnant raison au choix de l'éditeur.

Enfin, l'image de l'herbe humaine est prise aussi dans un sens eschatologique dans la prière qui conclut l'hymne 51 (H.V, h.51, str.18) :

---

[407] Cf. introduction, "Christologie de Romanos"
[408] Nous avons déjà évoqué dans l'introduction l'influence certaine qu'a exercée cet auteur de langue syriaque de la seconde moitié du 5e siècle sur la pensée de Romanos le Mélode. Ces deux auteurs, outre leurs proximités temporelle et culturelle, ont en commun leur vocation essentielle de prédicateur et de poète et leur désintérêt pour les polémiques doctrinales. En outre, l'on sait que la popularité de Jacques de Saroug conduit son oeuvre à être rapidement traduite dans différentes langues, malgré ses sympathies pour le monophysisme et sa position christologique parfois ambigüe (c.f. Graffin (F.), "Jacques de Saroug", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t.VIII, Beauchesne, Paris, 1972, col.56-60; Chesnut (R.C.), Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug, Oxford University Press, 1976, p.3ss).
[409] Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986; p.611, §2
[410] Cf. *Hymnes IV*, p.123, n.1 : Grosdidier de Matons reprend simplement les arguments déjà avancés par Maas en faveur de cette lecture du passage, à laquelle toute notre étude nous porte à nous rallier.
[411] La même antithèse apparaît aussi chez Proclus de Constantinople dans le contexte des réflexions craintives de Jean-Baptiste lors du baptême du Christ : "I am perishable grass, he is a consuming fire (Dt.9,3/Mt.3,14). I, the grass, do not have the audacity to touch the fire" (Proclus de Constantinople, *Homélie 28*, §2.13; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.131).

"Très haut Seigneur, juge de tous, n'attends rien de notre conduite : tu n'as pas besoin de nos bonnes actions, car chacun se voue aux mauvaises et par la pensée et par la volonté. Puisqu'il en est ainsi, Sauveur, gouverne nos jours selon ta volonté, sans attendre notre conversion, car elle ne viendra pas. Et même si elle vient pour un peu de temps, elle ne persiste pas jusqu'au bout, comme la semence tombée parmi les pierres; comme l'herbe de la terrasse, avant de lever elle s'est desséchée. Déploie donc tes miséricordes sur nous et sur tous ceux qui crient : 'Ouvre!'"
Ὕψιστε δέσποτα, πάντων κριτά, τὶ τῶν ἡμῶν μὴ περιμείνῃς. / οὐ χρεία γὰρ σοὶ τῶν ἀγαθῶν ἡμῶν, / ὅτι ἔγκειται πᾶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ / καὶ διανοίᾳ καὶ τῷ θελήματι. / Διὰ τοῦτο, σωτήρ, τὰς ἡμέρας ἡμῶν / κατὰ τὸ θέλημά σου διοίκησον, / μὴ μένων τὴν ἡμῶν ἐπιστροφήν. οὔτε γὰρ ἔρχεται. / κἂν ἔλθῃ εἰς ὀλίγον, οὐκ ἐμμένει εἰς τέλειον, / ὡς τὸ σπέρμα τὸ πεσὸν κατὰ τὰς πέτρας. / ὡς χόρτος δώματος πρὶν ἀναβῆναι ἐξηράνθη. / ἀλλ' ἐφάπλωσον ἡμῖν τοὺς οἰκτιρμούς σου καὶ πᾶσιν τοῖς βοῶσιν: / Ἄνοιξον.

Il s'agit ici d'une allusion conjointe à la parabole du semeur en Mt.13, 4-23 et à la malédiction contre les ennemis de Sion du *Psaume* 129,6 (= LXX 128,6) :

"Qu'ils soient comme l'herbe des toits, qui sèche avant qu'on l'arrache!"
γενηθήτωσαν ὡς χόρτος δωμάτων, ὃς πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι ἐξηράνθη

Grosdidier de Matons suggère que la version du psaume, "avant qu'on l'arrache", serait ici "beaucoup plus logique" que la finale tirée de la parabole, "avant qu'elle lève"[412], sans doute parce que l'on ne laisse habituellement pas librement pousser les herbes folles sur les terrasses; cependant, on peut lire une profonde note d'espérance dans le choix de Romanos, dans la mesure où il termine ainsi son hymne sur une ouverture possible par un appel à la repentance : l'image de l'herbe qui lève porte ici tout l'espoir de la résurrection possible, si Dieu lui accorde sa miséricorde comme la pluie vitale et fécondante. Dans cette ligne, on peut peut-être même comprendre le mot du refrain, dans cette occurrence finale, comme acquérant ici un second sens : il ne s'agit plus seulement de l'appel de l'humanité à ce que Dieu lui ouvre la porte du Paradis, comme celui des dix Vierges à l'époux, mais c'est l'appel de l'herbe humaine à ce que Dieu ouvre sa graine, à ce qu'Il la fasse germer et fleurir, symboles de Salut et de Résurrection. En substituant les mots de la parabole à la finale du psaume, Romanos laisse ainsi la porte ouverte pour le Salut de l'humanité pécheresse dans la seule dépendance à la miséricorde divine.

Herbe humaine, l'homme est appelé à fleurir dès cette vie, anticipant ainsi la résurrection finale, où, comme le chante l'Ephrem grec,

"ils reçoivent la voix qui les éveillent, et ils fleurissent comme la fleur diffusant une bonne odeur..."

[412] Cf. H.V, p.326-327, n.1

Ἐκδέχονται τὴν φωνὴν / τὴν αὐτοὺς ἐγείρουσαν, / καὶ ἀνθοῦσιν ὡς ἄνθη / εὐωδίαν πνέοντα. / Ὅταν προσταχθῇ ἡ γῆ / ἐξαγαγεῖν τοὺς νεκρούς, / εὐθέως βλαστάνουσιν / ὥσπερ κρίνα ἀνθοῦντες.[413]

2.2. La fleur de la justice

C'est en le décrivant comme une fleur, comme une "rose fleuri[e] au milieu des épines" (*δίκην γὰρ ῥόδου ἤνθησας / ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν*, H.I, h.2, str.2, l.9-10) que Dieu distingue le juste Noé de la foule méchante de ses contemporains. Romanos utilise ainsi la métaphore du *Cantique des Cantiques* pour opposer Noé, rose de justice, au reste des hommes d'alors, endurcis dans leurs péchés comme des épines[414]. En effet, l'homme juste et sauvé possède pour Romanos toutes les caractéristiques de la fleur, dont le parfum agréable monte comme une prière vers Dieu et qui est désormais en bonne voie pour porter les fruits escomptés.

Toujours herbe humaine fragile devant les menaces de la vie et dépendante face à la puissance divine[415], l'homme juste, la fleur, s'élève d'un degré positif par rapport à l'être humain en

---

[413] Cf. Ephrem, *Sermo Alius in S.S.Patres Defunctos*, str.114-115; Emereau (C.), *St Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Secrétariat des "Echos d'Orient", 1918, p.48

[414] Romanos n'est pas le seul à appliquer cette image du *Cantique des Cantiques* à Noé, mais il semble bien qu'il soit le seul à en faire un personnage strictment positif (Cf. Lieber (L.), "Portraits of Righteousness : Noah in Early Christian and Jewish Hymnography", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol.61, n°4, 2009, p.332-355)

[415] En effet, l'image de la fleur n'a pas toujours une dimension qualitative morale explicite; parfois, comme dans la parole d'*Esaïe* 40, 6-8 et le *Psaume* 101, 12, l'image de la fleur est associée à celle de l'herbe pour représenter la fragilité de l'être humain, qui si glorieux et magnifique soit-il, n'en demeure pas moins soumis au passage du temps et à la puissance de Dieu. Dans ces cas, l'idée de justice humaine devant Dieu n'apparaît pas.
On en voit l'exemple en H.III, h.30, str.21, où le poète insère l'idée des versets d'*Esaïe* 40 dans un mouvement semblable qui souligne la faiblesse humaine par rapport à la puissance divine, le gouffre ontologique qui sépare le Dieu infini de l'homme fini, entièrement dépendant de la miséricorde divine pour assurer son salut :
"Fils de Dieu, sauve-nous, toi, le seul qui ne connaisse pas de fin. Car les jours de l'homme seront comme la fleur de l'herbe : comme le gazon il fleurira le matin, le soir il tombera, durcira et se desséchera, parce qu'un souffle est venu dans nos narines, et nous redeviendrons comme si nous n'avions pas été, passant comme l'ombre. Quand donc mon âme me quittera, sans personne pour me racheter ni me sauver, arrache-moi, mon Rédempteur, à la menace du feu, m'épargnant la condamnation comme à tous tes serviteurs. Pitié, Seigneur !"
(*Υἱέ Θεοῦ, σῶσον ἡμᾶς ὡς μόνος ἀτελεύτητος / ἀνθρώπου γὰρ αἱ ἡμέραι ὡς ἄνθος χόρτου ἔσονται. / ὡς χλόη πρωῒ ἀνθήσει, / τὸ δὲ ἑσπέρας ἀποπέσει, σκληρυνθῇ καὶ ξηρανθῇ, / ὅτι πνεῦμα ἦλθεν ἐν ῥισὶν ἡμῶν καὶ ὡς οὐχ ὑπάρξαντες / πάλιν γενησόμεθα, ὡς σκιὰ παρερχόμενοι. / Ἐν τῷ οὖν ἐκλείπειν τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμοῦ, / μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σῴζοντος, / αὐτός με ἐξάρπασον ὡς λυτρωτὴς / τῆς ἀπειλῆς τοῦ πυρός, ἀκατάκριτόν με δείξας / μετὰ πάντων τῶν δούλων σου. ἐλέησον* Κύριε.)
Une comparaison implicite de l'homme à l'herbe et à la fleur court aussi dans les paroles de Dieu à Jonas en H.I, h.Ninive, str.16, avec cette nuance que la fleur a pour fonction de mettre en relief la valeur de l'homme aux yeux de Dieu, bien que celui-ci ne soit essentiellement qu'herbe fragile :
"Le prophète Jonas se réjouit en apercevant alors la coloquinte, puis perdit courage aussitôt, dès qu'il la vit desséchée. Mais le Créateur dit au saint : "Si tu es désolé à l'excès pour ce qui ne t'a pas coûté de peine, si une fleur t'a affligé, combien plus l'homme le devrait-il? Si, pour de l'herbe séchée, tu es ainsi déconforté, ne dois-je pas avoir pitié d'une aussi grande ville, qui renferme en ses limites cent vingt mille hommes bien comptés? Sois donc magnanime, et satisfais-toi avec moi de leur repentir."
(*Ὁ μὲν προφήτης ποτὲ Ἰωνᾶς ἐχάρη κατιδὼν τὴν κολόκυνταν τότε, / καὶ ἄθροον ὡς ξηρανθεῖσαν θεωρήσας ἠθύμησεν. / Ὁδὲ πλάστης φησὶ πρὸς τόν ὅσιον "Εἰ σφόδρα λελύπησαι / ὑπὲρ ἧς οὐκ ἐκοπίασας, / εἰ τὸ ἄνθος σε*

général, simple herbe : ainsi, la fleur apparaît comme la version moralement positive de l'herbe humaine neutre, comme, à l'inverse, l'épine en est la version moralement négative. La fleur signifie l'épanouissement en l'homme de la parole de Dieu par le soutien de la grâce divine, puis par extension l'homme juste lui-même[416]; de même l'épine se verra désigner la force du péché qui, en l'homme, l'empêche de faire pousser la parole de Dieu, puis par extension l'homme pécheur lui-même.

Il ne dépend que de l'homme de choisir l'une ou l'autre voie, c'est-à-dire de s'endurcir en épine par le péché ou de devenir fleur agréable en gagnant la grâce de Dieu; mais même en ce dernier état, le juste doit veiller, comme Joseph, à maintenir vivante la fleur de la grâce divine en demeurant dans la justice et à ne pas la flétrir aux yeux de Dieu par le péché et la débauche (H.I, h.5, str.12, l.1-2) :

> "Flétrir ma fleur, la fleur de la grâce ? Je ne le souffrirai pas, moi"
> Μαρᾶναι τὸ ἄνθος μου, τὸ ἄνθος τῆς χάριτος, ἐγὼ οὐκ ἀνέχομαι.

ἔθλιψε, πόσῳ μᾶλλον ἄνθρωπος; / Εἰ τοῦ χόρτου ξηρανθέντος ὠλιγώρησας, / μὴ οἰκτείρω πόλιν τὴν τοιαύτην / ἐν μέτρῳ δεκαδύο μυριάδας ἀνδρῶν πλήρης γέμουσαν; / Διὸ μεγαλοψύχει καὶ ἀγάπα σὺν ἡμῖν τὴν μετάνοιαν.")
A un autre endroit encore, ce sont les enfants massacrés par Hérode qui sont comparés à de fragiles fleurs coupées (H.II, h.15, str.9, l.8-9) : "comme des fleurs fraîches écloses, ils tombaient sur la terre" (Ὡς ἄνθος γὰρ αὐθήμερον ἐπὶ τὴν γῆν κατέπιπτεν).
Ici, l'image de la fleur, tout en soulignant la fragilité de ces enfants devant la colère du monarque, vise certainement aussi à exprimer la prématurité de leur mort, dans la mesure où on ne leur a même pas laissé le temps de mûrir et porter fruit, ainsi peut-être que leur innocence : fauchée dès l'enfance, cette herbe humaine est restée dans toute l'innocence et la justice de son jeune âge ignorant du péché. Ephrem développe la même image, y ajoutant une note d'ironie tragique envers Hérode : en anéantissant ces jeunes fleurs, le tyran a fait sans le savoir une offrande végétale au Dieu qui vient de naître en Jésus-Christ (Cf. "Les mères chastes dirent : "Fruit béni, bénis nos fruits; qu'ils te soient offerts comme prémices !" Toutes embrasées, elles prophétisèrent sur leurs petits : "Quand ils seront occis, que pour toi, comme prémices, ils soient cueillis ! " / Les stériles en s'inclinant le prirent et dirent tendrement : "Fruit béni, conçu sans commerce charnel, bénis nos seins du commerce charnel écartés ; aie pitié de notre stérilité, enfant miraculeux de la virginité!"; "Les tueurs en Bethléem ont moissonné de tendres fleurs, pour qu'avec elles, périt la tendre Semence où se cachait le Pain de vie; l'Epi de vie s'est enfui pour venir Gerbe à la moisson; la Grappe qui avait fui en son enfance, au pressoir s'est elle-même livrée, pour donner aux âmes par son vin la vie : Gloire à toi, Trésor de vie ! / Ils sont entrés, les impies, dans le jardin rempli de fruits prématurés; ils ont secoué les fleurs des rameaux, ils ont saccagé corolles et bourgeons; le vandale, sans le savoir, a présenté de belles oblations ! A lui malheur, à eux bonheur; Bethléem a offert en prémices au Saint des fruits virginaux; Béni soit Celui qui a reçu ces premiers cadeaux !"; Ephrem de Nisibe, *7^e^ hymne sur la Nativité*, str.12-13; *24^e^ hymne sur la Nativité*, str.17-18; Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.145-146; 286-287)

[416] Cf. constance de cette symbolique à la fin du VIe s. dans l'introduction que Jean Moschos donne à son *Pré Spirituel*: "Je trouve, mon très cher, que la vue des prés au printemps est pleine de charme avec cette diversité de fleurs qu'ils offrent aus regards. Elle retient les passants, leur présentant un régal varié, réjouissant les yeux, plaisant à l'odorat. Dans ce pré brille ici l'incarnat des roses; là une autre place ets réservée aux lys : ils attirent fortement à eux les regards en les détournant des roses. Ailleurs, c'est l'éclatant coloris des violettes, qui imite la pourpre royale. En un mot, l'infinie variété des innombrables fleurs donne à la fois tous les parfums et toutes sortes de jouissances. Tout de même, accepte le présent ouvrage, mon saint et fidèle fils, Sophrone. Car tu y trouveras les vertus des saintes gens qui ont brillé de notre temps et qui, selon le mot du psalmiste, "ont été plantés le long des cours d'eau" (Ps.1,3). Si par la grâce du Christ ils étaient tous également aimés de notre Dieu, pourtant les uns et les autres étaient parés de la beauté et du charme de vertus différentes. Cueillant parmi elles de belles fleurs, et prenant en ce pré intact de quoi tresser une couronne, je te la présente, mon fidèle enfant, et par toi à tous. C'est pourquoi j'ai intitulé le présent ouvrage le *Pré*, en raison du charme et du parfum qui sont en lui, comme aussi de l'utilité qu'y trouveront les lecteurs..."; Rouët de Journel (M.J.), *Sources Chrétiennes 12*, Paris, Cerf, 1946, p.45-46

Ici implicite chez Romanos dans le cas de Joseph, dont la tentation concerne précisément le péché sexuel avec la femme égyptienne, l'image de la fleur est souvent étroitement associée à l'exigence de virginité[417]. L'idée est explicite chez Méthode d'Olympe, lorsqu'il fait dire à Théophila que le don d'être eunuques pour le Royaume n'est accordé qu'à "ceux-là seuls qui sont aussi capables de conserver la fleur toujours fraîche et intacte de leur virginité" (*μόνοις ἐκείνοις δηλονότι τοῖς καὶ δυναμένοις τὸ ἀειθαλὲς ἄνθος καὶ ἄχραντον τῆς παρθενίας τηρῆσαι*[418]), et chez Ephrem de Nisibe, qui célèbre ainsi plus particulièrement la virginité de Jean, le disciple bien-aimé :

> "Heureux Cénacle ! La Couronne des frères entourait le Fils, en ton milieu; une fleur excellente, une fleur virginale (Jean), du fait de sa senteur sur son sein reposait : certes, tous étaient fleurs magnifiques, mais cette sainte fleur était la bien-aimée... L'ivraie nauséabonde (Judas) sortit de céans; son odeur avec elle aussi s'en est allée[419]".

Cette dernière citation fait cependant déjà apparaître combien le lien de la fleur à la vertu particulière de virginité s'estompe vite pour faire de la fleur une image du fidèle en général, c'est-à-dire de celui qui pratique l'ensemble des vertus chrétiennes, dont la virginité, comprise parfois aussi plus souplement comme vertu de chasteté[420].

---

[417] Cf. par ex., chez Hésychius de Jérusalem, qui célèbre le premier moine Antoine comme "fleur de virginité" (*τὸ τῆς παρθενίας ἄνθος*; Hésychius de Jérusalem, *8ème Homélie Festale sur Saint Antoine*, §1, l.7; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.280).

[418] Cf. Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, ch.7, l.39-40; Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963, p.86

[419] Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymne 3 sur la Crucifixion*, str.13; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.212

[420] La chatesté désigne la continence et le respect du mariage, par opposition à la débauche; elle est plus souple que la virginité, qui conduit à l'abstinence de toute relation sexuelle. Ainsi, si les personnages du *Banquet* de Méthode d'Olympe sont toutes des vierges, elles n'en respectent pas moins le mariage, et désignent aussi ceux qui s'y sont engagés sous l'image de la fleur : "C'est à une prairie toute brodée de mille fleurs multicolores que la Parole du Prophète peut comparer l'Eglise, non seulement diaprée et couronnée des fleurs de la chasteté, mais aussi de celles de la paternité et maternité et de celles de la continence." (*Ἀνθηροτάτῳ γὰρ ἀπεικάζεσθαι καὶ ποικιλωτάτῳ λειμῶνι λόγος ἔχει προφητικὸς τῆν ἐκκλησίαν, οὐ μόνον τοῖς τῆς ἁγνείας πεποικιλμένην καὶ κατεστεμμένην ἄνθεσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς τῆς τεκνογονίας καὶ τοῖς τῆς ἐγκρατείας*; Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, ch.7, l.40-44; op.cit., p.86); la débauche, qui met en danger le mariage, est décrite sous les traits d'un feu destructeur, qui s'apparente aussi à la métaphore très répandue du désir amoureux comme un feu qui brûle ("ils [les débauchés] ne rougissent pas d'escarmoucher contre l'Esprit, et lorsque le feu des passions couve encore en eux et les lèche de ses flammes, ils l'attisent derechef, le rallument et l'excitent, comme si c'était là leur raison d'être au monde!" - *οὐδὲ αἰσχύνονται κατατρέχοντες τοῦ πνεύματος, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τούτῳ γεγονότες ἐντυφόμενον ἔτι καὶ ἐνθωπεύοντα τὸν οἶστρον ἀναρριπίζουσιν ἐξάπντοντες ἐρεθισμοῖς*, ch.10, l.10-13, p.112; Cf. aussi, ch.12, l.49-53, p.118-121 : "pour éviter qu'ils ne soient complètement dévorés par la lèpre de la fornication, car la fièvre exaspérée de leurs organes génitaux les inciterait à répandre leur sève en des lits étrangers; [Paul] juge un second mariage bien préférable aux brûlures du désir et à l'inconduite"). Romanos emploie les mêmes images pour parler de la tentation de Joseph.

Ainsi, si le juste est comme une fleur, toute tentation du péché, toute tribulation et tout risque de perdre sa foi, est décrit par Romanos comme l'épreuve la plus terrible pour une fleur : le manque d'eau et le risque du dessèchement mortel, exprimé dans le verbe *μαραίνω*.
C'est ainsi que ce verbe apparaît pour caractériser le désir d'Eve pour le fruit de l'arbre interdit (H.I, h.1, str.15,l.8) et les souffrances des temps de l'Antichrist (H.V, h.50, str.10,l.3-4) :

> "Toutes les plantes se flétriront d'un seul coup et les herbes se dessécheront"
> *πάντα τὰ φυτὰ δὲ μαρανθήσεται ἄθροον καὶ βοτάναι ξηραίνονται.*

Sous la métaphore de la souffrance des plantes, c'est très certainement la souffrance humaine que le poète décrit de manière symbolique, la souffrance de ces herbes et fleurs humaines dans ces temps de stérilité et de mort. Grosdidier de Matons signale un développement semblable par l'Ephrem grec[421], qui se situe tout à fait dans la ligne de pensée syriaque d'une solidarité étroite entre l'humanité et la Création, le microcosme humain et le macrocosme de l'univers[422]. Les souffrances et dysharmonies humaines se reflètent dans la Création, de même que le corps humain reflète l'état de l'âme. C'est le cas de manière emblématique dans l'exemple du corps du Christ, dont chaque souffrance a un impact sur la Création, ainsi que le décrit Romanos (H.IV, h.36, str.1, l.4-9) :

> "Que les rochers se fendent, car le rocher de la vie (Christ[423]) est meurtri en cet instant par les clous. Que se déchire le voile du Temple, puisque le corps du Seigneur est transpercé d'une lance par des criminels. Enfin que toute la création, devant la Passion du Créateur, frémisse, gémisse : le seul Adam exulte".
> *ῥαγήτωσαν πέτραι, / ἡ γὰρ πέτρα τῆς ζωῆς νῦν τοῖς ἥλοις τιτρώσκεται. / σχισθήτω τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα, / σώματος δεσποτικοῦ λόγχῃ νυσσομένου ὑπὸ ἀνόμων. / ἁπλῶς πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κτίστου τὸ πάθος / φρίξῃ, στενάξῃ. μόνος χορεύει ὁ Ἀδάμ.*

Ailleurs, le symbolisme végétal du verbe *μαραίνω* sert à décrire le chagrin de ceux qui n'ont pas d'enfant (H.V, h.53, str.4,l.2) et la souffrance du désir jaloux de Satan envers les nouveaux baptisés rayonnants de la gloire d'Adam (H.V, h.52, str.4, l.3). Le désespoir, qui peut mener à perdre foi en Dieu, s'exprime par le même verbe *μαραίνω* renforcé du préverbe *κατα* qui en souligne l'aspect négatif et destructeur en H.I, h.Ninive, str.13, l.1 et en H.IV, h.35, str.5,l.6,

---

[421] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes V*, note 3, p.249
[422] Cf. Jacques de Saroug, *4ème Homélie sur la Création*, v.329-334 :"Ainsi, comme le microcosme, le monde entier se détruit, car le monde et l'homme sont deux mondes à méditer. La dissolution du monde ressemble aussi à la mort de l'homme, car la mort a aussi la destruction comme fin. Quand l'homme meurt, s'en vont ses belles apparences. Cela démontre comment les beautés du monde entier s'évanouissent" (Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.105)
[423] Cf. aussi, notre partie sur le réseau symbolique de la pierre

où le Christ exhorte sa mère à ne pas laisser son âme se fâner sous la douleur de voir son fils mourir:

> "Aux femmes inintelligentes ne te rends pas semblable, vierge toute sage. Tu es au milieu de la salle de mes noces, ne fais pas comme si tu étais debout au dehors, l'âme fanée."
> *μὴ ταῖς ἀσυνέτοις ὁμοιώσῃς ἑαυτήν, πάνσοφε κόρη. / ἐν μέσῳ ὑπάρχεις τοῦ νυμφῶνος τοῦ ἐμοῦ. / μὴ οὖν ὥσπερ ἔξω ἱσταμένη τὴν ψυχὴν καταμαράνῃς*[424].

Dans toutes ces occurrences, le verbe *μαραίνω* décrit ainsi la souffrance de celui dont le désir, le chagrin, la souffrance ou le désespoir malmène la relation avec Dieu, le coupant ainsi de la source de vie. Il s'agit là d'une connexion essentielle avec la symbolique de l'eau, que l'on peut interpréter de manière générale comme une image de la bénédiction divine: c'est l'eau qui permet à la plante, qu'elle soit herbe ou fleur, de se développer et de rester vivante, et à l'inverse, l'épine se caractérise par son aspect sec et mort. L'eau représente donc la dépendance vitale de l'herbe/fleur humaine à la grâce/bénédiction de Dieu, source de la vie : à l'image de l'eau qui permet aux végétaux de pousser[425], qu'elle soit pluie ou source, la bonté de Dieu

[424] On aura reconnu dans cette dernière citation une allusion évidente à la parabole des Dix Vierges (Mt.25, 1-13), par laquelle tout en exhortant sa mère à voir au-delà du visible, Christ la console en l'assurant de son propre salut. Il ne s'agit donc pas seulement d'apaiser le chagrin d'une mère, mais de redonner confiance à une disciple qui voit avec désespoir son Sauveur mourir.

[425] Par extension, l'eau est aussi une image de l'enseignement chrétien, par lequel la grâce de Dieu est précisément annoncée et transmise; en continuité avec l'oeuvre même de Dieu (H.V, h.54, str.9), le Christ enjoint ainsi par trois fois ses apôtres à "arrose[r] de [leurs] enseignements" le "grain de repentance" (H.V, h.47, str.5, l.2-3; str.14, l.2-3; str.20, l.2-3), tandis qu'il décrit la mission de Jean comme un véritable travail d'irrigation (str.8) : "Montre-toi maintenant à l'oeuvre, Jean. Que tout le monde sache à présent que je ne t'ai pas en vain couché sur ma poitrine. Fais des rigoles pour ma source dont ton amour a puisé les eaux vives, creuse-moi un canal avec ta langue pour pioche, et je viendrai partout où tu voudras, et j'abreuverai, j'inonderai tes semis. Répands tes paroles comme du grain, et j'accroîtrai, je multiplierai tes moissons, moi qui seul connais le fond des coeurs". Il s'agit certainement de variations sur la métaphore de Paul en I Cor.III, 6-8, et l'on retrouve des idées semblables chez Ephrem ("Notre Seigneur, baptisé par Jean, a envoyé douze sources qui sortirent et lavèrent dans leurs flots la souillure des Nations; ses adorateurs comme ses vêtements blanchirent, les vêtements sur la montagne et les corps dans l'eau; au lieu des vêtements blanchirent les Nations qui devinrent pour lui glorieux vêtement"; *Hymne 9 sur l''Epiphanie*, str.12; Ephrem, *Hymnes sur l'Epiphanie. Hymnes baptismales de l'Orient Syrien*, Cassingena (F.), *Spiritualité Orientale*, n°70, Abbaye de Bellefontaine, 1997, p.89; "Les voix d'en haut t'ont annoncé à ceux d'en bas, et les oreilles de ceux d'en bas t'ont bu dans les Evangiles. Ô Source nouvelle que ceux du ciel ont ouverte pour ceux de la terre, altérés de la Vie, sans y avoir goûté ! Ô Fontaine dont n'avait pas goûté Adam ! Elle a ouvert douze jets éloquents qui de vie ont rempli l'univers"; *Hymne 2 sur la Nativité*, str.10; Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001 , p.54) et Jacques de Saroug ("Les lampes étaient déjà disposées pour recevoir la lumière, mais la lumière elle-même, celle qui devait venir d'en haut, elles ne l'avaient pas encore reçue. Cependant, alors qu'ils [les apôtres] étaient assemblés au cénacle, le feu s'alluma et s'embrasa en eux et il éclaira le monde de ses rayons lumineux. L'enseignement se répandit dans toutes les langues comme un torrent fougueux; comme un lys, l'Eglise germa et se dressa grâce à l'abondante irrigation. Du cénacle sortirent douze canaux qui transformèrent la terre en un jardin d'arbres spirituels. Ce ne sont pas des sources scellées qui sont descendues du Père : de lui, ils ont reçu et se sont répandus en différents courants pour arroser le monde. Le cénacle est ainsi devenu comme une source bouillonnante/débordante, dont les flots se répandent dans toutes les directions en riche abondance. Le cénacle est devenu une sorte de salle d'armes pour le roi, où tous ses serviteurs ont pris de ses mains leur armure pour leur mission. Le cénacle se fit ainsi comme une Babel puissante, dont tous les peuples de la terre ont reçu leur langue"; *Hymne 1 sur le miracle des langues à la Pentecôte*, §360-370; traduction personnelle de la

coule sur le juste qui lui demeure ouvert et lui permet de fleurir et de porter fruit. Cette ligne symbolique se trouve déjà en *Es*.44, 2-4 :

> "Ainsi parle l'Eternel qui t'a fait, et qui t'a façonné dès ta naissance, Celui qui est ton soutien : Sois sans crainte, mon serviteur Jacob, Israël que j'ai choisi. Car je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée; Je répandrai mon Esprit sur ta descendance et ma bénédiction sur ta progéniture. Ils germeront au beau milieu de l'herbe, comme les saules près des courants d'eau."
> *οὕτως λέγει κύριος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας σε καὶ πλάσας σε ἐκ κοιλίας* : *Ἔτι βοηθηθήσῃ, μὴ φοβοῦ, παῖς μου* Ιακωβ *καὶ ὁ ἠγαπημένος* Ισραηλ, *ὃν ἐξελεξάμην. ὅτι ἐγὰ δὼσω ὕδωρ ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ, ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὰς εὐλογίας μου ἐπὶ τὰ τέκνα σου, καὶ ἀνατελοῦσιν ὡσεὶ χόρτος ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὡς ἰτέα ἐπὶ παραρρέον ὕδωρ.*

2.3. Christ, fleur de Marie

Bénéficiaire de la grâce de Dieu par sa justice, l'homme juste peut donc fleurir, à l'image de Marie, que Joseph contemple comme "une fleur divine dans sa verdure"[426] (*θείῳ ἄνθει χλοάζοντι*, H.II, h.9, str.13,l.7), et à laquelle sont particulièrement attachés les types de la verge fleurie d'Aaron (*Nbres* 17,23[427]) et du rejeton de la racine de Jessé (*Esaïe* 11,1[428]), images traditionnellement[429] comprises comme préfigurant son enfantement virginal, sans intervention humaine, sous la seule bénédiction de Dieu. Romanos synthétise le plus souvent les deux références en une seule image[430], comme en H.II, h.12, str.4:

---

traduction allemande : Landersdorfer (P.S.), *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien, und Jakob von Sarug*, Bibliothek der Kirchenväter, t.6, Münich, 1912, p.36).

[426] L'image de Marie comme fleur apparaît déjà chez Proclus de Constantinople (Cf. Constas (N.P.), "Weaving the Body of God : Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh", *Journal of Early Christian Studies*, 3/2, 1995, p.178).

[427] *καὶ ἐγένετο τῇ ἐπαύριον καὶ εἰσῆλθεν* Μωυσῆς *καὶ* Ααρων *εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ ἰδοὺ ἐβλάστησεν ἡ ῥάβδος* Ααρων *εἰς οἶκον* Λευι *καὶ ἐξήνεγκεν βλαστὸν καὶ ἐξήνθησεν ἄνθη καὶ ἐβλάστησεν κάρυα.*

[428] Και *ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης* Ιεσσαι, *καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται.*

[429] La typologie de la Vierge Théotokos comme préfigurée dans la verge fleurie d'Aaron a notamment été popularisée par Proclus de Constantinople (Cf. *Homélie* 4, §3 et *Homélie* 23, §4; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.88 et p.97). Si elle n'apparaît pas dans la plus célèbre des homélies de Proclus de Constantinople, prononcée autour de Noël 430 comme une attaque directe des thèses de Nestorius en prélude au concile d'Ephèse en 431, Proclus y développe une typologie mariale particulièrement abondante et novatrice, qui demeure pour longtemps le fondement de toute la mariologie byzantine (Cf. Constas (N.P.), "Weaving the Body of God : Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh", *Journal of Early Christian Studies*, 3/2, 1995, p.177 : "Although by now well-worn to the point of a perhaps tedious familiarity, these typological images were, in the fifth century, stunningly innovative and provoked euphoric reactions from late-antique audiences. In fact, the nearly exhaustive profusion of Old Testament Marian typologies in the writings of Proclus is without precedent in the whole of early Christian literature, and would later determine the basic features of all subsequent Byzantine Mariology").

[430] Dans cette image, l'eau est ici prise comme symbole du sperme masculin, agent de la fécondation humaine, alors que Romanos la considère habituellement l'agent fécondant de la terre et des végétaux, sous la forme de la pluie venue des cieux, issue de la bénédiction de Dieu. Nous y reviendrons.

"A présent je contemple la verge d'Aaron, qui fleurit sans qu'on l'eût arrosée, celle dont Isaïe, fils d'Amos, a parlé pour moi. "Voici, dit-il, qu'il sortira une tige de Jessé, et de sa racine une fleur." Qui est cette tige d'Aaron et de Jessé ? Marie, qui sans culture fait fleurir le fruit produit pour moi par une vierge qui, après son enfantement, demeure toujours vierge."
Νῦν θεωρῶ τὴν ῥάβδον Ἀαρὼν τὴν ἀνθήσασαν δῖχα ἀρδεύοντος, / ἣν Ἀμὼς Ἡσαΐας μοι ἔγραψεν / "Ἰδού, φησιν, ἐλεύσεται ῥάβδος ἐκ τοῦ Ἰεσσαὶ / καὶ ἐκ ῥίζης τὸ ἄνθος"[431] */ Ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν καὶ Ἰεσσαὶ τίς; / Μαρία ἡ ἀνθοῦσα ἀγεωργήτως τὸν καρπόν ὅν ἐμοὶ / παρθένος τίκτει, καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.*

Il est vrai que leur profonde ressemblance invite à une telle synthèse, même si l'on pourrait dire que l'image d'*Es.* 11,1, dans la logique du développement d'un végétal, se situe antérieurement à celle de *Nbres* 17,23, ce qui entraîne une certaine confusion chez Romanos en H.II, h.12, str.6, l.1-6 où l'on nous donne successivement Jésus puis Marie comme signifiés de la "fleur née de la racine" :

"C'est toi, Jésus, que désignent les Ecritures, soit qu'elles donnent le sens de la manne et de l'urne[432], soit qu'elles révèlent la fleur née de la racine, et c'est ta mère qu'elles nomment dans la fleur, la tige, l'arche, ta mère qui te porte dans son sein, qui s'est ouverte par l'Esprit et ensuite est restée fermée[433]..."
Σέ, Ἰησοῦ, δηλοῦσιν αἱ γραφαί, ἡ μὲν μάννα καὶ στάμνον σημαίνουσα / ἡ δὲ ἐκ ῥίζης ἄνθος γνωρίζουσα, / καὶ σὴν μητέρα λέγουσιν ἄνθος, ῥάβδον, κιβωτόν, / τὴν σὲ φέρουσαν κόλποις, / τὴν διὰ πνεύματος ἀνεωχθεῖσαν / καὶ μετὰ τοῦτο μείνασαν κεκλεισμένην...

Comme nous le verrons encore, Jésus dans son rapport à Marie[434] est le plus souvent considéré comme son fruit[435], mais il se trouve que le fruit n'apparaît pas en *Es.*11,1[436], où Romanos prend la fleur, production dernière de la racine dans le verset biblique, comme symbole de Jésus-Christ, dernier descendant de Jessé. Ainsi, si Marie est elle-même une fleur de virginité et de justice, le Christ est lui aussi fleur à plus d'un titre : fleur de justice par

[431] Cf. *Es.*11,1 (LXX)
[432] Cf. *infra* pour ces images liées à la manne conservée dans l'Arche d'Alliance
[433] Cette dernière image constitue certainement une allusion au miracle de la traversée de la Mer Rouge (Ex.14), évoqué longuement dans l'hymne de l'Annonciation (H.II, h.9, str.8-10).
[434] Nous verrons plus loin qu'il en est de même dans son rapport à la Croix-Arbre de vie (Cf. par ex., H.IV,h.38,str.5)
[435] Cf. partie sur le symbolisme de l'arbre
[436] La citation d'Esaïe 11,1 est encore évoquée en H.II, h.10, str.1 (*ἐκεῖ ἐφάνη ῥίζα ἀπότιστος βλαστάνουσα ἄφεσιν*) et est presque textuellement reprise en H.II, h.13, str.17; Romanos y fait encore allusion en H.IV, h.32, str.6, puisque David, issu de la descendance de Jessé, est l'ancêtre de Jésus selon la tradition évangélique. On se demande pourquoi Grosdidier de Matons a traduit "*τὴν χάριν βλαστάνει*" par l'image du fruit et non celle de la fleur, plus proche de la parole d'Esaïe; de fait,le verbe *βλαστάνω* convient à la fois au fruit et à la fleur, et Romanos l'emploie indifféremment dans l'un et l'autre cas. Il nous semble donc que le choix de Grosdidier de Matons, s'il est sans doute issu de la volonté de clarifier et de rendre plus rigoureuse la symbolique de Romanos, qui considère le plus souvent le Christ comme fruit de Marie, se prête néanmoins au débat, d'autant plus qu'il supplée un terme non nécessaire à la compréhension, là où la traduction aurait pu se contenter d'un verbe simple comme "s'épanouir".

excellence, il est aussi par sa naissance exceptionnelle la fleur issue de la racine prophétisée par Esaïe. Nous voyons ici la signification morale du symbole de la fleur rencontrer l'interprétation typologique d'une prophétie, ce qui conduit à désigner Marie et le Christ comme fleurs à des niveaux différents.

Notons cependant que dans sa dimension morale positive, l'image de la fleur n'est explicitement appliquée au Christ qu'en un seul endroit chez Romanos, et ce dans les mots de l'Enfer se plaignant d'avoir été trompé en H.IV, h.42, str.6,l.3 :

> "La fleur au doux parfum est devenue de l'épurge pour moi"
> *τὸ ἄνθος τὸ γλυκάζον ἐμοὶ γέγονε τιθύμαλλος*

Dans cette occurrence se remarque déjà la prédominance de l'image du parfum pour la figure du Christ[437].

2.4. Le parfum des justes

Si le terme de fleur n'apparaît pas toujours explicitement, cette image est cependant sans doute implicitement associée au symbole de la bonne odeur (*ὀσμή/εὐωδία*) ou du parfum (*μύρον*) des grandes figures de la foi.

Ainsi, si le Christ lui-même est décrit comme "parfum des parfums" (*τῷ μύρῳ τῶν μύρων*) en H.II, h.10, str.21, l.3, cette image n'épuise pas toute sa signification dans sa valeur rhétorique de faire antithèse avec les cadeaux des rois mages pour souligner la supériorité du Christ lui-même comme cadeau de Dieu aux hommes par rapport à tous les cadeaux humains.

En effet, l'image du parfum s'avère particulièrement riche et se situe au carrefour de plusieurs lignes symboliques et de diverses réalités quotidiennes et liturgiques :

- sur le plan du symbolisme végétal, le parfum est l'émanation de la fleur de virginité et de justice qu'est appelée à être le chrétien par son baptême, par lequel il porte en lui le parfum du nom du Christ[438] comme le chante le *Cantique des Cantiques*[439]; cette émanation de foi

[437] Ainsi Ephrem décrit-il le Christ comme seul parfum en Marie, parfum dont la pureté virginale est symbolisée par le lys; contrairement à Tamar, qui conçoit par l'union avec un agent mâle dont elle porte le parfum, c'est le seul parfum du Christ qui remplit Marie pour se concevoir lui-même en elle par son Esprit divin : "De Tamar s'exhalait la senteur de son beau-père : elle en avait dérobé les parfums; mais des vêtements de l'épouse de Joseph, pas le moindre souffle odorant ne se dégageait, car le baume que j'ai conçu mur de feu m'est devenu: ta Conception, Fils du Saint ! / La fleur était inodore, car du glorieux lys l'arôme était plus fort; le Trésor des parfums n'avait pas besoin de la fleur ni de sa fragrance; la chair s'est éloignée lorsqu'elle a vu dans le sein ce qui était conçu de l'Esprit" (Ephrem de Nisibe, 16e Hymne sur la Nativité, str.14-15; Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001 , p.208-209). Ainsi, si Marie est fleur de virginité, tout son parfum vient du Christ.

[438] L'apposition du sceau baptismal au nom du Christ se fait en effet avec du *myron*, baume parfumé à base d'huile d'olive et de diverses substances odorantes traditionnellement consacré le Jeudi Saint, dont la

concerne tout le témoignage chrétien en paroles et en actes, c'est-à-dire aussi bien la prédication, que l'intercession et les bonnes oeuvres, et ce en lien avec le symbolisme de *II Co*.II, 14-16[440];
- le parfum rappelle aussi l'usage de crèmes odorantes et d'onguents dans les soins médicaux, d'où l'idée de la bonne odeur de la santé, directement issue du souffle de vie du Christ, qui s'oppose à l'odeur de la maladie et de l'infection d'une plaie, odeur étroitement associée aussi à la putréfaction d'un cadavre et donc symbole de mort physique ou spirituelle.

Nous ne traiterons ici que le premier aspect de ce symbole, celui en lien avec le réseau végétal, pour étudier le second au sein du réseau symbolique qui est le sien, c'est-à-dire celui lié à la métaphore médicale.

Si le Christ qu'elle porte en elle est "parfum des parfums", et si Marie elle-même est une fleur de justice par son exemple de foi, on ne s'étonne pas de la voir caractérisée par une bonne odeur qu'elle possède à la fois par son fils et en elle-même; déjà l'*Hymne Acathiste* salue Marie comme "senteur de la bonne odeur du Christ"[441] (Χαῖρε, *ὀσμὴ τῆς* Χριστοῦ *εὐωδίας*, lettre *φ* de l'acrostiche, §21, v.16), titre très proche de celui de "flacon délicieux des parfums de l'Esprit" (*μυροθήκη τοῦ πνεύματος πάντερπνε*) que lui attribue Romanos en H.V, h.56, l.28. Le fait que Romanos remplace la personne du Christ par celle de l'Esprit vise à mon sens à souligner le mérite de Marie, qui ne tient pas sa bonne odeur seulement du fils qui grandit en elle et l'embaume, mais surtout parce qu'elle a su pleinement accueillir en elle l'Esprit, qui lui a permis de concevoir. Une telle évolution va dans le sens de l'importance grandissante que gagne Marie dans l'admiration et la dévotion du peuple de Constantinople au 6e siècle, depuis l'*Acathiste* jusqu'à la déclaration officielle de Marie comme protectrice particulière de la

---

composition même est parfois interprétée comme symbole des deux natures du Christ (Cf. Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979; Varghese (B.), *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.512, Subsidia, tome 82, Louvain, Peeters, 1989; Brock (S.), "Jacob of Edessa's Discourse on the Myron", *Oriens Christianus*, 63, 1979, pp.20-36)

439 *Cantique des Cantiques* 1, 2-3 :"La senteur de tes parfums est si bonne ! Ton nom est un parfum qui se répand... "; le personnage du Bien-aimé, assimilé au Christ dans l'exégèse chrétienne, est fréquemment associé à des notions parfumées dans ces poèmes.

440 "Grâce soit rendue à Dieu qui, par le Christ, nous emmène en tout temps dans son triomphe et qui, par nous, répand en tous lieux le parfum de sa connaissance. De fait, nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ, pour ceux qui se sauvent et pour ceux qui se perdent; pour les uns, odeur de mort, qui conduit à la mort, pour les autres, odeur de vie qui conduit à la vie" (*2 Co*. 2, 14-16). Cf. aussi, Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, p.417-418

441 Cf. "scent of Christ's fragrance", Peltomaa (L.M.), *The image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill, Leiden, 2001, p.17

cité[442]. Ce siècle voit aussi se développer sa dimension d'intercesseur privilégié auprès du Christ[443], statut que lui vaut par dessus tout sa relation exceptionnelle au Christ en tant que mère à son fils, et c'est sûrement aussi à ce rôle que fait référence l'image de Romanos : "flacon délicieux des parfums de l'Esprit", Marie n'est pas seulement envisagée comme contenant, mais a le pouvoir aussi d'embaumer les humains par sa prière, de les rendre agréables à Dieu par son intercession.

Si elle possède ce pouvoir au plus haut degré à Constantinople, elle le partage cependant aussi avec les apôtres, qui rendent les hommes agréablement odorants en les gagnant à la foi par leur témoignage en actes et en paroles, mais aussi en intercédant pour eux par leurs mérites personnels (H.V, h.47, str.3) :

> "Riche d'une telle luxuriance de vertueux, cette troupe des apôtres embauma toute la terre..."
> *Ὕλη τοσαύτη τῶν ἐναρέτων / ὁ κατάλογος οὗτος τῶν ἀποστόλων κομῶν / πᾶσαν τὴν γῆν εὐωδίασε…*

En quoi consiste cet embaumement de toute la terre par les apôtres? On sait que l'embaumement d'un mort a pour fonction de le conserver dans un état physique le plus proche possible de son état vivant, et de masquer les odeurs nauséabondes issues de la putréfaction du cadavre. De manière semblable dans la liturgie chrétienne, l'encens effectue la sanctification des personnes et des éléments du culte; il symbolise aussi la prière des fidèles qui monte vers Dieu[444], et diffuse en quelque sorte la vie par l'intercession, en mettant le monde entier au bénéfice de cette prière et de la relation positive entretenue entre les fidèles et Dieu, pour Lequel ils sont parfums de bonne odeur.

---

[442] Cf. L'étude de Peltomaa (*The image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill, Leiden, 2001,p.216) qui prouve par l'étude de ses images théologiques, que la composition de l'Acathiste est antérieure à l'oeuvre de Romanos et se situe certainement entre le concile d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), et l'étude de Cameron sur la dévotion mariale au 6e siècle ("The Theotokos in Sixth-Century Constantinople : a City finds its Symbol", *The Journal of Theological Studies*, vol.29, 1978, p.79-108)

[443] On remarquera à cet égard le grand nombre de passages où Romanos s'en remet explicitement à l'intercession de la Théotokos, pour laquelle il semble avoir une dévotion privilégiée (Cf. par ex., H.I, h.1, str.24; h.6, str.22; H.II, h.10, str.23; h.13, str.13; h.14, str.18; h.18, str.21; h.20, str.18; H.III, h.22, str.25; h.28, str.22; H.V, h.48, str.18; h.50, str.24)

[444] Cf. entre autres, Ashbrook (S.H.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006, p.14 : "The burning of incense was understood to be transformative rather than destructive. It changed the ordinary matter of resin or gum into exquisite fragrance, a substance intangible yet perceptible both by scent and by sight of the fragrant smoke. Altered or 'purified' by burning, incense travelled heavenward : a physical image of ascent that mirrored both polytheistic and Jewish cosmologies. The image of prayer rising up like incense to the deity was common accross religious traditions... At the same time, sacrificial incense was not only itself a transformed substance. It had the capacity to transform the human worshipper who offered it, or even encountered it, into a state of exceptional piety. Its lingering scents attuned the mind to devotion and adoration both before and long after the act of sacrifice had taken place."

Cet embaumement semble donc décrire la diffusion de la vie en Christ par le témoignage des apôtres[445], que ce témoignage soit prédication, prière, diaconie, pratique des vertus[446], etc. Il est certainement lié aussi à l'injonction du Christ à ses apôtres de répandre le baptême[447], autrement dit, de marquer du *myron* parfumé porteur du nom du Christ tous ceux qui confessent leur foi en Lui. Ainsi, Cyrille de Jérusalem explique-t-il que le parfum de la chrismation des baptisés rappelle le Saint Esprit dont le Christ lui-même a été chrismé, et dveient le signe efficace de la présence du Christ en chaque baptisé, sanctifiant son âme par l'Esprit[448]. De même, une compilation de disciplines ecclésiastiques certainement rassemblée en Syrie vers le IVe s., et habituellement nommée "*Constitutions Apostoliques*", va dans ce sens en incluant cette prière au sein de son rite baptismal :

> "Seigneur, Dieu inengendré et souverain, Seigneur de toutes choses, dans toutes les nations tu as diffusé comme une bonne odeur le parfum de la connaissance de l'Evangile, accorde maintenant à ce *myron* d'agir sur ce baptisé, pour que l'agréable

[445] On trouve exactement la même idée chez Ephrem, qui loue ainsi le témoignage et l'exemple des justes pendant les persécutions : "Ils ne se laissaient pas exalter par l'orgueil ni renverser par les critiques. Leur saveur restait en eux en tout temps et le parfum de leurs hauts faits ne se dissipait pas. Par eux s'exhalait de l'amour dans tous les esprits comme un marchand répand l'effluve de ses aromates. Ils ont transmis cette saveur à leurs auditeurs et procuré la vie à leurs disciples. Béni soit le Dieu bon qui de leurs trésors répand l'effluve de leurs actes!" (Hymne 32 De Ecclesia, str.5; Ephrem le Syrien, *Hymnes de Ecclesia*; Cerbelaud (D.), *Le Combat Chrétien*, Spiritualité Orientale n°83, Abbaye de Bellefontaine, 2004, p.147). Le Physiologos développe aussi une imagerie semblable lorsqu'il décrit le Christ comme le Phénix : "Le phénix représente le Sauveur. Il est venu des cieux, a déployé ses deux ailes, et il a apporté avec lui un parfum, et cela pour exalter la parole du ciel, afin que nous aussi nous étendions les mains et propagions le parfum de l'esprit par des conduites vertueuses". *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.84
Enfin, on peut également rapprocher cette strophe de Romanos de l'exégèse que Théodoret de Cyr propose pour le verset I,3 du *Cantique des Cantiques* : "As unguent confined to a vessel also has its sweet smell also confined, whereas when poured forth it even fills the air itself, so Christ the lord was known to a few before the Passion, whereas after he endured the cross and death and, as it were, the vessel of his body was opened, immediately the blessed apostles were filled with that fragrance; going in haste they traversed land and sea, transmitted the message to everyone and filled the whole world with the fragrance" (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, §60; Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, Hill (R.C.), *Early Christian Studies 2*, Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.40).

[446] Hésychius de Jérusalem parle aussi du "parfum des bonnes actions" des saints (*ὀσμὴ κατορϑωμάτων*; Héschius de Jérusalem, *8ème Homélie Festale sur Saint Antoine*, §3, l.14; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.282).

[447] L'allusion au parfum du *myron*, intimement lié au sceau du nom du Christ et à l'effusion de l'Esprit Saint du Christ, apparaît souvent dans les récits syriaques de la Pentecôte, considérée comme le baptême des Apôtres. On le voit notamment dans le *Livre de l'Abeille* : "And there appeared over the head of each one of them something in the form of tongues of fire, and there breathed forth from thence a sweet odour which surpassed all aromas in this world. The eyes of their hearts were opened, and they began interpreting new things and uttering wonderful things in the languages of all nations" (*The Book of the Bee*, ch.47; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.102). Ce motif n'apparaît cependant pas dans l'hymne sur la Pentecôte (H.V, h.49) de Romanos, mais il peut être discrètement inféré de la parenté étroite de cet hymne avec celui des trois enfants dans la fournaise (H.I, h.8) où ce motif est bien présent. Cette parenté, explicitement exprimée par Pierre en H.V, h.49, str.9-10), est fréquente selon Grosdidier de Matons, qui souligne que les homélistes évoquent souvent le récit des trois Hébreux au moment de la Pentecôte, et propose le témoignage du Pseudo Chrysostome (Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* 5, note 3, p.199).

[448] Cyrille de Jérusalem, *3ème Catéchèse Mystagogique*, §2-3; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966, p.122-125).

> odeur de ton Christ demeure en lui, ferme et durable, et que, mort avec le Christ, il ressuscite avec lui et vive avec lui"[449].
> *ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος… ὥστε βέβαιον καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου…*

On peut déjà voir poindre aussi le sentiment que plus l'intercesseur est riche en vertus qui manifestent sa relation au Christ, plus son intercession a de valeur, si bien qu'il n'y a qu'un pas jusqu'à prier d'être mis au bénéfice de la grâce acquise par les actes vertueux d'un exemple de foi, comme un parfum peut se répandre sur d'autres et les mettre au bénéfice de sa bonne odeur. Cette idée est plus nette encore en H.V, h.53, str.27, où le poète prie les "saints moines et ascètes", qu'il considère comme "le parfum de Dieu", d'intercéder en sa faveur lors du jugement eschatologique :

> "Priez donc le Seigneur pour que je trouve le pardon avec vous tous, et que je jouisse avec vous, moi aussi, de cette joie qui sera éternelle. Car vous êtes le parfum de Dieu, vous autres..."
> *διὰ τοῦτο κυρίῳ δεήθητε ἵνα ἄνεσιν εὕρω σὺν πᾶσιν ὑμιν / καὶ ἀπολαύσω σὺν ὑμῖν κἀγὼ τῆς χαρᾶς ἐκείνης τῆς αἰωνιζούσης. / τοῦ Θεοῦ γὰρ ἐστε εὐωδία ὑμεῖς*

Aphraate adresse une exhortation semblable aux "Fils du Pacte" auxquels il dédie sa sixième démonstration :

"Soyons un parfum agréable pour que notre parfum se répande sur ceux qui nous entourent"[450].

Parfums de Dieu, ce sont aussi les trois enfants qui dans la fournaise font monter chacun la senteur de son essence particulière en une unique prière d'intercession pour le genre humain plongé dans l'idolâtrie (H.I, h.8, str.3) :

> "Ils offraient au Seigneur un hymne pour tous, comme un parfum fait de trois essences[451] apporte au Maître les supplications de tous : "Bienfaiteur qui donnes tout, irréprochable en tout, ne t'irrite pas devant l'égout de l'idolâtrie, en voyant la terre, ta

[449] Cf.*Constitutions Apostoliques*, VII, §44, 1-2; Metzger (M.), *Sources Chrétiennes* n°336, Paris, 1987, p.104-105. Commentaire dans Varghese (B.), *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.512, Subsidia, tome 82, Louvain, Peeters, 1989, p.105-112, et surtout p.109ss

[450] Cf. Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes n°349*, Paris, Cerf, 1988, p.362

[451] Romanos souligne abondamment la signification du chiffre trois tout au long de cet hymne, allusion évidente à la Trinité; il peut aussi s'agir d'une allusion à la diversité de composants de l'encens, parfois pris comme symbole de l'unité de la prière de l'Eglise composée des voix diverses des fidèles, ainsi que le montre Ashbrook, s'appuyant sur une citation de Clément d'Alexandrie (*Stromates* VII,6): "The compound incense mandated by scripture was replicated in the prayer offered by the Christian community : just as holy incense was composed of various and fine spices, so, too, was the prayer of the Church *'compounded of many tongues and voices'*, wrought into the unity of faith out of diverse nations and dispositions". (Ashbrook Harvey (S.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006, p.27)

> créature, remplie de sacrifices sanglants et d'offenses qui l'empuantissent tout entière. Car nous sommes l'encens au milieu du bourbier; si tu veux, Sauveur[452], respire-nous, tes serviteurs, avec ton véritable ami, Daniel, à la bonne odeur, que tu aimes..."
> *Ὕμνον οὖν ὑπὲρ πάντων προσέφερον, ὡς ἐκ πάντων / ἡ τρίμυρος εὐωδία τὸν δεσπότην ἱκετεύουσα. / "Εὐεργέτα ἐν πᾶσι καὶ ἄμωμε κατὰ πάντα, / ὁ τῆς εἰδωλολατρείας ὀχετὸς μὴ παροξύνῃ σε, / ἐκ θυσιῶν αἱμάτων καὶ τῶν παραπτωμάτων / ὁρῶν τὴν γῆν σου γέμουσαν καὶ πάντοθεν ἐξόζουσαν. / ἐσμὲν γὰρ ἐν μέσῳ βορβόρου τὸ θυμίαμα. / εἰ δοκεῖ σοι, ὀσφράνθητι ἡμῶν / τῶν σῶν δούλων, σῶτερ, καὶ τοῦ γνησίου φίλου σου / τοῦ εὐόσμου Δανιὴλ οὗ ἠγάπησας...*

La signification symbolique de l'encens comme représentant la prière des fidèles montant à Dieu est ici particulièrement explicite, et associée à l'idée qu'elle parfume et embaume le monde, le sanctifiant aux yeux de Dieu. Se trouve peut-être aussi discrètement évoquée l'idée que les trois enfants martyrs de la foi s'offrent eux-mêmes comme une offrande végétale à Dieu, que leurs corps offerts constituent eux-mêmes ce parfum à trois essence; en effet, comme le souligne Jean-Pierre Albert[453], "un parfum ne vit que de se nier", comme les martyrs ne trouvent leur véritable signification que dans l'offrande d'eux-mêmes, parallèle bien explicite chez Ephrem :

> "les grains d'encens, qui sont jetés au feu comme des martyrs, exhalent leur parfum, comme leur bon Seigneur qui a répandu, par sa mort, le parfum de sa vie"[454].

A propos de ce passage et du titre *εὐόσμου* attribué à Daniel, Grosdidier de Matons rappelle que " *ὀσμή* a le sens de "faveur" dans Ex.5,21 [où] les Juifs se plaignent de ce que Moïse a rendu répugnante la "bonne odeur" dont ils jouissaient auprès de Pharaon"[455]. Le thème apparaît surtout en Gen. 27, 27[456], comme signe pour Isaac que son fils jouit de la bénédiction de Dieu, détail du récit que reprend fidèlement Romanos (H.I, h.4, str.9, l.8-12) :

> "Isaac mangea, puis il embrassa son fils, flaira sa robe et dit : "Voici, l'odeur de mon enfant est celle d'un champ fertile, un champ qu'a béni le Seigneur..."
> Καὶ *φαγὼν Ἰσαάκ, καταφιλήσας / τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ὡσφράνθη τῆς στολῆς / τῆς τούτου καὶ εἶπεν "Ἰδοὺ τοῦ υἱοῦ μου / ὡς ἀγροῦ πλήρης ὀσμὴ ὑπάρχει / ἀγροῦ οὗπερ ηὐλόγησεν ὁ* Κύριος..."

---

[452] Nous avons rectifié ici la traduction de Grosdidier de Matons, qui par erreur à traduit " *σῶτερ* " par "Seigneur".

[453] Cf. Albert (J.-P.), *Odeurs de Sainteté, La mythologie chrétienne des aromates*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1996, p.79 : "Un parfum n'existe que de se nier. Il faut qu'il brûle, ou qu'il s'exhale. Liquide dans un flacon ou poudre dans un pot, il est, mais n'est pas encore parfum. Cette essence transitive, qui le porte toujours en dehors de lui-même, est pour beaucoup sans doute dans le rôle qu'il joue au sein des problématiques de la médiation. Les rituels les plus divers, depuis l'Antiquité, associent des parfums au service des dieux pour établir le contact avec eux".

[454] Ephrem le Syrien, *11^e Hymne de Virginitate*, str.24; Cerbelaud (D.), *Le Christ en ses symboles*, Spiritualité Orientale n°86, Abbaye de Bellefontaine, 2006, p.71

[455] cf; *hymnes I*, p.367, n.2

[456] *καὶ ἐγγίσας ἐφίλησεν αὐτόν, καὶ ὠσφράνθη τὴν ὀσμὴν τῶν ἱματίων αὐτοῦ καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν : Ἰδοὺ ὀσμὴ τοῦ υἱοῦ μου, ὡς ὀσμὴ ἀγροῦ πλήρους, ὃν ηὐλόγησεν κύριος.*

Tout ceci s'inscrit parfaitement dans la ligne symbolique que nous sommes en train de dégager chez Romanos, et confirme encore la profondeur de son ancrage biblique.

Le parfum en tant qu'émanation de la fleur qu'est l'homme juste, c'est donc à la fois sa justice, sa foi, son témoignage et sa prière, qui montent vers Dieu et le lui rendent agréable comme par l'encens du culte, de même qu'il Lui a été premièrement consacré par la bonne odeur du *myron* baptismal[457]; à l'inverse, le péché et la corruption se distinguent par leur mauvaise odeur, et sont représentés par l'image du bourbier nauséabont[458].

L'opposition symbolique entre le parfum de la justice et la puanteur du péché joue un rôle central dans l'hymne 21 sur l'onction de la pécheresse[459], et nous voudrions maintenant nous y arrêter plus longuement. Le texte biblique qui en est le fondement (*Luc* 7, 36-50)[460] invite bien évidemment à développer cette symbolique du parfum, suggérée et soulignée dans le refrain, qui nous introduit d'emblée dans le domaine olfactif par l'image du "bourbier de mes oeuvres" (*τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου*).

---

[457] Cf. entre autres, Ashbrook (S.H.), op.cit., ch.2, "The Christian Body", p.57-98

[458] Aubineau a bien montré l'ancienneté de cette image du bourbier dans la tradition littéraire grecque, image certainement d'origine orphique que l'on trouve déjà chez Platon; essentiellement infernale à l'origine, où elle sert à décrire le sort des âmes non-initiées, les Pères grecs vont bien davantage l'utiliser dans les domaines ascétique et moral, où elle va désigner la condition de l'âme pécheresse, hérétique ou lubrique. Cf. Aubineau (M.), "Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne", dans *Recherches Patristiques*, Amsterdam, Hakkert (A.M.), éd., 1974, p.225-254.
La mauvaise odeur est par ailleurs attachée au paganisme, ainsi qu'on le voit par exemple dans la *Vie d'Hypatios*, entre autres lorsque le prêtre repère à son odeur démoniaque un élément cultuel païen introduit par un fidèle dans l'église, en l'occurrence le pagne d'Artémis (ch.42, §124, l.5-26; Cf. Festugière, *Les Moines d'Orient, vol.2 : Les moines de la région de Constantinople*, Paris, Cerf, 1961, p.69-70).

[459] Barkhuizen a consacré à cet hymne un article plutôt décevant du point de vue théologique, malgré sa conviction que Romanos est avant tout animé d'un souci pastoral plus que poétique; se livrant essentiellement à un commentaire linéaire, tout à fait dans la tradition des commentaires philologiques, Barkhuizen souligne bien davantage des traits littéraires et rhétoriques que théologiques, contrairement à son but annoncé de se focaliser sur l'aspect pastoral. D'autre part, il me semble qu'en évinçant la notion d'Esprit, que l'on voit ailleurs intimement liée avec la thématique du parfum, connexe à celle des aromates, Barkhuizen passe à côté de la véritable signification du passage, qui ne tient à mon sens pas tellement à la symbolique de la parole, mais davantage à celle du parfum et à sa connexion avec le souffle vital; certes, Romanos connaît très certainement Jn.6, 69, où Barkhuizen lit la connexion qu'il fait entre les paroles du Christ et la notion de vie, mais dans la mesure où le poète ne parle pas ici de "paroles de vie" mais de "souffle de vie", il ne fait pas nécessairement allusion à ce texte, et la symbolique se comprend parfaitement au sein de la pensée de Romanos sans le recours à ce texte.

[460] L'importance du parfum dans cet hymne, certes appelée par le récit biblique, est bien sûr aussi en relation avec son personnage central, la pécheresse, assimilée à une courtisane, dont le parfum est une arme de séduction. Romanos ne joue pas du tout sur le rapport que l'on pourrait établir entre ce texte de *Luc* 7, 36-50 et l'onction à Béthanie de *Mt*.26, 6-13, absence d'autant plus étonnante qu'il semble que c'était la lecture du jour. Grosdidier de Matons suggère que Romanos confond la date de ces deux récits mais choisit délibérément le texte lucanien "pour pouvoir accentuer le côté moral et pénitentiel du texte évangélique"(Cf.Grosdidier de Matons, *Hymnes* III, p.13-14). Il élude donc l'interprétation du geste de la pécheresse par le Jésus matthéen comme préfiguration de son embaumement (*Mt* 26, 12) et ne lie aucunement le parfum avec le thème du rite funèbre. Ainsi, si la pécheresse répand du parfum sur les pieds de Jésus, selon le goût de Romanos pour l'antithèse, cela signifie paradoxalement qu'elle attend de lui le véritable parfum, celui de son nom donné au baptême, celui du Salut.

La première strophe reprend et développe l'idée de l'embaumement du monde par la prédication de la Parole qui donne la vie :

> "Quand elle vit les paroles du Christ, comme des aromates, se répandre partout et dispenser le souffle de la vie à tous les fidèles, la pécheresse, méditant sur son abjection et considérant les souffrances qu'elle lui vaudrait, détesta la puanteur de ses propres actions; car une grande affliction attend là-bas les débauchés..."
> *Τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ καθάπερ ἀρώματα / ῥαινόμενα πανταχοῦ βλέπων ἡ πόρνη ποτὲ / καὶ τοῖς πιστοῖς πᾶσι πνοὴν ζωῆς χορηγοῦντα, / τῶν πεπραγμένων αὐτῇ τὸ δυσῶδες ἐμισησεν/*
> *ἐννοοῦσα τὴν αἰσχύνην τὴν ἑαυτῆς / καὶ σκοποῦσα τὴν ὀδύνην τὴν δι' αὐτῶν ἐγγιγνομένην. / πολλὴ γὰρ θλῖψις γίνεται τότε τοῖς πόρνοις ἐκεῖ...*

Les actions répréhensibles de la pécheresse sont caractérisées comme "puantes"[461], selon une symbolique olfactive bien présente dans la littérature chrétienne antique[462]; elles forment le "bourbier de ses oeuvres" duquel elle cherche à se tirer en en appelant au Christ, dont les paroles sont comme des aromates, qui chassent la puanteur du péché et restaurent l'homme en bonne odeur pour Dieu. L'enseignement du Christ place le fidèle au bénéfice de son parfum, qui est souffle de vie[463]. Le ministère du Christ se trouve ici totalement décrit selon cette symbolique de l'odeur[464], de la même manière que le pouvoir d'intercession des apôtres et des ascètes précédemment évoqués.

---

[461] Notons aussi que si les sacrifices sont déclarés comme puants en H.I, h.8, str.3, l.3-6, ce n'est que parce qu'ils s'agit de sacrifices sanglants adressés aux idoles et non au vrai Dieu, d'autant plus qu'ils ne sont pas accomplis dans un esprit de conversion : ce n'est pas le cas du sacrifice de Noé en H.I, h.2, str.18,l.4-7, qui scelle la nouvelle alliance avec Dieu en concordance avec le récit biblique (Gen.8, 20-22).

[462] Cf. entre autres, Caseau : "Dans la littérature antique chrétienne, l'univers olfactif sert de repère qualitatif et de métaphore. Le bon et le mauvais, la vie parfaite et la mort sont aux deux extrêmes de ce repère olfactif qui va du parfum à la puanteur. Dieu, le vivant par excellence, est qualifié d'être parfumé. Il est *ἡ τελεία εὐωδία*, le parfum par excellence : 'l'artisan et le père de cet univers, explique Athénagore, n'a pas besoin de sang ni de la fumée des sacrifices, ni du parfum des fleurs et des encens, puisqu'il est lui-même le parfum suprême'." (Caseau (B.), "Syméon Stylite entre puanteur et parfum", *Revue des Etudes Byzantines*, 63, 2005, p.71 – ref. à Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens*, XII, 2 : *Ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία.*); Cf. aussi, Ashbrook: "In Christian ritual and Christian legend, then, fragrance and stench not only symbolized redemption and damnation, but also were active and powerful agents by which those conditions were affected". (Ashbrook (S.H.), "On holy stench : when the odor of sanctity sickens", *Studia Patristica* 35, 2001, p.92)

[463] Ce motif apparaît déjà chez Ignace d'Antioche, qui fait certainement allusion à l'onction du Christ par Marie à Béthanie, selon le récit de *Matthieu* 26, 6-13 (*Lettre aux Ephésiens*, XVII, 1; Ignace d'Antioche, *Lettres et Martyre de Polycarpe*, Camelot (Th.), *Sources Chrétiennes* n°10, Paris, Cerf, 1958, p.86-87) : "Si le Seigneur a reçu une onction sur la tête, c'est afin d'exhaler pour son Eglise un parfum d'incorruptibilité. Ne vous laissez donc pas oindre de la mauvaise odeur *de l'enseignement* du prince de ce monde, pour qu'il ne vous emmène pas en captivité loin de la vie qui vous attend" (*Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν. Μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν*). Le traducteur ayant vraisemblablement oublié les mots *τῆς διδασκαλίας*, nous les avons rétablis dans sa traduction; leur présence est ici significative : pour Ignace d'Antioche, le parfum ou la mauvaise odeur se réfère bien à l'enseignement du Christ ou du "prince de ce monde", comme c'est aussi le cas au début de l'hymne 21 de Romanos le Mélode. Le baptême, avec l'onction au myron au nom du Christ, manifeste l'adhésion à cet enseignement et l'attachement à la personne du Christ.

[464] Comparant le traitement de cet épisode par Ephrem de Nisibe, Jacques de Saroug et Romanos le Mélode, Ashbrook souligne combien Romanos donne au parfum une importance bien supérieure en lui attribuant une véritable fonction épistémologique; c'est par le parfum que la pécheresse accède à la connaissance du Salut :

En diffusant la bonne odeur de son souffle de vie, la parole du Christ commence déjà la résurrection des pécheurs, décrite comme une nouvelle création d'Adam (*Gen*.2, 7). Romanos lie donc la bonne odeur de la justice, qui est restaurée aux hommes par le baptême, au souffle même de la vie qui est en eux. Cette relation apparaît à la strophe 16, où le souffle de vie est cité comme la première chose dont tous les hommes sont redevables au Christ-Dieu :

> "De vous deux je suis le créancier, et non pas seulement de vous deux mais celui de tous les hommes. Ce qu'ils ont, c'est moi qui le leur ai prêté à tous : souffle, vie et sentiment, corps et mouvement."
> *δανειστὴς δὲ ἀμφοτέρων πέλω ἐγὼ / καὶ οὐ μόνον ἀμφοτέρων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντων. ἐγὼ γὰρ πᾶσιν ἔχρησα ταῦτα ἅ ἔχουσιν, / πνοήν, ψυχὴν καὶ αἴσθησιν, σῶμα καὶ κίνησιν.*

En plusieurs endroits encore, nous voyons apparaître, lié au thème du parfum, le "souffle de vie" (*πνοὴν ζωῆς*) que Romanos semble différencier de la troisième personne trinitaire, qu'il appelle généralement *πνεῦμα*. Suit-il en cela la ferme distinction établie par Jacques de

---

"Consider the olfactory sweep of Romanos's hymn : from the moral quality of stench, through the evangelical experience of the 'aroma' of Christ's words, to the sacrificial altar, to the perfume of love, the anointing of baptismal waters, the exsufflation of exorcism, the breath of life. All this Romanos conveys in the smells which attend the Sinful Woman's imaginal thoughts and actions. By contrast, in Ephrem and Jacob's treatments the perfume was employed primarily as an object to signify the important ritual qualities of the encounter between the Sinful Woman and Christ. Here in Romanos's kontakion, the perfume matters not only to demarcate religious ritual from social etiquette, but further as a paedagogical tool to instruct the audience. By attending to the variant qualities of olfactory experience as the homilist draws upon them, the audience is led to a richer understanding of Christ, of the divine human relationship, indeed of the process of redemption, a process involving change both in one's inner person and in one's external behavior" (Cf. Ashbrook (S.H.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006, p.154); dans cette perspective, notons en effet l'emploi intéressant du verbe *ὑπέκνισεν* en H.III, h.21, str.3,l.1, qui semble être un néologisme de Romanos -selon le TLG, ce terme rare ne se retrouve qu'à deux autres endroits dans la littérature de langue grecque, chez Psellos et Choricius, auteurs postérieurs à Romanos; il n'est cependant pas relevé par Mitzakis ("The Vocabulary of Romanos the Melodist", *Glotta*, 43, 1965, pp.171-197)- formé sur *κνίσῃ/κνῖσα*, terme consacré par Homère -Cf. par ex., *Iliade*, chant I, v.317 : *κνίσῃ δ'οὐρανὸν ἶκεν ἐλισσομένη περὶ καπνῷ*- pour désigner la fumée agréable aux dieux qui se dégage des viandes qui leur sont offertes en sacrifice; *κνίσῃ/κνῖσα* n'apparaît jamais dans la Septante, ce qui nous convie à penser que Romanos fait là une allusion claire à la pensée religieuse païenne. Conjointe à l'image de la chienne issue de la comparaison avec la Chananéenne de Mt.15, 21-28, qui suggère déjà l'idée d'une odeur de viande attirant les chiens, cette discrète référence à la *κνίσῃ/κνῖσα* confère une dimension sacrificielle à cet élément, qui vient se lier à la thématique eucharistique du passage qu'évoquent l'allusion au pain et surtout à "la table du Christ" (*τῆς τραπέζης τοῦ Χριστοῦ*), désignée peu avant comme "la table du sacrifice où le Christ s'étend" (*τὴν τράπεζαν θυσιαστήριον, ἐν ταύτῃ ἀνακείμενος* – il y a certainement ici un jeu sur la coutume antique de se coucher à table pour manger, et sur l'idée du Christ étendu sur la croix, comme Isaac sur l'autel): ainsi, c'est le Christ lui-même qui s'offre dans l'eucharistie, et l'odeur de son sacrifice attire les pécheurs vers un salut qui leur est précisément donné à la communion au pain de vie, à laquelle ils accèdent par le baptême.
On pourrait lire ce détail comme la transposition par Romanos de la métaphore du Christ comme un chasseur, imagerie développée par Jacques de Saroug sur le même épisode de la pécheresse pénitente. Hannah Hunt souligne en effet sa présentation du Christ sous les traits d'un chasseur, qui appâte la pénitente pour la faire venir à lui et lui donner le Salut; celle-ci est comparée à un animal sauvage pris au filet par le Christ (Hunt (H.), "Sexuality and Penitence in Syriac commentaries on Lukes's Sinful Woman", *Studia Patristica*, vol.44, (*Papers of the 15th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*), Peeters, Louvain, 2010, p.192; avec cette traduction d'un passage de Jacques de Saroug : "The message of salvation was a bait for the wild woman. And when she was engrossed in it, she came into the net of the House of God").
Or, chez Romanos aussi, on observe la même transformation de la pécheresse, de chienne-esclave en fille par sa pénitence et sa rencontre avec le Christ, ainsi que le montre bien Barkhuizen (*op.cit*., p.35ss).

Saroug, lorsque celui-ci écrit au sujet de Gen.1,2 : "Le souffle de Dieu est le vent, et non le Saint-Esprit, comme on l'a prétendu"[465]? Etant donné les nombreuses similitudes entre les deux auteurs, il paraît fort probable qu'ils partagent aussi la même pensée sur ce point.

Précisément écrit pour la nuit du Mercredi au Jeudi Saint[466], où serait traditionnellement effectuée la consécration du *myron* baptismal[467], l'hymne 21 de Romanos est particulièrement attaché à la symbolique de cet élément. Le thème baptismal, suggéré à la fin de la strophe 5 par l'allusion au rite de souffler pour renoncer à Satan, se développe essentiellement à la strophe 6, lorsque la pécheresse chante sa confiance en la grâce du Christ :

> "J'irai donc à lui pour être illuminée, comme le dit l'Ecriture : je vais approcher du Christ et je ne serai pas confondue. Il ne me fera pas de reproches, il ne me dira pas : 'Jusqu'à maintenant tu étais dans les ténèbres, et tu es venue me voir, moi le soleil.' Aussi je prendrai du parfum, et j'irai faire de la maison du pharisien un baptistère où je me laverai de mes fautes, où je me purifierai de mes iniquités. De larmes, d'huile et de parfum mêlés, je me remplirai une piscine où je me baignerai, où je me nettoierai, où j'échapperai au bourbier de mes oeuvres."
> *Προσέλθω οὖν πρὸς αὐτόν, φωτισθῶ, ὡς γέγραπται. / ἐγγισω νῦν τῷ Χριστῷ, καὶ οὐ μὴ καταισχηνθῶ. / οὐκ ὀνειδίζει με, οὐ λέγει μοι 'Ἕως ἄρτι / ἦς ἐν τῷ σκότει, καὶ ἦλθες ἰδεῖν με τὸν ἥλιον.' / Διὰ τοῦτο μύρον αἴρω καὶ πορευθῶ. / φωτιστήριον ποιήσω τὴν οἰκιὰν τοῦ Φαρισαίου. / ἐκεῖ γὰρ ἀποπλύνομαι τὰς ἁμαρτίας μου. / ἐκαῖ καὶ καθαρίζομαι τὰς ἀνομίας μου. / κλαυθμῶν, ἐλαίῳ καὶ μύρῳ κεράσω μου κολυμβήθραν / καὶ λούομαι καὶ σμήχομαι καὶ ἔκφεύγω / τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.*

Dans son homélie sur le même épisode, Jacques de Saroug développe également une imagerie baptismale autour du *myron*, qui devient pour lui symbole des deux natures du Christ[468]; ainsi, en oignant le futur baptisé de ce parfum, on l'imprègne symboliquement de l'odeur du Christ en même temps qu'on le fait déjà participer à sa condition de Ressuscité, à sa nature divine.
On sait en effet que le rite baptismal syriaque a tendance à multiplier les onctions d'huile parfumée[469] surtout avant l'immersion baptismale proprement dite[470]; l'onction du front est

[465] Cf. Jansma, "l'Hexameron de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, vol.4, fasc.1, 1959, p.15
[466] Cf. Grosdidier de Matons, Hymnes III, p.13ss
[467] Cf. *supra*, note 47
[468] Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.339-340; il est par ailleurs intéressant de constater la constance de ce symbolisme autour du *myron* dans la tradition syriaque bien au-delà du siècle de Romanos; Cf. Brock (S.), "Jacob of Edessa's Discourse on the Myron", *Oriens Christianus*, 63, 1979, p.20-36
[469] Surtout par l'influence de la tradition antiochienne (Cf. Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979)
[470] La tradition syrienne en général ne connaît pas d'onction post-baptismale, mais une onction pré-baptismale, qui sera peu à peu étendue de la tête du catéchumène à tout le corps; l'onction post-baptismale apparaît au IVe s. dans quelques cercles de Syrie, mais elle n'est pratiquée de manière générale en Syrie ou en Mésopotamie qu'à partir du VIe s. (Cf. Varghese (B.), *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.512, Subsidia, tome 82, Louvain, Peeters, 1989)

étendue à l'ensemble du corps du catéchumène[471], d'où une association bien plus intime entre les symboles baptismaux de l'eau et de l'huile en Orient qu'en Occident[472].

Ainsi, à l'image du bain baptismal, c'est bien d'un bain composé de l'eau des larmes de sa repentance[473], d'huile et de parfum, que la pécheresse espère la purification de ses péchés[474], l'usage liturgique spiritualisant ici l'usage quotidien de la toilette, où il était habituel de s'oindre d'huile parfumée au sortir du bain[475].

De même, Ninive se lave de ses souillures dans l'eau des larmes de ses habitants avant de se frotter de "l'huile des bonnes oeuvres" pour retourner vers son époux divin et lui plaire (H.I, h.*Ninive*, str.5) :

> "Ayant lavé sa souillure dans des flots de larmes, ils l'ornèrent toute de leur prière, et Ninive convertie plut au Miséricordieux. Car elle présenta aussitôt la beauté de son coeur à celui qui sonde les coeurs, et couvrant de cendre sa chair enlaidie par le sac, elle se frotta de l'huile des bonnes oeuvres, et, parfumée de jeûne, elle retourna à son ancien mari et s'attacha à lui, de sorte que l'époux embrassa son repentir".
> *Ῥοαῖς δακρύων τὸν ῥύπον αὐτῆς ἐκπλύναντες εὐχαῖς κατεκόσμησαν ὅλην, / καὶ ἤρεσεν ἐπιστραφεῖσα* Νινευὴ *τῷ οἰκτίρμονι. / τὸ γὰρ κάλλος αὐτῆς τὸ ἐγκάρδιον εὐθέως*

---

[471] On garde de nombreux témoignages de cette onction pré-baptismale complète, parmi lesquels figure notamment celui de ce prêtre nommé Conon éprouvant des difficultés à la réaliser sur les femmes (Cf. Jean Moschos, *Le pré spirituel*, ex.3; Rouët de Journel (M.J.), *Sources Chrétiennes 12*, Paris, Cerf, 1946, p.48-50)

[472] Cette différence dans les sources liturgiques est notamment soulignée par Sebastian Brock, qui l'explique notamment par la proximité temporelle étroite des rites d'eau et d'huile au baptême dans la tradition orientale, tandis que la liturgie occidentale sépare temporellement le bain baptismal du sacrement de confirmation avec l'huile (Cf. Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979, p.19ss).

[473] Les larmes sincères de la repentance sont alors souvent comprises comme un second baptême. Cf. notre partie sur le réseau symbolique médical.

[474] Il est intéressant de constater que Clément d'Alexandrie interprète le geste de la pécheresse selon une ligne allégorique toute autre, davantage liée au symbolisme des pieds du Seigneur: "Il est possible que cette scène soit le symbole de l'enseignement du Seigneur et de sa Passion : oints d'un parfum odorant, les pieds signifient l'enseignement divin qui chemine avec éclat jusqu'aux extrémités de la terre; "car leur voix a retenti jusqu'aux extrémités de la terre" (*Ps*.18,5; *Rm*.10,18). Et, si je ne vous parais pas trop insister, les pieds parfumés du Seigneur, ce sont les apôtres qui, comme l'annonçait la bonne odeur de l'onction, ont reçu le Saint-Esprit. Les apôtres qui ont parcouru la terre et prêché l'Evangile sont représentés par les pieds du Seigneur, au sujet desquels l'Esprit exprime encore par le Psalmiste cet oracle : "Adorons le lieu où ses pieds se sont posés" (*Ps*.131,7), c'est-à-dire là où sont parvenus ses pieds, les apôtres, par qui il a été prêché jusqu'aux extrémités de la terre" (*Δύναται δὲ τοῦτο σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ. μύρῳ γὰρ εὐώδει ἀλειφόμενοι οἱ πόδες θεικὴν αἰνίττονται διδασκαλίαν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς μετ' εὐκλεῖας ὁδεύουσαν : ἐξῆλθεν γὰρ ὁ φθόγγος αὐτῶν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς. Καὶ εἰ μὴ φορτικὸς εἶναι δοκῶ, οἱ πόδες οἱ τοῦ κυρίου οἱ μεμυρισμένοι ἀπόστολοί εἰσιν προφητείᾳ τῆς εὐωδίας τοῦ χρίσματος ἁγίου μεταλαβόντες πνεύματος. Οἱ γοῦν περινοστήσαντες τὴν οἰκουμένην ἀπόστολοι καὶ τὸ εὐαγγέλιον κηρύξαντες πόδες ἀλληγοροῦνται κυρίου, περὶ ὧν καὶ δὶα τοῦ ψαλμῳδοῦ προθεσπίζει τὸ πνεῦμα. Προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν, οὗ ἔφθασαν οἱ πόδες αὐτοῦ οἱ ἀπόστολοι, δι' ὧν κηρυσσόμενος ἐπὶ τὰ πέρατα ἦκεν τῆς γῆς*; *Pédagogue II*, ch.VIII, §61,3 - §62,1; Mondésert, op.cit., p.124-127).

[475] Pour suivre la pensée de Jeffrey, qui montre comment l'usage de l'huile comme savon pendant le bain et en onction après le bain est courant dans toute l'Antiquité méditerranéenne, et porte une influence certaine sur l'entrée de l'huile dans le rituel chrétien du baptême, même si cet élément n'est pas présent dans les récits du baptême du Christ; il suggère même que l'huile a dû être toujours présente dans le rituel baptismal de l'Eglise, mais n'a commencé à être mentionnée dans les textes que lorsque la pensée chrétienne lui a attribué un sens symbolique, une signification rituelle (Cf. Jeffrey (J.), "Anointing in the New Testament", dans Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, SPCK Liturgical Press, Collegeville, London, 1993, p.65

ὑπέδειξε / τῷ καρδίας ἐτάζοντι, / καὶ τὴν σάρκα τὴν ἄμορφον σάκκῳ σποδῷ μίξασα, / εὐποιίαις ἐλαίῳ ἐπεχρίσατο, / καὶ ταῖς νηστείαις μυρισαμένη / πρὸς τὸν ἀρχαῖον ἄνδρα ἀναλύει καὶ τούτῳ προσπλέκεται, / διὸ καὶ ὁ νυμφίος ἠγκαλίσατο αὐτῆς τὴν μετάνοιαν.

La repentance des habitants de Ninive est ici décrite comme la toilette d'une femme, dont chaque élément est associé à une pratique ascétique; cette subversion opère subtilement mais clairement la distinction entre la vraie beauté chrétienne, beauté de l'âme parfumée de jeûne et rayonnante dans la cendre et le sac du repentir, et la vaine beauté des femmes du monde.

Car, s'il est reconnu aux parfums une valeur légitime dans le cadre de la liturgie chrétienne, et si l'on assiste à une multiplication exponentielle de leurs usages suite à la légalisation du culte à partir du IVe s.[476], leurs usages profanes ne cessent pas moins d'être fustigés par les auteurs chrétiens, et ce d'autant plus que le parfum possède une dimension érotique évidente comme allié de la séduction féminine conduisant au péché charnel.

Chez Romanos aussi, l'antithèse entre le parfum de la courtisane et le parfum de la justice apparaît discrètement dans l'hymne 6 sur la tentation de Joseph; au parfum comme arme de séduction dans la toilette de la femme débauchée de Putiphar en H.I, h.6, str.6, s'oppose le parfum de justice que l'on peut acquérir en renonçant à la chair, ainsi que l'annonce le premier *prooïmion* :

> "Craignons la stérilité du figuier, et desséchons par l'aumône les charmes des passions, pour que, atteignant avec joie la Résurrection, nous achetions, comme des parfums, le pardon d'en haut..."
> *τῆς δὲ συκῆς τὴν ἀκαρπίαν φοβηθέντες, τῶν παθῶν ξηράνωμεν / δι' ἐλεημοσύνης τὴν ἡδύτητα, / ἵνα καὶ τὴν ἔγερσιν εὐθύμως προφθάσαντες, / ὡς μύρα κομισώμεθα ἐξ ὕψους τὴν συγχώρησιν…*

Plusieurs allusions s'entremêlent dans ce passage, dominé par le thème du jeûne du Carême et de ses vertus : "la stérilité du figuier" fait sans aucun doute référence au figuier maudit par le Christ en *Mt.*21, 18-22, le figuier étant considéré comme un symbole de la honte d'Adam dont il a recouvert la nudité après la Chute[477]; l'apparition de l'aumône rappelle certainement le développement des strophes 22-23 de l'hymne 1 sur Adam, où le jeûne du Carême est compté comme un tribut temporel à Dieu, mais il se peut aussi que cela ne soit qu'une allusion aux diverses pratiques pieuses auxquelles les fidèles sont exhortés pendant cette période. L'image du parfum constitue certainement une allusion à l'injonction du Christ en *Mt.*6, 16-17 :

---

[476] Cf. Ashbrook Harvey (S.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006, "Introduction", p.2-11

[477] Cf. Alexandre (M.), *Le commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988, p.304; *infra*, symbolique du vêtement et des noces

> "Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air triste, comme les hypocrites; ils se rendent le visage tout défait pour montrer aux hommes qu'ils jeûnent. En vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense. Mais toi quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin de ne pas montrer aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père qui est dans le lieu secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra".

Ainsi s'explique sans doute le développement chez Romanos de l'idée du "parfum du jeûne" agréable à Dieu, autre émanation de la fleur de justice.

Pour finir sur cet hymne 21, nous voudrons encore en évoquer une allusion en H.V, h.46, str.16,l.1-4 où Thomas entre en polémique avec le geste de la pécheresse en disant au Ressuscité :

> "Oui, ami des hommes, je te parfumerai, moi aussi, mais non comme la pécheresse le fit avant moi. Je ne vais pas chez le parfumeur en criant : 'Donne-moi du parfum!'
> Je t'apporte ma foi, à toi qui possèdes une grâce supérieure au parfum, ce côté[478] qu'il m'est à profit de tenir..."
> *Ναί, φιλάνθρωπε, μυρίσω κἀγώ, οὐχ ὡς ἡ πόρνη τὸ πρότερον. / οὐ προσέρχομαι μυρεψῷ κραυγάζων : Δός μοι μύρον, / τὴν πίστιν σοι προκομίζω τῷ ἔχοντι ὑπὲρ μύρον / χάριν, τὴν πλευρὰν ἥνπερ κρατῶν ἀπολαύω…*

Le parfum est pris explicitement comme une image de la foi, émanation personnelle de la fleur du fidèle; en polémique avec la pécheresse, qui va acheter son parfum au commerçant (h.21, str.9-10), Thomas souligne combien la foi ne peut s'acquérir d'un autre mais naît au coeur de l'homme touché par la grâce du Christ, "parfum des parfums" (*τῷ μύρῳ τῶν μύρων*, H.II, h.10, str.21, l.3).

2.5. L'herbe comme nourriture humaine idéale : l'hymne 24 et la manne du Christ

Dérivé de *χόρτος*, on trouve aussi chez Romanos le verbe *χορτάζειν*, dans le sens de "nourrir", "sustenter", et le substantif neutre *χόρτασματα*, que Grosdidier de Matons traduit par "victuailles". Ce dernier terme n'apparaît qu'une fois dans le Nouveau Testament[479], pour désigner de manière générale la nourriture nécessaire à la vie humaine, tandis que dans la

[478] Le texte de Jean évoque par deux fois le désir de Thomas de porter sa main dans les traces des clous des mains et au côté de Jésus (Jn.20, v.25 et 27); même si l'Evangéliste ne dit pas explicitement si le disciple réalise effectivement ce désir, une très large tradition iconographique représente Thomas qui touche Jésus. Influencé par cette tradition, Romanos évoque la main de Thomas placée au côté du Christ, mais il passe ici sous silence la mention de la marque des clous, évoquée en pro.2 et str.16bis : peut-être cherche-t-il à effectuer une discrète allusion au baptême, dans la mesure où c'est du côté du Christ crucifié que se sont écoulés l'eau et le sang, symboles des sacrements du baptême et de l'Eucharistie. Or, c'est par le baptême que le fidèle est inscrit dans la nouvelle alliance avec Dieu par la foi et mis au bénéfice de la justice du Christ dont il porte désormais le sceau : le chrétien peut aussi désormais exhaler l'odeur de justice du Christ.

[479] *Actes* 7, 11

Septante, où il est plus abondant[480], il s'applique au fourrage destiné aux animaux[481]. Il s'agit alors du sens étymologiquement premier du terme *χόρτασμα* dans lequel sa parenté directe avec *χόρτος* est la plus apparente : c'est l'herbe destinée à la nourriture des animaux, puis, dans un sens plus large, toute espèce de nourriture nécessaire à la vie.
Ce terme paraît peu présent chez les Pères en général, et le lexique de Lampe ne cite qu'une occurrence chez Clément d'Alexandrie, où celui-ci fait bien la distinction entre la nourriture des hommes (*βρῶμα*) et celle des bêtes sans raison (*χόρτασμα*)[482].

Le verbe *χορτάζειν* s'applique aussi d'abord aux animaux selon le dictionnaire de Liddell et Scott[483], mais on le trouve constamment avec un sujet humain dans les Psaumes (Ps.16, 14-15; 36,19; 58,15ss; 80,16ss; 106,9; 131,15), de même qu'en Jer.5,7 et Lam.3, 15 et 30.
Dans le Nouveau Testament, ce verbe a aussi fréquemment un sujet humain, et figure notamment dans les deux épisodes de multiplication des pains en Mt.14, 20 et Mt.15,33 (ainsi que dans les parallèles synoptiques). En Jn.6,26, le terme est présent dans une allusion certaine à ce même épisode au sein d'un ensemble de paroles où Jésus se décrit comme le pain de vie, et on le trouve encore en Mc.7, 27 dans la réponse brutale de Jésus à la femme cananéenne.
Chez Romanos, le terme a toujours un sujet humain et apparaît essentiellement dans son hymne 24[484], précisément consacré à l'épisode de la multiplication des pains. Le poète marque ainsi sa fidélité au texte biblique, tout en se laissant sans doute inspirer par la parenté de *χορτάζειν* à *χόρτος* pour suggérer un rapprochement symbolique avec l'image des fidèles comme les brebis du Christ, le bon pasteur[485] du *Psaume* 23 (= *Ps*.22 LXX).

---

[480] On dénombre 8 occurrences.
[481] Cf. par ex., Gen. 42, 27 et Gen. 43, 24, ou encore dans les promesses divines en Dt.11, 14-15 :"je donnerai à votre pays la pluie en son temps, celle de l'automne et celle du printemps, et tu recueilleras ton blé, ton vin nouveau et ton huile; je mettrai aussi dans ton champ de l'herbe pour ton bétail; tu mangeras et te rassasieras"(*καὶ δώσει τὸν ὑετὸν τῇ γῇ σου καθ' ὥραν πρωίπον καὶ ὄψιμον, καὶ εἰσοίσεις τὸν σῖτόν σου καὶ τὸν οἶνόν σου καὶ τὸ ἔλαιόν σου. καὶ δώσει χορτάσματα ἐν τοῖς ἀγροῖς σου τοῖς κτήνεσίν σου. καὶ φαγὼν καὶ ἐμπλησθεὶς.*)
[482] *τὸ ἄλογον τῆς τροφῆς πλήρωμα χόρτασμα, οὐ βρῶμα εἰπών*; Cf. Clément, *Paed.* I, 11, cité par Lampe (G.W.H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p.1257
[483] Cf. Liddell (H.G.), Scott (R.), *Greek-English Lexicon (with a revised supplement)*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p.1999
[484] Outre les occurrences étudiées dans ce paragraphe, *χορτάζειν* apparaît encore en H.III, h.31, str.18 dans une inclusion de la vision mathéenne du Jugement Dernier (Mt. 25, 35-39) au sein de la parabole des Dix Vierges; ce terme est délibérément choisi par Romanos, peut-être pour des raisons métriques, puisqu'il n'apparaît pas dans l'évangile, qui porte les verbes *φαγεῖν* et *θρεφεῖν*.
[485] C'est notamment par l'imagerie du Bon Pasteur qui donne bonne pâture à ses brebis, que le Christ récupère en quelque sorte les attributions symboliques de la *Maria Lactans* : Corrington souligne ainsi comment l'image du lait comme moyen de Salut, certainement adaptée initialement du culte d'Isis, se détache peu à peu de la mariologie, comme Marie n'est pas le sauveur, pour être réinterprétée par rapport au Christ sous la forme de l'Eucharistie (Corrington (G.P.), "The Milk of Salvation : Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early

En décrivant la nature comme un véritable *triclinium* lors de ce repas offert par le Christ, dans la mesure où il écrit que "l'herbe leur servait à la fois de lits et de tables" (*χόρτος ἦν αὐτοῖς στρωμναὶ καὶ τράπεζαι ἅμα*, H.III, h.24, str.19,l.4), Romanos fait bien plus qu'évoquer la simplicité évangélique comme équivalente à l'apparat d'un repas fastueux : cette ligne lui permet d'introduire précisément le terme de *χόρτος* au sein de son poème, et de jouer ainsi sur ses liens avec *χορτάζειν* (H.III, h.24, str.22, l.4 : *χόρτασον*, impératif aoriste 2nde pers.sg) et *χόρτασματα* (H.III, h.24, str.11,l.3). Certes, rien n'indique concrètement que l'herbe soit mangée, mais la présence de *χόρτος* a sans doute comme perspective de faire discrètement résonner à l'oreille de son auditoire autant le don initial de l'herbe comme nourriture aux hommes par Dieu (Gen.1,29; 3,18; 9,3) que les accents du psalmiste célébrant la libéralité divine qui nourrit toute la Création à partir des productions du sol[486].

Peut-être Romanos veut-il aussi évoquer un usage ascétique alors pratiqué : celui des "brouteurs", qui manifeste leur refus de la civilisation issue du péché d'Adam en se nourrissant exclusivement de végétaux non-cuits[487]. L'allusion est plus nette dans un hymne de l'Ephrem grec célébrant les saints pères défunts, où le verbe *βόσκω* revient plusieurs fois pour dire, entre autres, que "leur table à eux, c'est toute la terre, ce sont les montagnes; leur festin, ce sont les pousses des champs" (T*ράπεζα αὐτοῖς ἐστι / πᾶσα ἡ γῆ καὶ ὄρη / ὁποίως δὲ καὶ τὸ δεῖπνον / αἱ ἄγριαι βοτάναι*), qu' "ils se nourrissent comme les cerfs, au milieu des

---

Christianity", *The Harvard Theological Review*, 82/4, 1989, p.393-420). Ce processus apparaît comme en évidence dans un passage de Romanos, où il décrit ainsi la trahison de Judas et son départ de la Cène (H.IV, h.33, str.12, l.6-7) : "et sortant de la bergerie, il courut rejoindre les fauves en abandonnant les agneaux, et délaissa un sein délicieux pour aller vers une mamelle amère" (*καὶ ἐξελθὼν τῆς μάνδρας ὥρμησε πρὸς τοὺς θῆρας, καταλιπὼν τούς ἄρνας / καὶ τὸν γλυκύτατον μασθὸν ἐάσας ἦλθεν ἐπὶ θηλὴν πικράν*). Grosdidier de Matons suggère aussi de rapprocher ce passage du développement sur le lait comme symbole du Logos présent chez Clément d'Alexandrie (*Pédagogue*, I, ch.6, §34-52; Marrou-Harl, *Sources Chrétiennes* 70, p.172-204.

[486] Ps.103 (LXX), 13-16; cf. aussi, *infra*

[487] La figure des "brouteurs" apparaît souvent dans les anecdotes du *Pré spirituel* de Jean Moschos (par ex., ex 19, 129 et 154; Jean Moschus, *Le Pré Spirituel*; Rouët de Journel (M.J.), *Sources Chrétiennes* 12, Paris, Cerf, 1946, p.59-60; p.181-182; p.208-209; Cf.aussi, *op.cit.*, p.59, note 1, sur cette pratique, qui est ailleurs décrite ainsi : "Le *boskos*, brouteur, est un ascète particulièrement austère qui ne vit que de végétaux sauvages non cuits; par ce refus de la civilisation ordinaire (la cuisson, la plante cultivée) il manifeste lui aussi un retour à la nature au sens fort, celle d'Adam avant le péché"- Jean Moschos, *Le Pré spirituel. Fioretti des moines d'Orient*, Bouchet (C.), Déroche (V.), "Les Pères dans la foi", Migne, Paris, 2006; n.13, p.37). Cf. aussi la description de Vööbus (Vööbus (A.), *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, tome 2 : Early Monasticism in Mesopotamia and Syria, *CSCO*, vol.197, Subsidia 17, Louvain, 1960, p.263), qui montre à partir de Sozomène comment ces groupes se nommaient eux-mêmes "les bergers" et avaient comme règle de ne rien manger de ce qui a eu un rapport avec le travail humain, donc aucune plante semée, cultivée ou cuite, seulement des plantes sauvages, des racines et des fruits.
Dans sa description de l'idéal ascétique d'Ephrem, Vööbus souligne aussi la présence de cet idéal, sous la forme d'une exhortation à prendre son repas simplement par terre dans l'herbe des montagnes (Vööbus (A.), *op.cit.*, p.95-97), idéal que l'on trouve réalisé par Pierre, qui prend habituellement son repas à même le sol dans les *Reconnaissances Clémentines*, roman chrétien d'inspiration syriaque (*Reconnaissances* Clémentines, livre 2, ch.70, l.5; livre 3, ch.30, l.9; livre 5, ch.36, l.3; Les *Reconnaissances du Pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*; Schneider (A.), Cirillo (L.), *Apocryphes* (Collection de l'Assocation pour l'Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne), vol.10, Brepols, 1999, p.208, 240, 338)

animaux sauvages, et leur table est toujours prête" (B*όσκονται ὡς ἔλαφοι / μετ' ἀγρίων θηρίων / ἡ δὲ τράπεζα αὐτῶν / ἀεὶ ἑτοίμη ἐστίν*) et qu' "ils broutent toujours l'herbe verte et les plantes (X*λόην γὰρ καὶ βοτάνας / ἀεὶ οὗτοι βόσκονται*)[488].

Dans l'hymne de Romanos, il y a également une référence perceptible à l'épisode de la manne au désert (*Ex.*16), figure typologique traditionnelle du miracle évangélique. Celle-ci est suggérée tout au long de l'hymne par l'insistance du poète sur le caractère désertique du lieu de la multiplication des pains[489], insistance qui acquiert ainsi une signification théologique au-delà de la simple recherche d'intensité dramatique. Les miracles de l'Exode, et notamment l'épisode de la manne, sont d'ailleurs explicitement convoqués dans la parole du Christ aux strophes 17 (l.5-10) et 18 (l.5) :

> "c'est moi qui ai nourri Israël dans le désert et qui leur ai donné un pain du ciel. J'ai fait sortir du rocher l'eau dans un lieu aride, et en plus de tout cela je leur ai procuré des cailles à profusion, car je suis le pain céleste d'immortalité... et étant Dieu, je rendrai le désert plantureux"
> *ἐγὼ τὸν Ἰσραὴλ ἐν ἐρήμῳ διέθρεψα / καὶ ἄρτον οὐρανοῦ τούτοις ἐδωρησάμην. / ἐκ πέτρας δὲ ἐξήγαγον τὸ ὕδωρ ἐν ἀνύδρῳ, / πρὸς ἐπὶ τούτοις ὀρτυγομήτραν/ παρεσχόμην ἀφθόνως αὐτοῖς ὡς ὑπάρχων / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος...καὶ δείξω ὡς Θεὸς καρποφόρον τὴν ἔρημον.*

Le Christ décrit ainsi son action présente de la même manière que l'on pourrait comprendre le miracle de la manne au désert, comme fécondation du désert et victoire sur sa stérilité par la rosée divine[490] (Ex.16, 13-14).

Ainsi, cette description à la strophe 19 de la nature offerte comme une table s'inspire peut-être des plaintes des Hébreux d'alors, ainsi rapportées au *Ps.*78,19 (= LXX 77,19) :

> "Ils parlèrent contre Dieu, ils dirent : Dieu pourrait-il dresser une table dans le désert?"
> *καὶ κατελάλησαν τοῦ θεοῦ καὶ εἶπαν : μὴ δυνήσεται ὁ θεὸς ἑτοιμάσαι τράπεζαν ἐν ἐρήμῳ*;

D'autre part, dès son prooïmion, cet hymne 24 se caractérise par une forte empreinte eucharistique, et chaque refrain célèbre le Christ donné comme "pain céleste d'immortalité"

---

[488] *Sermo alius in S.S. Patres defunctos* , str. 70 et str.81-82; Cf. Emereau, *St Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,*Paris, Secrétariat des 'Echos d'Orient', 1918; p.45-46; trad. fr. partielle, p.146. S'agirait-il d'une description de leur condition présente au paradis comme un retour à l'innocence originelle d'avant le péché, ou de l'éloge de leur vie passée ? Les deux interprétations peuvent se rejoindre. Toujours est-il qu'il est intéressant de voir comment l'idéal chrétien se conjugue symboliquement aussi sur le plan de la diététique.

[489] *ἔρημος* apparaît ainsi en H.III, h.24, str.4, 8, 10, 12, 17, 22

[490] On remarquera, par ailleurs, que ce miracle est également présenté sous le symbolisme de l'action médicale (H.III, h.24, str.5-6) : Christ est le bon laboureur qui guérit de sa stérilité la terre maudite depuis Adam, et lui donne de produire le pain, qui dans l'eucharistie devient remède de vie pour l'humanité.

(ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος)[491]. Or, le lien symbolique entre la manne, "pain céleste", et le corps du Christ se donnant lui-même en nourriture à la multitude par l'eucharistie se trouve déjà développée par *l'Evangile selon Jean* (Jn.6, 22-59). Romanos ne donc fait ici qu'exploiter ces mêmes lignes, ayant déjà souligné le rapport de la manne avec le Christ dans les hymnes de la Nativité[492].

On voit ainsi se dessiner un carrefour symbolique entre, d'une part, la ligne qui identifie le Christ à la manne et au pain eucharistique, nourriture spirituelle de l'humanité, et, d'autre part, l'image des fidèles comme brebis du Christ broutant l'herbe libéralement donnée par Dieu comme la manne au désert[493].

---

[491] La référence à l'épisode des Noces de Cana à la strophe 15 s'inscrit dans cette même ligne, le Christ étant célébré comme le pain véritable et la vigne véritable. Romanos emploie encore un dérivé de χόρτος dans un contexte de symbolique eucharistique, avec le verbe χορτάζειν en H.III, h.28, str.9,l.11, pour suggérer que le Christ s'offre dans l'eucharistie comme le veau pur offert au festin du retour du fils prodigue.

[492] En effet, la Vierge enceinte du Christ y est parfois comparée à l'Arche d'Alliance dans laquelle est gardée la manne (H.II, h.13, str.24, l.1), ou plus précisément à l'urne d'or contenant cette manne du Christ (H.II, h.12, str.6, l.3), quand cette urne n'est pas plutôt le corps du Christ contenant la manne du Verbe divin, et la Vierge l'Arche qui contient le tout (H.II, h.13, str.3). Nous pensons que les différentes variantes symboliques ont ici peu d'importance, la perspective principale visant à identifier le Christ ou le Verbe en lui comme manne céleste, tandis que la Vierge qui le porte est logiquement identifiée au contenant de cette manne.

Il y a peut-être plus encore chez Romanos, dans la mesure où si Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, il est alors fait de cette même chair humaine fragile comme l'herbe des champs. En se donnant lui-même comme herbe humaine en nourriture aux hommes, le Christ restaurerait ainsi l'humanité à la fois sur le plan physique et sur le plan théologique, en la mettant symboliquement en accord avec l'idéal divin initial de la Genèse, antérieur à la violence et au déluge. Chez Romanos, dans le jeu des termes χόρτος- χορτάζειν- χόρτασματα, pourrait donc se dessiner un parcours symbolique qui part de l'herbe prescrite par Dieu en nourriture aux hommes à la Création (Gen.1,29; 3,18) -premier pain de vie qui fleurit au sol par l'action fécondante de la pluie, expression de la bénédiction divine-, passe par la manne au désert –second pain de vie issu du ciel-, qui préfigure la multiplication des pains opérée par Jésus, elle-même image de l'eucharistie, où le Christ lui-même se donne en véritable pain de vie descendu du ciel, lui qui est aussi herbe en sa chair humaine. Une même image traverserait toute la Bible pour décrire toute une ligne de l'économie du Salut, procédé que semble particulièrement affectionner Romanos, comme nous le verrons encore.

Cette interprétation pourrait implicitement s'autoriser de Jacques de Saroug, qui, même s'il n'insiste pas sur ce trait, n'hésite cependant pas à affirmer que le Christ est aussi herbe humaine, comme dans sa seconde *Homélie sur la foi du Concile de Chalcédoine* : "Car en vérité le Fils de Dieu est avec nous. Il est le géant et il est la merveille; et qui peut le scruter ? L'un l'appela : 'l'herbe qui pousse de la terre'; et l'autre l'appela : 'la lumière qui se manifeste de la Maison de David'; un autre encore : 'la pierre qui s'est fendue sans le secours d'une main'; et un autre : 'le rejeton béni de la maison de Jessé'. Toutes ces choses glorieuses avec clarté ont été dites par les saints prophètes de la vérité au sujet de Jésus, le Verbe, né de la Fille de David..." (Cf. Kruger (P.), "La Seconde homélie de Jacques de Saroug sur la foi du concile de Chalcédoine", *L'Orient Syrien*, II, 2, 1957, p.134)

Deux objections peuvent néanmoins mettre en question notre interprétation, qui voudrait relier par la dimension humaine du Christ les deux lignes symboliques de l'herbe comme nourriture et de l'herbe comme symbole de l'homme: d'une part, Romanos souligne relativement peu la nature humaine du Christ, et célèbre bien davantage sa nature divine, ce qui l'amène à le désigner principalement par des images ignées, précisément opposées aux images végétales; d'autre part, cette interprétation s'avère particulièrement subtile et peu évidente, ce qui correspond peu à l'habitude générale du prédicateur, toujours soucieux de s'adresser clairement au plus grand nombre.

[493] L'herbe, nourriture des brebis, comme la manne eucharistique est nourriture des fidèles, devient donc logiquement aussi une image de l'Ecriture, dont tous sont engagés à se nourrir spirituellement. Si cette ligne demeure implicite chez Romanos, elle est manifeste dans la riche symbolique pastorale que déploye l'Ephrem grec pour faire l'éloge de l'évêque Basile : "J'ai vu un jour un bélier dont la toison était bien belle et dont les cornes spirituelles proféraient des sons divins... Parce qu'il grandissait parmi les fleurs incorruptibles et qu'il se couvrait de calices sacrés, parce qu'il reposait sans cesse étendu sur les Ecritures et qu'il en tirait, pour s'en

Ainsi l'homme fragile comme l'herbe est lui-même appelé à se nourrir de l'herbe des Ecritures en fidèle brebis du Christ, idée bien explicite chez Ephrem de Nisibe:

> "Dans le désert les foules ressemblaient à des brebis de pâture dépourvues; il se trouva pour elles un pasteur miséricordieux qui leur multiplia le pain en pâture. Heureux êtes-vous, simples agneaux du Christ, marqués de son sceau ! Du Corps et du Sang vous êtes dignes; le Pasteur pour vous pâture est devenu"[494]
> "Qu'Avril de ses bourgeons lui fasse une couronne ! Pour les foules il a fait un tapis d'herbe : elles ont mangé tout leur saoul. Merveille que cette bombance sur une autre bombance étendue !"[495]

Par ailleurs, chez les Pères et notamment chez Procope de Gaza[496], dont Romanos s'est vraisemblablement inspiré pour certains points d'exégèse, *χόρτος* est souvent interprété comme désignant toute herbe ou légume, d'où aussi les céréales[497] ; c'est ainsi que, dans la Septante, le *Psaume*103 chante au verset 14 comment Dieu "fait lever l'herbe pour les troupeaux et la plante verte sous le labeur des hommes, pour qu'il en tire son pain à partir de la terre (*ἐξανατέλλων τοῖς κτήσεσιν καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπαν τοῦ ἐξαγαγεῖν ἄρτον ἐκ τῆς γῆς*). Nourriture humaine par excellence, le pain apparaît donc lui aussi comme issu de l'herbe, et vient rejoindre dans la réalité de sa production l'aliment symbolique des brebis humaines du Christ. Ainsi s'accomplit déjà symboliquement le retour à l'universel végétarisme originel développé par certaines expectations messianiques, notamment chez le prophète Esaïe[498].

---

nourrir, des herbes divines, parce qu'il verdoyait comme une jeune pousse dans les pâturages apostoliques et qu'il tressaillait de joie dans les parvis sacerdotaux, sa parole coulait comme un fleuve et sa justice comme les flots de la mer... Sa nourriture n'était pas faite de morelle ni de ronces, mais de roses, de lis, de safran, de cinname. Et non content d'une crèche aussi choisie, il recherchait encore sa pâture parmi les rejetons mystiques qui produisent le baume. Aussi sa laine, brillant du plus bel éclat, offrait une matière toute prête au tissu des enseignements divins..." (*In Bas.M.*, str.7-8; 10-11, 40-44, 46-49; Cf. Emereau, *St Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,*Paris, Secrétariat des 'Echos d'Orient', 1918; trad. p.147)

[494] Ephrem de Nisibe, *3^e^ hymne sur la Crucifixion*, str.21; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.36

[495] Ephrem de Nisibe, *7^e^ Hymne sur la Crucifixion*, str.1, l.1-3; op.cit., p.253

[496] Cf. Procope de Gaza (*Commentaire sur la Genèse*, I, 137C; PG 87) distingue les plantes céréalières données aux hommes des autres plantes données aux animaux, mais souligne que le pain est littéralement tiré de l'herbe, puisque les céréales sont aussi désignées comme "herbe" (cf. aussi, Alexandre (M.), *Le commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988, p.322)

[497] Cf. Alexandre (M.), *op.cit.*, p. 204-205

[498] Cf. Es.11, 6-9 et Es.65, 25.

3. L'épine de l'endurcissement dans le péché

3.1. La malédiction de la terre soignée et abolie par le Christ

Si l'herbe (*χόρτος*, et rarement *βάτος*) fait généralement référence à la fragilité intrinsèque de la nature humaine, l'épine (*ἡ ἄκανθα*, le plus souvent au pl.) est pour Romanos la représentation de l'homme endurci par le péché, et d'autant plus soumis au feu divin. Si l'herbe n'est pas une image négative en soi mais exprime une réalité de fait, la faiblesse humaine, l'épine porte en revanche une connotation morale nettement négative : l'épine, c'est l'herbe humaine qui s'est endurcie dans le péché[499].

Dans les textes scripturaires, l'épine apparaît tout d'abord comme expression de la malédiction divine à l'encontre de la terre consécutive à la Chute d'Adam (*Gen*.3,18)[500]; les épines symbolisent ensuite les ennemis d'Israël que Dieu peut anéantir avec la même rapidité que le feu (II *Rois* 23, 6-7; *Esaïe* 33,12; *et al*.); en Esaïe 34,13, les mots *ἀκάνθινα ξύλα* figurent dans une prophétie menaçant les cités décadentes de régresser hors du monde de l'humanité et de la civilisation... On peut encore ressentir l'enracinement de toute cette symbolique dans la réalité d'Israël, qui se souvient certainement ici de ces petits buissons stériles et secs du désert pouvant s'enflammer très facilement et se consumer très rapidement.

Lorsque les épines sont opposées au bon grain dont elles menacent la croissance (*Jer*.4,3; *Jer*.12,13; parabole évangélique du semeur en *Mc*.4, 7.18 et parallèles synoptiques), l'allusion porte certainement sur la malédiction de la terre en *Gen*.3,18[501], malédiction dont certains

---

[499] Ainsi, nous jugeons peu précise la note de Petersen, qui écrit que comme Ephrem considère les épines comme un symbole de la terre, de l'humanité en état de chute, Romanos, par conséquent, comprend l'adjectif "épineux" comme signifiant "terreux", "humain" ou "mortel"; il nous semble que Romanos donne à l'image de l'épine une charge morale que n'a pas celle de l'herbe, simple symbole anthropologique, si bien que l'adjectif "épineux" est chez lui davantage à comprendre comme équivalent de "pécheur". (Cf. "We understand from Ephrem that 'thorns' are, for him, a symbol of the earth, of humanity in its fallenness. Consequently, the adjective 'thorny', as used by Romanos, would mean *earthly*, *human* or *mortal*." Petersen (W.L.), " The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion", *Vigiliae Christianae* 39, 1985, p.182)

[500] Jacques de Saroug explique que Dieu maudit la terre pour ne pas maudire Adam lui-même (*1ère Homélie sur la Création*, v.225-226), avant de décrire ainsi l'expulsion d'Adam de l'Eden (*3e Homélie sur la Création*, v.1073-1080) : "Les épines piquèrent Adam lorsqu'il courut, alors il a vu que la malédiction de son Seigneur était accomplie sur la face de la terre. Durant sa sortie, les ronces des champs le blessèrent, pour qu'il recueille ainsi le dommage causé par sa rébellion. Il était juste que les pointes de ces épines aient poussé et qu'elles aient été pour lui, car elles ont été semées par lui. Soit béni le Christ qui est venu sur la terre et a arraché ses épines, et par qui l'expulsé, Adam, retourne à son héritage !" (Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters,1989, p.12 et p.86).

[501] Les épines jouent alors un rôle équivalent à celui de l'ivraie en Mt.13, 24-30; 36-43.

Pères voient symboliquement l'abolition dans la couronne d'épines que porte le Christ sur la Croix[502] (*Mt*.27,29 et parallèles synoptiques).

Dans la Bible, les épines apparaissent donc comme l'expression d'une malédiction[503], des difficultés contrecarrant un effort, des ennemis d'un projet. Chez Romanos, l'épine représente tout ce qui constitue en l'homme un obstacle à l'action divine, le bon grain que Dieu sème en lui. Ainsi les épines symbolisent deux éléments essentiellement contigus : la force du péché qui empêche le bon grain de la Parole de Dieu de pousser en l'homme et de le rendre fertile, et par extension l'homme pécheur lui-même[504], que sa stérilité en bonnes oeuvres et son inutilité destinent au feu eschatologique.

---

[502] Ce trait symbolique fait alors partie de la typologie du Second Adam, mais il ne figure pas chez Romanos. On le trouve cependant bien développé chez Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* II, ch.8, 73,3-74,4; *Sources Chrétiennes* n°108, p.146-149), qui interprète la couronne d'épines du Christ aussi comme un rappel du buisson ardent montrant l'unité de l'action divine d'un bout à l'autre de sa révélation (*Pédagogue* II, ch.8, 75, 1-2; *Sources Chrétiennes* n°108, p.148-151) et Jacques de Saroug (*1ère Homélie festale en* prose, §32 : « Sur la terre il y a eu la paix parce que la malédiction des épines a été extirpée par une couronne d'épines »; 5ème *Homélie festale en* prose, §9 : : « Notre Seigneur dit… j'arrache ses épines par ma couronne… »; *idem*, §27: « Ils lui avaient également tressé une couronne d'épines et la lui avaient posée sur la tête, parce que ses blessures étaient aussi signifiées par sa couronne. En effets, les piquants de sa couronne sont innombrables tout comme la somme de ses blessures est incalculable. De même qu'une couronne est faite de nombreuses épines, de même une mort à partir de nombreuses souffrances. Ils cherchèrent ici et là pour recueillir des épines et ils se souvinrent et fournirent des souffrances. Ils donnèrent à Notre Seigneur une couronne faite de leurs épines et une mort faite de leurs souffrances.»; Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.549, p.615, p.625). De même aussi dans un poème de Cyrillonas, dans les mots de Jésus à ses disciples avant sa Passion: "Si de ma tête j'écarte les épines, je n'efface pas les malédictions" (Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.41-42; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.318).

[503] Les légendes rassemblées dans la compilation syriaque médiévale du *Livre de l'Abeille* interprètent les épines exclusivement sous cet aspect de malédiction, en affirmant que même la rose n'avait pas d'épines avant la Chute ("Some say that before the transgression of the command, the earth brought forth neither thorns nor briars, and that even the rose had no thorns as it has now; but that after the transgression of the command, the earth put forth thorns and briars by reason of the curse which it had received"; *The Book of the Bee*, ch.9; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.13)

[504] On observe ainsi une accumulation d'images végétales négatives pour caractériser Salomé, instigatrice de la mort de Jean-Baptiste sous l'influence néfaste de sa mère, dans l'hymne que Romanos consacre à l'épisode (str.17) : *Οὕτως ἔδει λέξαι τὴν παιδίσκην. ὅμως οὐδὲν τούτων ἐφθέγξατο. / ἦν γὰρ ἐκ γῆς ἀκανθηφόρου, ῥίζης κακῆς πικρὸν ζιζάνιον, / νόστον ἔχουσα θανάσιμον. / ἧς γευσάμενος Ἡρώδης οὐκ ἀπέπτυσεν, ἀλλ' ἔσχεν ἔνδον ἑαυτοῦ. / ὅθεν μὴ πέψας τοῦτο ἠρεύξατο φόνον / καὶ τὴν τοῦ θείου προδρόμου ἤμεσε τομὴν / πόνον γεννῶσαν τῷ ἐκτελέσαντι φόνον / καὶ τὴν τομὴν τοῖς τιμῶσι νέμουσαν τιμήν. / ἠφανίσθη γὰρ ὁ κτείνας, οἱ δὲ τιμῶντες πιστοὶ / εἰσὶν ἔτι καὶ ζῶσι ποριζόμενοι ζωὴν / αἰωνίαν, οὐ πρόσκαιρον* (Romanos le Mélode, *Hymne sur la Décapitation du Précurseur*, str.17; Romano il Melodo, *Cantici*, tome 2, a cura di Riccardo Maisano, *Classici Greci*, UTET, Turin, 2002, *Hymne 38*, p.134 et 136)
Koder (Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Tome 1, Bd. 62, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.403, note 18; sur sa traduction de la strophe : op.cit., p.216) note avec justesse que l'image de la racine amère provient d'une injonction du Deutéronome (*Dt*.29,17), reprise dans l'Epître aux Hébreux (*Hbr*.12,15), qu' "il n'y ait pas chez vous la racine d'une plante produisant du poison ou de l'absinthe" (*μή τις ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ*), c'est-à-dire une inclinaison à se porter vers le culte des dieux des peuples alentours et à se détourner de Dieu. Pour Salomé, la racine du péché est aussi sa propre racine génétique, sa propre mère, qui l'incite au mal. On peut lire ici un effort du poète pour faire porter toute la responsabilité de la nature pécheresse de Salomé sur la propre perversion de sa mère, Hérodiade : c'est

Ainsi, reprenant rigoureusement les termes scripturaires de la malédiction de la terre par la faute d'Adam en H.I,h.1,str.5,l.6 (*ἀκανθῶν δὲ καὶ τριβόλων*,), Romanos prend cette terre pleine d'épines comme image de l'humanité pécheresse accourant vers Christ, qui fait ici office de laboureur[505]-sauveur en H.III,h.24,str.5[506]:

> "Je veux maintenant faire mémoire de la façon dont fut nourrie la foule. quand le laboureur, le médecin fut dans le désert, la campagne affaiblie qui ne portait que des épines se hâta sur-le-champ de rejoindre le bienfaiteur. Le Christ les voyait tous et les prenait en pitié, et le sage commença par donner la guérison et par accorder la grâce de la force à leur faiblesse. Eux, alors, en jouissant de ce remède, connurent qu'il est le pain céleste d'immortalité."
> *Μνήμην βούλομαι ποιήσασθαι νῦν τὸ πλῆθος πῶς διετρέφετο. / γεωργοῦ τε καὶ ἰατροῦ παρόντος ἐν ἐρήμῳ, / ἡ χώρα ἡ ἀσθενοῦσα καὶ ἔχουσα τὰς ἀκάνθας / ἔσπευσεν εὐθὺς φθάσαι τὸν εὐεργετοῦντα. / Ἐώρα δὲ Χριστὸς πάντας καὶ ἐσπλαγχνίζετο, / καὶ πρῶτον ὁ σοφὸς δίδωσι θεραπείαν / καὶ δύναμιν χαρίζεται τῇ τούτων ἀσθενείᾳ. / οὗτοι δὲ τότε τῆς ἰατρείας / ἀπολαύσαντες ἔγνωσαν ὅτι ὑπάρχει / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος.*

Le laboureur est ici celui qui ôte les épines de la terre pour lui rendre l'espace et la liberté nécessaires pour accueillir le bon grain[507]; comme un médecin, le laboureur guérit ainsi la terre de sa stérilité[508] et lui permet de porter des fruits[509].

---

elle la racine du mal en Salomé, qui n'est que le pur produit vicié d'un mauvais milieu; contrairement à ce qu'elle aurait pu dire, ce que suggère le poète, si Salomé avait vraiment été libre du péché, celle-ci ne peut qu'aquiescer au meurtre et au voeu de sa mère, tant elle n'est devenue que l'objet du péché de sa mère.

[505] Pour une étude de ce titre partagé par le Christ et ses apôtres dans la tradition syriaque, cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 , p.195-199.

[506] Dans une allusion semblable à la parabole du semeur, Aphraate appelle aussi ses auditeurs à "nettoy[er] [leurs] semailles des épines pour donner du fruit au centuple" puis affirme que "c'est à cause d'elle [la femme] que la terre fut maudite, si bien qu'elle fait germer des épines et des chardons. Certes, par la venue de l'Enfant de la bienheureuse Marie, les épines ont été déracinées et la sueur enlevée. Le figuier a été maudit et la poussière est devenue sel."(Cf. Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes n°349*, Paris, Cerf, 1988, p.360 et p.380); deux autres lignes symboliques se mêlent dans ce passage : l'image du figuier maudit par le Christ (*Mt*.21, 18-22) en tant qu'il est symbole de la honte d'Adam que ses feuilles ont couverte (*Gen*.3,7), et l'image de la poussière, symbole de la fragilité et de la brièveté de l'être humain (Cf. *Gen*.3,19), que le Christ transforme en sel (*Mt*.5,13), symbole de résurrection et de vie éternelle (Cf. symbolique similaire chez Méthode d'Olympe, où le sel conserve et empêche la putréfaction, comme la Parole du Christ empêche de se laisser emporter par "la pestilence de l'adultère" et conserve le corps en paralysant les désirs; Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, ch.1, l.33ss; Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963, p.54. Chez le Pseudo-Macaire, c'est le sel du Saint-Esprit qui garde incorruptible l'âme de l'homme et le préserve de la "pestilence des mauvaises pensées"; *Homélie* 1, §5-6; Deseille (P.), *Spiritualité Orientale*, n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p.92; Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, Maloney (G.A.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulis Press, New York, 1992, p.39-40)

[507] La même image se retrouve souvent dans les injonctions spirituelles, et notamment de manière abondante dans les *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire, qui appelle souvent à travailler la terre du coeur avec la Croix du Christ comme charrue, à s'efforcer de retirer les épines de son coeur même si elles ne peuvent être véritablement éliminées que par le feu divin, qui teste et purifie le fidèle. Macaire va jusqu'à présenter le Christ sous les traits d'un "cultivateur des âmes", qui acquiert par l'incarnation le vêtement adapté à son travail et se sert de l'outil de la Croix pour le menr à bien (Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, Maloney (G.A.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulis Press, New York, 1992; et notamment, *Homélie 28*, §3; op.cit., p.185); les échos de cette ligne symbolique du travail agricole sont bien ténus dans les hymnes de Romanos : outre ce passage, il faut sans doute en saisir l'influence dans l'allusion énigmatique à la Croix comme

L'image de l'épine figure aussi en tension avec celle de la vigne, qui symbolise le Peuple fidèle à Dieu par référence avec le chant de la vigne d'*Esaïe* 5, 1-7[510]; la Croix du Christ, plantée dans la terre maudite à cause d'Adam, est alors assimilée au bois jeté par Moïse dans l'eau de Mara pour l'adoucir (*Exode*15, 23-25), et décrit ainsi d'une autre manière encore l'oeuvre salvifique du Christ comme restauration de la terre en sa fertilité initiale par l'abolition de la malédiction des épines (H.IV, h.38, str.15):

> "Ce bois qu'indiqua le Maître à Moïse et qui adoucit l'eau de Mara, lui apprit-il ce que c'était, et de quel arbre c'était la racine? Non, il ne le dit pas alors, car il ne le voulait pas; c'est maintenant qu'il l'a révélé à tous. Voici que tout est devenu suave, mais nous autres, nous nous sommes aigris. De notre racine a surgi la croix qui, plantée en terre, est devenue douce, elle qui auparavant ne produisait que des épines. A présent, comme une vigne de Sorec, elle a étendu des sarments que l'on transplante à nouveau dans le Paradis."

---

charrue dans le chant du bon larron en H.IV, h.39, str.6, l.5-6 : "tu es la charrue, outil excellent qui purifie la pensée" (*σὺ ἄροτρον γεγένησαι, / γεώργιον κάλλιστον καθαρίζον διάνοιαν*). En effet, si l'image de la charrue lui a été peut-être inspirée par sa parenté de forme ou de matière avec la Croix, Romanos ne parle que de sa fonction, qui est de purifier la terre en coupant les racines des mauvaises herbes, de même que la croix purifie la terre des pensées humaines selon la symbolique du Pseudo-Macaire. On peut observer un jeu de mot significatif entre *καθαρίζον* (l.6) et *ῥίζα* (l.7) : la Croix est la charrue qui coupe les mauvaises racines de péché et de mort, avant de se planter elle-même comme racine de vie ressuscitée ("tu es la bonne racine de ma vie ressuscitée", *σὺ ῥίζα καλὴ τῆς ἀναστάσης μου ζωῆς*, l.7). Jacques de Saroug convoque sans doute aussi implicitement l'image de la Croix comme charrue, lorsqu'il affirme dans son *Homélie festale sur la Nativité* : "Si, par la croix, la malédiction des épines n'est pas extirpée de la terre, la louange des êtres d'en-haut n'y sera pas semée" (§5, l.3-4; Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), *Patrologia Orientalis*, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.541). A noter aussi que l'homélie du Pseudo-Hippolyte, attribuée par la recherche actuelle à un auteur situé entre la crise arienne et la condamnation de l'apollinarisme, présente la Loi comme la charrue qui prépare les coeurs à recevoir la semence du Verbe (Cf. Hippolyte, *Homélie Pascale*, §10; Nautin (P.), Sources Chrétiennes n°27, Paris, Cerf, 2003 (2nde ed. corr. de 1950), p.136). Cf. aussi, pour plus d'informations sur cette symbolique : Daniélou (J.), "La charrue, symbole de la Croix", *Recherches de Science Religieuse*, 42, 1954, p.193-203

A noter également que cette métaphore du Christ comme laboureur se rattache à celle du Christ comme médecin, qu'elle universalise à la Création toute entière : divin médecin, le Christ ne vient pas soigner que les hommes, puisque, par la Chute d'Adam, la terre elle-même a été touchée par le péché et victime de la malédiction, ne pouvant désormais produire d'elle-même que des épines. L'oeuvre de salut du Christ lui est donc aussi destinée, et de même qu'il s'emploie à guérir les corps et les âmes des êtres humains, le Christ soigne et laboure la terre pour la rendre à sa fertilité originelle. Son activité de salut sur les deux plans de l'humanité et de la Création est souvent envisagée dans un même mouvement, trait fidèle à la pensée globale du christianisme syriaque, qui envisage l'homme et le monde comme reflets l'un de l'autre, de même que le corps humain reflète l'âme qui l'anime.

[508] Nous avons vu (Cf. *supra*) que le miracle de la multiplication des pains est interprété comme accomplissement typologique de l'épisode exilique de la manne au désert, lui-même compris comme victoire de Dieu sur la stérilité du désert; l'interprétation symbolique rejoint ainsi le thème du Christ-médecin, qui amène aussi à considérer le pain eucharistique comme véritable "remède de vie", participant à la divinisation de l'homme et à sa victoire en Christ sur la mort (Cf. notre partie sur le réseau symbolique lié au thème médical)

[509] On trouve aussi cette idée chez Eusèbe de Césarée : "le Christ illumine et laboure la terre des âmes, faisant germer les fleurs des vertus" (Eusèbe de Césarée, *Scholia in Canticum Canticorum* ; Pitra (J.B.), *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata III*, Venise, 1883, p.533-534; cité par Gounelle (R.), "Cyrille de Jérusalem et le printemps de la résurrection (Ct.2, 11-12)", *La résurrection chez les Pères*, "Cahiers de Biblia Patristica", vol.7, Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 2003, p.209-210)

[510] Les épines y apparaissent au v.6

> Ἆρα ὅπερ ἔδειξε τῷ Μωυσῇ ὁ δεσπότης / ξύλον ὅ ἐγλύκανε ποτὲ τὸ ὕδωρ εἰς Μέρραν, / ἐδίδεξε τί ἦν καὶ τίνος ἡ ῥίζα; / τότε οὐκ εἶπεν. οὐ γὰρ ἤθελε. / νῦν δὲ τοῖς πᾶσι τοῦτο ἐφανέρωσεν. / Ἰδοὺ γὰρ τά πάντα ἠδύνθη, ἡμες δὲ παρεπικράνθημεν. / ἐκ ῥίζης ἡμῶν ἀνεβλάστησε σταυρὸς / ὅς ἐνεβλήθη τῇ γῇ καὶ γλυκεῖα γέγονεν. / ἡ ἀνατείλασα τὰς ἀκάνθας πρὶν / νῦν ὡς ἄμπελος Σωρὴχ κλάδους ἐξέτεινε / μεταφυτευομένους πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.

La seconde occurrence où vigne et épines sont mises en tension se situe en H.I, h.2, str.20, l.6-11 et semble davantage une référence aux paroles de Jésus en *Jn*.15, 1-8, dans la mesure où Judas est décrit comme s'étant de lui-même soustrait au plant de vigne qui donne la sève de vie et permet de porter du fruit; on observe par ailleurs un jeu d'identification symbolique entre le Christ et l'Eglise, corps du Christ, puisque Romanos insère cette allusion à Judas dans une exhortation finale à tous les baptisés à demeurer autant attachés au cep-Christ par la foi afin de produire de bonnes oeuvres pour leur salut personnel, qu'à rester solidaires de toute l'Eglise, corps du Christ et nouvelle vigne de Dieu, en intercédant sans cesse pour les autres :

> "Enfants de la piscine sans tache, ne nous laissons pas égarer par le péché, comme Judas le fut par cupidité; Judas qui abandonna la véritable vigne, et ne donna que des épines, et, devenu stérile, se perdit. Soyons donc la vigne du Seigneur des armées, nous qui aimons le Christ, par nos bonnes oeuvres et par cette prière : Sauve tous les hommes de la colère, par ton amour pour nous, rédempteur de l'univers."
> ὑπάρχοντες τέκνα τῆς ἀμώμου κολυμβήθρας, / μὴ ὑπαχθῶμεν τῇ ἁμαρτίᾳ ὥσπερ Ἰούδας φιλαργυρίᾳ. / ἐκεῖνος γὰρ κατέλιπεν ἄμπελον τὴν ἀληθινὴν, / καὶ ἀκάνθας ἐβλάστησε καὶ χερσωθεὶς ἀπώλετο. / Ἐσώμεθα οὖν ἄμπελος τοῦ Κυρίου τοῦ Κυρίου σαβαώθ, οἱ ποθοῦντες Χριστόν, / ἔργα ἔχοντες καλὰ καὶ βοῶντες αὐτῷ : / Ῥῦσαι πάντας τῆς ὀργῆς στοργῇ σου τῇ προς ἡμᾶς, λυτρωτὰ τοῦ παντός.

Comme ces occurrences appartiennent aussi au réseau symbolique de la vigne, et de l'arbre et du fruit, nous y reviendrons plus loin au sein de cette thématique. Notons toutefois que c'est bien toujours l'épine, et non l'herbe, que Romanos place en confrontation avec la vigne ce qui manifeste avec évidence la connotation moralement négative que porte l'épine par rapport à l'herbe.

3.2. L'épine destinée au feu destructeur et purificateur de la colère divine

En H.I, h.2, str.2,l.9-10 les hommes pécheurs du temps du Déluge sont eux-mêmes désignés comme épines destinées au feu de la colère divine, comme leurs prédécesseurs de Sodome et Gomorrhe[511], et seul le juste Noé, qui a "fleuri comme la rose au milieu des épines" (*δίκην*

[511] Dans tout cet hymne, comme chez Aphraate (Cf. Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes n°349*, Paris, Cerf, 1988, p.206), Noé est caractérisé par sa grande piété et sa prière; le refrain, qui constitue la prière d'intercession de Noé en faveur de toute l'humanité, a certes essentiellement pour fonction de magnifier la vertu salvifique universelle du baptême comme antitype du déluge, mais place aussi le personnage dans une attitude semblable à Abraham intercédant pour les habitants de Sodome (Gen.18, 22-33). Il est possible que Romanos, à la suite d'Aphraate, cherche à polariser les deux personnages autour d'une vertu

γὰρ ῥόδου ἤνθησας ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν) est appelé à être sauvé : comme le Christ de H.III, h.24, str.5, Dieu veut purger la terre des épines qui l'encombrent et l'empêchent de fleurir. Son action cathartique s'exprime ici par l'eau du déluge, préfiguration de l'eau du baptême; elle est plus souvent effectuée par le feu, dont la rapidité à consumer les épines sèches reflète la puissance de la parole divine pour détruire ce qui s'oppose à sa volonté; ainsi, les doutes de Joseph, obstacles intérieurs qui pourraient l'empêcher de participer à l'accomplissement de l'économie salvifique, sont consumés par le feu de la vision angélique[512] (H.II, h.10, str.11, l.7-8 : *πυρίνη θέα τὸν ἀκανθώδη / ἐπληροφόρησε νυκτὸς περὶ τῶν λυπούντων αὐτόν*) de même que la foi de Thomas est purifiée et illuminée quand il touche le corps flamboyant du Ressuscité (H.V, h.46,str.2, l.1). Dans ces passages, Romanos emploie l'adjectif *ἀκανθώδης* pour qualifier Joseph et la main de Thomas en les marquant de l'image de l'épine, comme le doute fait obstacle à la foi et à la contribution à l'oeuvre divine.

Une image sensiblement équivalente est évoquée en H.II, h.9, str.4, l.1-2 quand Romanos écrit :

> "Tel était le bois des pensées que Marie amoncelait dans son coeur; mais avec son haleine de feu, il [Gabriel] consuma sa peur comme de la ramée..."
> *Τοιαύτην ὕλην λογισμῶν*[513] *τῆς Μαρίας στοιβαζούσης ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ / ἐνέπνευσεν ὁ πύρινος καὶ ὡς χαίτην τὴν δειλίαν κατέκαυσε…*

La similitude avec la situation de Joseph précédemment évoquée, de même que la parenté des références scripturaires notées par Grosdidier de Matons[514], portent à considérer qu'il s'agit de la même image, même si le terme "épine" n'apparaît pas et est remplacé par "bois", certainement pour des raisons métriques : comme les épines du doute de Joseph et Thomas, les pensées raisonnantes de Marie sont un obstacle à sa foi et à son acquiescement à ce que l'oeuvre divine s'opère à travers elle, obstacle vite balayé par le feu de la puissance divine.

---

particulière : la prière pour Noé, la foi pour Abraham (Cf. H.I, h.3); Romanos chercherait donc ici à déplacer un élément de la figure d'Abraham pour renforcer la caractérisation de Noé. Peut-être aussi que le poète cherche à disculper Noé du reproche que lui adresse une tradition midrashique juive, selon laquelle Dieu aurait attendu en vain l'intercession de Noé pour ses contemporains (Cf. Ginzberg (L.), *Les Légendes des Juifs*, vol.1, Paris, Cerf, 1997, pp.121-122); c'est ainsi qu'on peut lire en H.I, h.2, str.4, l.10-12 comme en écho à cette tradition :"tout cela, il [Noé] l'accomplit avec foi, ne voulant pas négliger la parole de Dieu et se rendre coupable à ses yeux pour ne pas l'avoir prié ainsi : Sauve tous les hommes..." (*τὰ πάντα πίστει ἐκτελῶν ἵνα μὴ τῶν τοῦ θεοῦ παρακούσῃ ῥητῶν / καὶ ὀφθῇ ὑπεύθυνος, ὡς μὴ κράζων αὐτῷ / Ῥῦσαι πάντας τῆς ὀργῆς…*)

[512] De même, le Pseudo-Macaire parle des épines qu'il faut brûler en l'homme pour pouvoir y planter un jardin (Pseudo-Macaire, *Homélie 15*, §53; op.cit., p.128-129)

[513] On sait toute l'importance des *λογισμοι* dans la discipline ascétique d'Evagre le Pontique, où ils désignent les pensées néfastes, les raisonnements et les doutes de foi.

[514] Cf. *Hymnes 2*, p.25, n.3

L'accent est mis sur la rapidité et la puissance du feu embrasant les épines, traits par lesquels l'image est reprise dans des contextes plus négatifs, surtout pour éviter la colère destructrice des monarques impies. Loin d'avoir une action de destruction purificatrice, comme auparavant, le feu dans les épines est ici purement destructeur et négatif.

Il en est ainsi de la fureur du roi assyrien, évoquée en H.I, h.8, str.10, l.1-2 avec les mêmes termes que la colère eschatologique de Dieu à l'encontre de cette génération pécheresse :

> "Ces mots alors enflammèrent le roi, et comme un feu dans les ronces sa colère s'alluma..."
> *Οὕτω λέγοντες τότε ὑφῆψαν τὸν βασιλέα / καὶ ὥσπερ πῦρ ἐν ἀκάνθαις ἐξεκαύθη ὁ θυμὸς αὐτοῦ…*

La même image se retrouve également pour caractériser la violence de la colère d'Hérode en H.II, h.15, str.7, l.1-7, où Romanos prend sa métaphore au sens littéral pour décrire le roi comme lui-même feu, tant il est possédé par la colère :

> "Aussitôt qu'il eut entendu les paroles de ses soldats, le tueur d'enfants s'alluma comme un feu; il lançait en éclairs les élans de sa rage, non pas en brûlant dans les épines, mais en massacrant des nouveau-nés et en souillant la terre de sang. Car son esprit fut bouleversé, sa raison obscurcie, non par l'ivresse, mais pas la haine..."
> *Εὐθὺς ἐνωτισθεὶς τὰ εἰρημένα / παρὰ τῶν στρατιωτῶν, ὁ παιδοκτόνος / ὥσπερ πῦρ ἐγένετο καὶ βολίδας ἐξέπεμπεν τῆς ὀργῆς τὰ ὁρμήματα, / οὐ φλέγων ἐν ἀκάνθαις, ἀλλὰ φονεύων βρέφη / καὶ καταμολύνων αἵμασι τὴν γῆν. / ἐσείσθη γὰρ τὸν νοῦν καὶ ἐσκοτίσθη τὰς φρένας,/ οὐκ ἀπὸ μέθης, ἀλλ' ἀπὸ φθόνου…*

3.3. Christ, "le feu qui rafraîchit"[515] et, par compassion, ne brûle pas

L'épine, symbole du péché humain ennemi de l'action divine, est donc destinée au feu éternel et destructeur de la colère de Dieu. Ainsi, si l'herbe et l'épine apparaissent toutes deux en antithèse avec le feu, il nous semble cependant que, le plus souvent, Romanos donne à ces antithèses des signification différentes, si bien que l'on ne peut affirmer que le sens est partout semblable et substituer l'une par l'autre, ainsi que l'affirme Grosdidier de Matons en présentant dans toutes ses notes les deux images comme équivalentes[516]. Dans la mesure où le péché est une dimension de la faiblesse humaine, le symbole de l'épine reprend bien évidemment certains traits du symbole de l'herbe, mais il souligne surtout une dimension morale que ne porte pas le second. Si Romanos s'autorise certainement parfois à prendre un terme pour l'autre sous la contrainte des lois poétiques, il s'attache le plus souvent à clairement les distinguer, si bien que le rapport de l'herbe au feu, qui confronte la faiblesse de la nature

[515] C'est ainsi que les Mages appellent le Christ venu les arracher à la vénération du feu propre à la religion perse pour les appeler à Lui par l'étoile ((H.II, h.10, str.13) :" nous avons laissé le feu qui dévore tout pour contempler le feu qui rafraîchit,le petit enfant, Dieu d'avant les siècles" (*πῦρ παμφάγον λιπόντες, πῦρ δροσίζον θεωροῦμεν, / παιδίον νέον, τὸν πρὸ αἰώνων Θεόν*).

[516] Cf. *Hymnes* 5, p.309, n.2

humaine à la puissance de la divinité, n'a pas exactement le même sens que celui de l'épine, plus engagé dans une direction pénitentielle et exprimant la puissance de la divinité à l'encontre du péché humain.

Ainsi, même si l'on trouve le terme *ἄκανθα* ou *ἀκανθώδης* dans diverses allusions au buisson ardent comme type de la Vierge, la présence de ces termes plutôt que *βάτος* que l'on attendrait particulièrement dans ce contexte, en insistant sur le caratère épineux du buisson de la révélation, cherche à souligner davantage la miséricorde manifestée par l'Incarnation à l'égard de toute l'humanité représentée en Marie, que la simple rencontre avec le divin qu'elle expérimente par sa grossesse.

En effet, en H.II, h.11, str.11,l.1-4, le thème de la miséricorde du Christ envers sa mère est particulièrement accentué[517]:

> "J'ai un fils miséricordieux et très compatissant, d'après l'épreuve que j'en ai faite. J'observe ses ménagements : lui qui est feu, il a habité mon corps d'épines, et n'a pas consumé son humble créature."
> *Υἱὸν οἰκτίρμονα ἔχω καὶ λίαν ἐλεήμονα, / ἐξ ὧν τῇ πείρᾳ ἐπάγνων. προσέχω ὅπως φείδεται. / πῦρ ὑπάρχων, ᾤκησέ με / τὴν ἀκανθώδη καὶ οὐ κατέφλεξεν ἐμὲ τὴν ταπεινήν.*

De même en H.II, h.12, str.11,l.6, le fait que Marie se désigne comme "espèce épineuse" (*τὴν ἀκανθώδη φύσιν*) se situe dans la perspective d'ensemble de cette strophe où elle souligne par une succession d'images négatives sa condition humaine marquée par le péché originel, d'autant plus qu'elle est femme, et donc de la race qui, par Eve, est à la racine même du péché:

> "Ma nature n'est qu'une nuit lugubre; comment donc en sortira le soleil éclatant ? Oh! tes paroles sont incroyables, homme ! Dans la femme, qui jadis a causé la mort des humains, comment la vie germera-t-elle? La boue que je suis, comment le Créateur l'habitera-t-il? Le feu ne brûle-t-il pas l'espèce épineuse? Vraiment chacun pourra dire: 'Une vierge enfante et, après son enfantement, demeure toujours vierge'."
> *Νὺξ ἀμειδὴς ἡ φύσις ἡ ἐμή. καὶ πῶς ἐξ αὐτῆς λάμψει ὁ ἥλιος; / Ὦ ἄπιστον ὅ λέγεις μοι, ἄνθρωπε. / γυνὴ ἡ πρὶν τὸν θάνατον προξενήσασα βροτοῖς, / πῶς ζωὴν νῦν βλαστήσει; / Πηλὸν ὁ πλαστουργὸς πῶς μοι οἰκήσει; /Τὴν ἀκανθώδη φύσιν τὸ πῦρ οὐ φλέγει; Ὄντως πᾶς τις ἐρεῖ : / Παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.*

Pareillement, Proclus de Constantinople s'émerveille[518] :

> "Béni soit le Dieu qui allume les astres en haut et n'a pas enflammé en bas des entrailles virginales".

---

[517] Cette miséricorde est comprise comme témoignage de la miséricorde du Christ envers toute l'humanité, Marie s'instituant comme médiatrice du genre humain auprès de son fils; on sait qu'au siècle de Romanos, la dévotion envers Marie prend une ampleur considérable à Constantinople, si bien qu'elle apparaîtra comme l'intercesseur particulier de la cité au 7e siècle (Cf. Cameron (A.), "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople : a City finds its Symbol", *The Journal of Theological Studies*, vol.29, 1978, pp.79-108)

[518] Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §1, 2; Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.208.

εὐλογητὸς ὁ Θεός, ὁ ἄνω φλέγων τὰ ἄστρα καὶ κάτω παρθενικοὺς κόλπους μὴ φλέξας.

Enfin, c'est certainement aussi la miséricorde divine exprimée par l'Incarnation que Dieu a voulu montrer à Moïse selon H.II, h.12, str.5 :

> "Tel fut jadis le feu dans le buisson, illuminant sans la brûler la ronce, tel aujourd'hui le Seigneur dans la Vierge; car Dieu ne voulait ni abuser Moïse ni l'épouvanter, mais c'est pour lui révéler l'avenir qu'il lui montrait le buisson en flammes, afin qu'il apprît qu'une vierge enfanterait le Christ, et qu'après son enfantement elle resterait toujours vierge."
> *Οὕτω ποτὲ καὶ πῦρ ἐν βάτῳ ἦν φωταυγοῦν καὶ μὴ καῖον τὴν ἄκανθα, / ὡς νῦν ἐν τῇ παρθένῳ ὁ Κύριος./ οὐ γὰρ φαντὰσαι ἤθελε τὸν Μωσέα ὁ Θεὸς / οὐδε καταπτοῆσαι. / γνωρίζων δὲ αὐτῷ τὰ μετὰ ταῦτα, / ἐδείκνυε πυρφόρον τὴν βάτον, ὅπως μάθῃ ὅτι Χριστὸν / παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.*

Ici, le buisson ardent ne manifeste pas seulement la rencontre harmonieuse du divin et de l'humain en la Vierge enceinte, mais aussi la préservation de cette virginité : aucun élément de la Vierge n'est détruit par sa grossesse et son enfantement merveilleux, même sa virginité est préservée contre nature, comme le buisson en flammes dont rien n'est cependant perdu.

On peut se demander en quoi cette vision aurait-elle de quoi épouvanter Moïse: n'est-ce pas très habituel de voir ces petits buissons secs du désert se consumer sous l'effet de la chaleur et du soleil ? Peut-être Romanos veut-il suggérer qu'en consumant l'épine sous les yeux de Moïse, Dieu l'aurait fait désespérer du salut pour l'humanité en lui montrant la violence de sa puissance et le sort réservé à l'homme pécheur aux derniers jours; au contraire, par l'image du buisson épineux que le feu illumine bien plus qu'il ne le détruit, Dieu manifeste à Moïse la miséricorde accordée aux pécheurs par la venue de son Fils, qui de même qu'il illumine la Vierge du feu de sa divinité sans détruire sa virginité, illumine les pécheurs de sa vérité sans les anéantir malgré leur péché.
Cette strophe est également intéressante en cela qu'elle vient manifestement contredire l'opinion de Grosdider de Matons concernant l'influence de l'interprétation cyrillienne[519] du buisson ardent sur Romanos : en effet, le poète ne présente pas cette image comme un type du Christ en lui-même, avec ses deux natures, mais la prend dans une perspective plus dynamique comme préfiguration du processus de l'Incarnation, de la venue du Verbe en une chair humaine. Par ailleurs, cette typologie apparaît avec évidence chez Ephrem de Nisibe, qui y lit manifestement une continuité depuis la Création, par l'Incarnation jusqu'à la purification par le feu lors du Jugement Dernier; comme le Christ s'incarne dans la Vierge et

[519] Cf. H.V, p.309, n.2

la purifie comme le feu dans le buisson, Il reviendra au dernier jour purifier l'humanité par le feu :

> " Si le Père a confié à son Fils le jugement futur, il est évident qu'il a accompli également par lui, et la création des hommes, et leur redressement. Il fut la braise qui vint mettre le feu aux chardons et aux épines. Il habita dans le sein et il le purifia; il sanctifia l'endroit des douleurs de l'enfantement et des malédictions. La flamme que vit Moïse humecta le buisson, et le buisson embrasé distilla de la graisse; le buisson embrasé sans être consumé était l'image de l'or purifié; il l'était surtout de ce feu vivant, apparu à la fin des temps, qui arrosa et humecta le sein de la Vierge, et s'en enveloppa comme le feu du buisson"[520].

L'allusion au buisson ardent d'*Exode* 3, 2-3 est bien claire, tandis que l'on relève également une mise en parallèle intéressante, et tout à fait dans la ligne de notre analyse, avec les malédictions suite à la chute en *Genèse* 3, 18. L'influence d'Ephrem sur Romanos paraît ici avec évidence, conjuguée sans doute aussi avec celle de Proclus de Constantinople[521], plus proche du Mélode tant dans le temps et dans l'espace, que dans la langue et le genre littéraire[522]. Par ailleurs, l'influence de l'importante symbolique mariale développée par Hésychius de Jérusalem[523] et Proclus se révèle en d'autres endroits dans la poésie de Romanos[524].

Dans ces occurrences du symbole du buisson ardent, l'accent est porté sur la résistance de la plante au feu, généralement attribuée au caractère exceptionnel de ce feu : c'est un feu qui illumine mais ne brûle pas. En tant que préfiguration de l'Incarnation et annonciateur de la bonne nouvelle du Salut, ce feu devient image de la compassion divine en Christ; Christ est de nature ignée par sa divinité, mais il est paradoxalement "feu qui rafraîchit" par sa compassion.

---

[520] Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, I, 25; Leloir (L.), Sources Chrétiennes n°121, Paris, 1966, p.57.

[521] Cf. Par ex., Proclus de Constantinople, *Homélie 24*, §16 : "No-one shall see my face and shall live (Ex.33,20), f or God is a consuming fire (Dt.4,24). Therefore also Moses prefigured in the thornbush the mystery of the birth through flesh" (Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.106).

[522] Cf. Barkhuizen : "One could, without any contradiction, define the stylistic nature of his homilies as a definite forerunner of the versified sermon of the fifth and sixth centuries, the so-called *kontakion*, especially as this form of sermon flourishes in the hand of Romanos the Melodist" (Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.14).

[523] Cf. Hésychius de Jérusalem, *5^e^ Homélie Festale en l'honneur de Sainte Marie, la mère de Dieu*; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, tome 1, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.158-169. On notera notamment au §2 (p.160-161) de cette homélie la présence de la typologie du buisson ardent comme préfiguration de la naissance virginale, selon les mêmes lignes que l'on retrouve cher Proclus de Constantinople et Romanos le Mélode.

[524] Cf. par ex. *infra*, étude de l'image de la perle au sein du réseau symbolique de l'Arbre.

C'est ainsi que l'ange Gabriel rassure Marie, en lui montrant comment le feu de la divinité du Christ qu'elle craint en elle sera paradoxalement comme la pluie sur la toison[525] (*Juges* 6, 36-40), par laquelle déjà Dieu annonçait à Gédéon qu'il voulait sauver Israël par sa main (H.II, h.12, str.12) :

> "L'homme corrompu sera tout entier renouvelé par toi; tel est le dessein de Dieu. Ne dis pas : Comment m'habitera-t-il sans me brûler? Le feu que tu crains sera pluie sur toi, selon la prophétie de David. Comme la rosée sur la toison[526], dit-il, ainsi Dieu habitera la jeune fille en paix, afin que chacun dise : Une vierge enfante et, après son enfantement, demeure toujours vierge".
> *Ὅλον Θεὸς βεβούλευται ἐκ σοῦ καινουργῆσαι φθορέντα τὸν ἄνθρωπον. / Μὴ λέγε: Πῶς οἰκεῖ καὶ οὐ φλέγει με; / Τὸ πῦρ ὅπερ σὺ δέδοικας ἔσται ὄμβρος ἐπὶ σέ, / ὡς Δαυὶδ προανεφώνει. / Ὡς ὑετός -φησίν- ὁ ἐπὶ τὸν πόκον, / οὕτως οἰκεῖ τὴν κόρην Θεὸς ἡσύχως, ἵνα πᾶς τις ἐρεῖ: / Παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.*

Ainsi aussi, comme le Christ réconcilie en lui Dieu et les hommes, il unit aussi paradoxalement les natures du feu et de l'eau.

La même idée s'exprime à deux reprises en H.II, h.16, str.14, l.5-10 :

> "il [Jean-Baptiste] fixa sur lui [Christ] son regard, considérant pieusement les membres nus de celui qui ordonne aux nuages d'envelopper le ciel comme un manteau, et regardant encore encore au milieu des flots celui qui parut au milieu des trois enfants, rosée dans la fournaise et dans le Jourdain feu brillant, jaillissant, lumière inaccessible"
> *βλέπων εὐλαβῶς μέλη γυμνούμενα τοῦ ἐντελλομένου / ταῖς νεφέλαις περιβάλλειν τὸν οὐρανὸν δίκην ἱματίου, / καὶ πάλιν θεωρῶν ἐν μέσῳ τῶν ῥείθρων / τὸν ἐν μέσῳ τῶν τριῶν παίδων φανέντα, / δρόσον ἐν πυρὶ καὶ πῦρ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ / λάμπον, πηγάζον, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.*

Si le premier paradoxe autour du thème du vêtement exprime la *kénose* du Christ en son Incarnation, son renoncement à la puissance divine qui est la sienne, les deux images

---

[525] On peut lire ici une influence de l'abondante typologie mariale développée par Proclus de Constantinople en prélude au concile d'Ephèse (Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie I : Encomium de la Vierge Théotokos*, §1; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, Australian Catholic University, *Early Christian Studies*, 1, Brisbane, 2001, p.63-64; Constas (N.P.), "Weaving the Body of God : Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh", *Journal of Early Christian Studies*, 3/2, 1995, p.177). L'influence des images mariologiques de Proclus de Constantinople sur Romanos le Mélode se révèle en bien d'autres endroits : par exemple, la typologie de la virginité *in partu* rapportée au passage de la Mer Rouge (H.II, h.9, str.8-9) est certainement inspirée de *l'Homélie 5* (§2), de Proclus (cf. Barkhuizen, *op.cit*., p.94). Proclus de Constantinople est également le premier, à notre connaissance, à considérer le buisson ardent comme un type de la Vierge Théotokos (cf. *Homélie* 1, §1; Barkhuizen, *op.cit*., p.63), typologie tout à fait dans la ligne de sa tendance à décrire la rencontre de l'humain et du divin avec les images ignées (par ex., Thomas et le côté du Christ comparé à l'Eucharistie: *Homélie* 33, 14, 54; cf. Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes,* (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.249) que reprendra aussi Romanos le Mélode.

[526] Même référence typologique à *Juges* VI, 37-40 chez Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §1,2; Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes,* (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.208.

suivantes représentent le paradoxe de l'union de ses deux natures humaine et divine sous l'alliance du feu et de l'eau.

Romanos fait tout d'abord allusion à l'épisode des trois Hébreux dans la fournaise, auquel il consacre son hymne 8, dont les strophes 21 et 24 décrivent et célèbrent justement le "feu [qui] devient fontaine et la fournaise rosée" (*τὸ πῦρ πηγάζει καὶ κάμινος δροσίζει*, H.I, h.8, str.24, l.5) sous l'action de la présence du Christ[527],

> qui "nous est apparu dès maintenant, [et] nous a fait entrevoir l'image de ce qui doit être; de même qu'aujourd'hui il rafraîchit de rosée la fournaise, de même il doit, descendant comme la pluie sur la vierge, arroser ceux qui chantent..."
> *Αὐτὸς καὶ νῦν ὤφθη καὶ τῶν μελλόντων γίνεσθαι / τὴν εἰκόνα ὑπέδειξεν ἡμῖν. / καθάπερ καὶ ἄρτι τὴν κάμινον ἐδρόσισεν, / οὕτως μέλλει ὡς ὑετὸς εἰς τὴν ἄγαμον καταρδεύειν τοὺς ψάλλοντας*... (H.I, h.8, str.26, l.7-10)

Le miracle est compris comme annonce de l'Incarnation[528] et de la grâce accordée à l'humanité dans cette référence explicite à la typologie de la pluie sur la toison de Gédéon.

Le second élément constitue une allusion directe à un élément important de la tradition syriaque, qui rapporte l'apparition d'une flamme dans le Jourdain au moment du baptême du Christ. Ephrem de Nisibe[529] et Jacques de Saroug[530]y voient le signe de la sanctification des eaux du Jourdain, et, en lui, la consécration de toutes les eaux baptismales qu'elles viennent symboliquement substituer; Romanos, pour sa part, semble davantage le lire comme le signe de la révélation de la nature divine du Christ, qui vient comme la lumière des hommes.

Par contraste, signalons simplement un endroit où Romanos utilise l'image du buisson ardent dans une dimension singulière, où la résistance de la plante sous le feu divin n'est pas

---

[527] Bien avant Romanos le Mélode, Hippolyte de Rome identifie aussi l'Ange présent dans la fournaise avec le Christ (Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, Livre II, ch.XXX-XXXIV; Lefèvre (M.), *Sources Chrétiennes* n°14, Paris, Cerf, 1947, p.176-185), et explique ainsi pourquoi Nabbuchodonosor, qui le reconnaît, ne peut cependant pas l'appeler par son nom car "Jésus n'était pas encore né de la Vierge" (*οὐδέπω γὰρ ἦν ἐκ τῆς παρθένου γεγενημένος ὁ Ἰησοῦς*; Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, ch.XXXIV, l.3; Lefèvre (M.), *op.cit.*, p.184-185); On retrouve également dans ces chapitres l'insistance sur l'antinomie harmonieuse du feu et de la rosée réalisée par l'influence de la présence du Christ dans la fournaise.

[528] Cf. aussi la louange du Christ comme celui qui "ne laisse pas voir [ses] traces aux mortels" (H.I, h.8, str.27, l.8) souligne le fait que sa descente incarnationnelle est restée cachée à la connaissance des anges et des différentes régions célestes traversées, comme aussi des démons; le Physiologos rapproche ainsi le Christ des pratiques du lion de cacher ses traces aux chasseurs (Cf. - *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.53-54)

[529] Cf. Ephrem, *10ème Hymne sur la Foi*, str.7; "Lo! Fire and Spirit in the bosom of her that bare Thee ! Lo! Fire and Spirit in that river wherein Thou wert baptized, Fire and Spirit in our baptism! In the Bread and the Cup is Fire and the Holy Ghost. Thy Bread killeth the Greedy one (=Hadès) who had made us his bread; Thy cup destroyed death which swallowed us up. We have eaten Thee, O Lord, we have drunken Thee, not that we shall make Thee fail, but that we might have life in Thee." (Ephrem, *Select Works*, Morris (J.B.), Oxford, John Henry Parker, 1847, p.147-148)

[530] Cf. Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.326-329; l'alliance du feu et de l'eau peut aussi être l'un des canaux ayant rapproché le Christ du symbolisme de la perle, comme nous le verrons plus loin.

attribuée à la nature particulière de ce feu, mais à l'obstination du buisson d'épines à toujours lui opposer de nouvelles forces, à ne pas se consumer et enfin finir; il s'agit de l'hymne de thème eschatologique des Dix Vierges, où Romanos émet cette prophétie (H.V, h.51, str.8) :

> "Regarde : dur est le temps présent. Qu'attendons-nous, mon âme? C'est le jour de la vengeance. La colère a été allumée contre nous par nous, car nous-mêmes y avons mis la flamme. Oui, le feu à venir vient de nous contre nous : la matière qu'on y trouve n'est pas le bois, il n'y paraît pas de bourrée, c'est la rétribution qui met le feu à la fournaise. La méchanceté de chacun sera comme le buisson, brûlant sans se consumer, car elle s'embrase constamment et jamais n'est réduite en cendre, si elle n'est pas touchée par les larmes de ceux qui, d'ici-bas, crient dans l'angoisse : 'Ouvre'."
> *Ἴδε, καιρὸς χαλεπὸς ὁ παρών. τί ἀναμένομεν, ψυχή μου; / ἡμέρα γὰρ ἐστὶν ἐκδικήσεως. / ἐξεκαύθη θυμὸς ἐφ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς / ὅτι ἡμεῖς αὐτὸν ὑπανήψαμεν. / καὶ τὸ μέλλον γὰρ πῦρ ἐξ ἡμῶν καθ' ἡμῶν, / οὐδὲ γὰρ ὕλη ξύλον εὑρίσκεται. / οὐ φαίνεται στοιβή, ἀλλ' ἀμοιβὴ πυροῖ τὴν κάμινον. / ἑκάστου ἡ κακία ὡς ἡ βάτος γενήσεται / καιομένη καὶ οὐ κατακαιομένη. / ἀεὶ γὰρ ἅπτεται καὶ οὐδέποτε δαπανᾶται, / εἰ μὴ φθάσῃ δάκρυα τῶν ἀπεντεῦθεν ἐν θλίψει βοώντων : Ἄνοιξον.*

Grosdidier de Matons se trouve en difficulté pour expliquer l'origine de "cette exégèse originale de l'épisode du buisson ardent", qui n'est nulle part ailleurs "donné comme un type eschatologique"[531]. L'image du sort eschatologique de l'herbe inutile est rappelée plus loin à la strophe 18, comme nous l'avons vu précédemment. Bien qu'elle puisse effectivement être unique, il nous semble que cette interprétation eschatologique de Romanos s'établit en parfaite cohérence avec l'ensemble de sa réflexion symbolique autour de l'antithèse du feu et de l'herbe/épine qui comprend plusieurs lignes de sens : si le feu est le plus souvent associé à la divinité, nous avons vu à propos de l'hymne 5 sur Joseph qu'il peut aussi être considéré simplement comme force de destruction furieuse et associé aux passions de l'âme humaine. Ici, le feu peut ainsi symboliser la méchanceté des hommes, qui dévore sans cesse leur humanité et les détruit sans qu'ils en aient eux-mêmes conscience et se repentent pour changer de vie et accéder au Salut. On peut toutefois ici aussi voir le feu en lien avec la divinité, et comprendre que le buisson signifie la méchanceté humaine, qui est inépuisable et infinie : bien qu'excitant sans cesse sa propre rétribution, la colère divine manifestée par l'image du feu détruisant l'humanité comme lors du châtiment de Sodome et Gomorrhe. Ce feu ne peut cependant en venir à bout tant elle s'alimente sans cesse elle-même et renaît toujours de ses cendres[532]. Ainsi, ce buisson ardent n'aura jamais de fin, et les hommes seront éternellement

[531] Cf. H.V, p.309, n.3

[532] S'exprime ainsi peut-être un certain rapport avec l'exégèse que Philon d'Alexandrie fait du buisson ardent dans sa *De Vita Mosis*, I, ch.65-70, comme figure du peuple hébreu qui ne se laisse pas consumer par les persécutions (voir. note 17, *supra*); une image semblable dans la même ligne de signification se retrouve dans un ancien mythe hittite, très célèbre en son temps, où une abeille tente d'apaiser le dieu Telepinu, dieu de l'orage et de la fertilité équivalent hittite du Baal cananéen, afin qu'il revienne parmi les dieux et restaure la fécondité du sol et des créatures; dans ses prières, elle compare la colère du dieu à un buisson embrasé, lui enjoignant de la

châtiés par la colère divine, s'ils ne se repentent enfin et manifestent par des larmes leur sincère conversion, éteignant ainsi le courroux céleste. Ces deux lignes d'interprétation se rejoignent donc dans le même appel à la prise de conscience de ses péchés et à la repentance sincère pour accéder au Salut, dans une dimension pénitentielle propre au ton de Romanos dans un grand nombre de ses *kontakia*[533].

Bien qu'elles se rapprochent et partagent des contextes semblables, l'herbe et l'épine n'ont donc pas la même signification, et ceci même dans leur antithèse commune avec le feu. Si l'image de l'herbe souligne la faiblesse constitutive de la nature humaine, elle ne comporte pas en soi de dimension morale comme l'épine, et laisse ouverte la possibilité du Salut ; autrement dit, l'herbe humaine a la liberté en elle-même de s'endurcir en épine par le péché, ou de fleurir par la justice.

4. L'antithèse réconciliée par la Nativité

4.1. Le symbole du buisson ardent (*Exode* 3)

Chez Romanos,la nature divine est essentiellement reliée au feu, et ceci particulièrement lorsqu'elle est mise en comparaison avec l'humanité, par référence à l'événement capital de la révélation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent (*Exode* 3). Comme la Septante et le Nouveau Testament[534], Romanos consacre le terme grec de *ἡ/ὁ βάτος* pour désigner le buisson ardent.

---

consumer enfin complètement et d'y mettre un terme (Cf. Hoffner (H.A.), *Hittite Myths*, 2nd ed., *Society of Biblical Literature*, "Writings from the Ancient World Series", Scholars press, Atlanta, 1998; §19-20, p.16-17). Il est cependant difficile d'évaluer dans quelle mesure cette imagerie portait encore son influence au temps de Romanos.

[533] Le ton de Romanos se fait très volontiers moraliste. Grosdidier de Matons le souligne sévèrement : "Romanos n'est pas un coeur tendre, et on ne trouvera guère chez lui les effusions du Chrysostome. L'anathème lui est plus familier que la consolation, et il y a peu d'épisodes évangéliques qui ne lui aient fourni un prétexte à maudire un homme ou une communauté humaine, qu'elle soit païenne, juive ou hérétique. (...) Médiocre théologien, médiocre psychologue, il est cependant obligé de dogmatiser et de moraliser." (H.IV, SC 128, p.58-59)

[534] La Septante n'emploie en effet ce terme qu'une seule fois dans un autre contexte que la référence au buisson ardent. En effet, les deux seules occurrences du terme hors d'Ex.3 se trouvent en Dt.33, 16, où Moïse appelle sur la tribu de Joseph la bénédiction de "Celui qui s'est fait voir dans le buisson" (*τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βάτῳ*), dans une allusion très claire au buisson ardent, allusion précisément renforcée par l'emploi du terme consacré à cet événement, *ὁ βάτος*; le seul emploi du terme qui diffère donc de ce contexte est celui qui apparaît en Job 31,40, où des plantes impropres à la consommation humaine comme "les ajoncs" et "l'ivraie" (traduction de *ὁ βάτος* qui souligne son sens négatif ici) sont opposées au "froment" et à "l'orge". Clamant son innocence, Job se maudit lui-même et l'oeuvre de ses mains si Dieu peut lui prouver qu'il n'a pas agi selon la justice, et réclame que son travail demeure sans fruit, comme la malédiction de la terre est le châtiment de Dieu pour la Chute d'Adam en Gen.3, 17-19.

L'image du buisson ardent est comprise par le poète comme métaphore de plusieurs réalités ou événements, où l'humanité est confrontée à la divinité dans une union intime : c'est Marie enceinte, dont la fragilité humaine abrite la divinité du Christ sans se détruire (H.II, h.12, pro.,l.4 et str.5,l.1)[535]; c'est la main de Thomas, qui touche le corps ressuscité du Christ sans subir de dommages (H.V, h.46, str.2, l.1). Si *βάτος* n'apparaît qu'en opposition à *πῦρ* chez Romanos, le poète est certainement forcé par les lois de la prosodie à lui substituer *χόρτος* en deux endroits de ces mêmes hymnes, où l'allusion par ailleurs explicite au buisson ardent nous ferait encore attendre *βάτος* : Thomas prie ainsi le Christ-feu d'épargner l'herbe qu'il est (H.V, h.46, str.13, l.8) et Marie est décrite comme l'herbe portant le feu sans se consumer (*πῶς πῦρ φέρων ὁ χόρτος οὐ φλέγεται*, H.II, h.12, str.1, l.2), références évidentes à l'image du buisson ardent rappelée auparavant en H.V, h.46, str.2,l.1 et H.II, h.12, pro., l.4.

Par la compassion du Christ, ce qui devrait brûler est préservé et même élevé, arrosé pour fleurir dans la justice; ainsi en H.II, h.12, pro, l.4-5, Marie est successivement appelée "le buisson dans le feu qui ne se consumait pas" et "la verge d'Aaron qui fleurit"[536], tandis qu'en H.V, h.46, str.15, le Ressuscité dit à Thomas :

> "Tu l'as déjà entendu une fois, bon disciple : sois croyant et non incrédule. N'aie pas peur : je ne te brûlerai pas, je garde ceux qui sont en moi. A la fournaise de Babylone j'ai enseigné à faire ainsi, à plus forte raison je le fais et je l'enseigne moi-même. Es-tu plus mauvais que la pécheresse adultère qui oignit de parfum ma tête et de ses cheveux essuya mes pieds sacrés? Va, ami, ne me parfume pas, c'est toi-même qu'il faut rendre odorant en me criant avec foi : 'Tu es notre Seigneur et notre Dieu!'"
> *Ἅπαξ ἤκουσας, καλὲ μαθητά, γενοῦ πιστὸς καὶ μὴ ἄπιστος./ μὴ φοβοῦ. οὐ φλέγω σε γάρ, φυλάττω τοὺς ἐντός μου./ τὴν κάμινον* Βαβυλῶνος *ἐδίδαξα τοῦτο πράττειν, / μᾶλλον οὖν ἐγὼ τοῦτο ποιῶ καὶ διδάσκω./* Μὴ *τῆς ἁμαρτωλοῦ πόρνης σὺ εἶ σαθρώτερος / ἥτις ἐπήλειψε μύρῳ τὴν καφαλήν μου / καὶ ταῖς θριξὶν ἐξέμαξε τοὺς ἁγίους μου πόδας; / Δεῦρο οὖν, φίλε, μή με μυρίσῃς. / ἑαυτὸν εὐωδίασον πίστει βοῶν μοι: /* Κύριος *ὑπάρξεις καὶ θεὸς ἡμῶν.*

Dans ces deux passages, l'herbe humaine, qui devrait brûler au contact de la divinité, est épargnée, sauvée et épanouie en fleur odorante. Cette réflexion symbolique se trouve

---

Le Nouveau Testament conserve cet usage et réserve également *βάτος* aux allusions au buisson ardent (Mc.12, 26, Lc.20,37, Ac.7, 30 et 35); il ne présente qu'une seule occurrence du terme dans son sens négatif d'herbe stérile, à savoir en Lc. 6,44 :
"Car chaque arbre se connaît à son propre fruit; on ne cueille pas des figues sur des épines, et l'on ne vendange pas des raisins sur des ronces"
(*ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν*)
Comme en Job 31,40, on peut certainement lire ici un écho de la malédiction de la terre consécutive à la Chute d'Adam en Gen. 3, 17-19.

[535] Cette typologie de Marie comme nouveau buisson ardent, soit parce que sa virginité demeure intacte (*virginitas in partu*), soit parce que sa faible humanité abrite le Christ dans toute sa terrible divinité, se retrouve fréquemment chez les Pères.

[536] *βάτον ἐν πυρὶ ἀκατάφλεκτον, ῥάβδον Ἀαρὼν τὴν βλαστήσασαν*

condensée dans le passage de la flamme à la rose à propos de la Pentecôte en H.V, h.49, str.12,l.6-10, quand Pierre s'écrie :

> "Pourquoi nous effrayer encore d'une flamme qui ne flambe pas? Ce feu, regardons-le comme des roses, et c'est bien là ce qu'il est : car sur nos têtes on l'a posé comme des fleurs dont nous a couronnés, parés, décorés l'Esprit très saint."
> *Τί δειλιῶμεν ἄφλεκτον φλόγα λοιπόν; / Ῥόδα τὸ πῦρ νομίσωμεν, ὅπερ καὶ ἐστίν. / ἐπὶ τὰς κάρας γὰρ ἡμῶν ὥσπερ ἄνθη ἐπετέθη / ἐν οἷς ἐστεφάνωσεν, ἐκόσμησεν, ἐλάμπρυνεν ἡμᾶς / τὸ πανάγιον πνεῦμα.*

La suggestion émise par Grosdidier de Matons de voir dans l'oeuvre de Cyrille d'Alexandrie l'origine de cette antithèse épine/feu développée par Romanos à partir du buisson ardent[537] se prête donc fortement à la discussion; en *Glaphyra in Exodum I*[538], Cyrille interprète la vision du buisson ardent comme la préfiguration du "mystère du Christ"[539], une image pédagogique donnée par Dieu à Moïse pour lui annoncer l'Incarnation future. S'appuyant sur les mêmes citations psalmiques que nous avons vu dominer dans l'imaginaire de Romanos, ainsi que sur le lien biblique de la divinité au feu, Cyrille fait du buisson ardent une image du Christ : comme en ce seul moment épine et feu coexistent intimement sans se détruire, de même en Christ seul, humanité et divinité sont compatibles. Certes, on ne peut nier l'importance de la christologie de Cyrille d'Alexandrie dans les débats du 6^{e} s., et il est très probable que Romanos subisse son influence, même sans faire précisément référence à ses conceptions dans les termes qu'il emploie[540]; cependant, on peut remarquer qu'il n'emploie pas l'image du buisson ardent pour parler de la personne même du Christ, union de l'humanité et de la divinité, mais dans une perspective plus dramatique, l'image apparaît lorsqu'il y a contact entre un élément purement humain (Marie, Thomas, l'homme pécheur) et un élément divin (Christ, la divinité).

De manière générale, les spéculations christologiques n'intéressent pas Romanos, que son activité de prédicateur du peuple de Constantinople préoccupe bien davantage que la réflexion théologique et la polémique doctrinale[541] : l'image du buisson ardent n'exprime ainsi pour lui

---

[537] Cf. H.V, p.309, n.2
[538] Cf. PG 69, 414
[539] *τὸ Χριστοῦ μυστήριον* (PG 69, 414, l.17)
[540] Cf. Grillmeier (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne, vol.II/2 : l'Eglise de Constantinople au VIe siècle*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei*, 1993 : "Romanos doit être considéré comme néo-chalcédonien, précisément dans le même sens que l'empereur Justinien. Certes, en comparaison de ce dernier, on ne perçoit pas un effort plus intense chez Romanos pour intégrer le langage cyrillien. C'est l'empereur qui accomplit ce processus pour lui. Mais il met la divinité du Christ en relief plus que Justinien, et cela presque à la manière alexandrine." (p.676, n.164); "pour Romanos, le Christ est le *Pantokrator* qui a volontairement accepté l'abaissement et l'a parfaitement vaincu. Cette manière de considérer le Christ à partir de sa divinité, qui seule reçoit la qualification de *physis*, est authentiquement cyrillienne, même si ni Cyrille ni sa formule *mia physis* ne sont mentionnés." (p.676); Cf. aussi, notre introduction sur la christologie de Romanos
[541] Cf. notre introduction

non pas "le mystère du Christ", dans le domaine de la doctrine de la Trinité (*theologia*[542]*)*, mais un mystère de l'économie de Salut (*oikonomia*[543]): l'Incarnation, la rencontre dynamique de la divinité en intimité avec l'humanité.

En outre, l'antithèse de l'épine et du feu est présente chez Ephrem et Jacques de Saroug dans ce sens, si bien qu'il nous semble plus juste de relier Romanos à ces auteurs, que le caractère de leur oeuvre apparente encore à notre poète, plutôt qu'à Cyrille d'Alexandrie, qui lui est certainement beaucoup plus éloigné. C'est certainement sa propre conviction pour une empreinte essentiellement grecque sur le génie de Romanos qui pousse Grosdidier de Matons à lui proposer plus volontiers des sources grecques que les sources syriaques pourtant bien plus évidentes dans leur proximité. Bien loin de se restreindre à l'exemple du Christ, l'image du buisson ardent, qui met symboliquement en présence l'humanité et la divinité, s'inscrit parfaitement au sein de la symbolique plus large de l'herbe, de l'épine et du feu, comme image de la coexistence harmonieuse de l'humanité et de Dieu grâce au ministère de réconciliation du Christ.

4.2. Le jardin, la fournaise et la grotte

Par la compassion du Christ, ce qui devrait brûler est sauvé et se met à fleurir; or, le lieu du feu est par excellence la fournaise, tandis que le jardin est le lieu où vit l'herbe fleurie. Ainsi, comme on passe de l'herbe brûlée à l'herbe fleurie, on suit par extension le même chemin de pensée antithétique de la fournaise au jardin en H.I, h.8, str.22 :

> "La puissance de la fournaise s'était dans l'instant évanouie, car l'ange descendit tout à coup du ciel et, marchant au milieu de la fournaise, l'apaisa toute et en fit un paradis pour les saints. Ils marchaient sur les braises comme sur des roses et, comme des fleurs, les étincelles faisaient leurs délices. Ce lieu crématoire devint un oratoire, et leur sembla un tapis de roses. Celle qui soufflait la mort autour d'elle et jusqu'au loin respecta la vie de ceux qui étaient dans son sein, car elle avait peur de leur psaume..."
> *Λέλυτο παραχρῆμα ἡ δύναμις τῆς καμίνου. / ὁ ἄγγελος γὰρ ἐξαίφνης οὐρανόθεν ἐπεδήμησεν, / μέσον ταύτης εἰσῆλθεν καὶ κατεπράυνεν ὅλην / καὶ ἔδειξεν τοῖς ἁγίοις ὡς παράδεισον τὴν κάμινον. / καὶ κατεπάτουν οὗτοι τοὺς ἄνθρακας ὡς ῥόδα / καὶ ὥσπερ ἐπὶ ἄνθεσι τοῖς σπινθῆρσιν ἐτέρποντο. / καυτήριος τόπος εὐκτήριος ἐγένετο / καὶ εὑρέθη ῥοδόπατος παστάς. / ἡ θάνατον πνέων τοῖς κύκλῳ καὶ τοῖς πόρρωθεν / τῶν ἐν μέσῳ τὴν ζωὴν οὐκ ἐλύπησεν, φοβηθεὶς ἀφ' ὧν ἔψαλλον…*

Ce passage de la fournaise au jardin vise à offrir une image très concrète du Salut en Christ patr l'opposition immédiate d'une imagerie infernale à une représentation paradisiaque. En effet, l'évocation du jardin ne va pas sans rappeler les différents jardins de la Bible, que sont

[542] Cf. Grillmeier, op.cit., p.656
[543] Cf. Grillmeier, op.cit., p.656

le jardin d'Eden, la Terre Promise et le Paradis eschatologique, jardins qui se superposent souvent dans la pensée symbolique des poètes.

On retrouve de nets échos de ces différents jardins dans les hymnes de Romanos.

L'image de la Terre Promise est relativement discrète. Tout au plus y est-il fait rapidement allusion comme élément appartenant à la typologie Isaac-Christ en H.II, h.10, str.3,l.7-8, lorsque Marie évoque les terres (*κλῆρος γῆς πολλῆς*) qu'a indirectement reçues Sarah par son fils, dont la naissance commence la réalisation des promesses divines, parmi lesquelles figure le don de la Terre Promise. Ainsi, en lui donnant Isaac, Dieu donne à Sarah le gage qu'Il accomplira aussi cette promesse.

On peut encore la supposer à l'oeuvre derrière les images de la strophe 19 de *l'Hymne sur Noé* (H.I, h.2, str.19, l.1-6) :

> "Quand le sage vit les fleurs faire à la terre tout entière une couronne diaprée, alors il sema le grain dans les labours, comptant sur la fécondité de la terre. Il planta une vigne, fit pousser une olivette; et bientôt il en eut la récolte. Noé fait la vendange, y trouve un remède à la tristesse..."
> *Ὅτε εἶδεν ὁ σοφὸς τὴν γαῖαν πᾶσαν / ἐξ ἀνθέων ποικίλων στεφανουμένην, / τότε κατεβάλετο ταῖς ἀρούραις τὰ σπέρματα, μένων εὐφορίαν τῆς γῆς. / φυτεῦει ἀμπελῶνα καὶ βάλλει ἐλαιῶνα. / σύντομον δὲ παρεῖχον εὐκαρπίαν αὐτῶν. / Τρυγήσας οὖν* Νῶε *τὴν λύπην παραμυθεῖται…*

Purifiée par le Déluge comme l'homme est purifié par le baptême, couronnée de fleurs et désormais agréable à Dieu par les justes qui la peuplent, désormais féconde par l'effacement de sa malédiction au profit d'une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, la Terre renouvelée que Dieu donne à Noé apparaît comme une préfiguration de la Terre Promise. Cette Terre renouvelée, Dieu l'a d'ailleurs implicitement promise comme lieu de vie à Noé, puisqu'il l'a assuré de son salut. Elle est marquée par la restauration de relations pacifiées et harmonieuses des hommes entre eux, avec la Terre, et avec Dieu. L'élément de l'huile, expressément introduit par Romanos à travers l'image de "l'olivette" (*ἐλαιῶνα*) alors qu'il ne figure pas dans le texte de la Genèse, s'explique très certainement par cette allusion à la Terre Promise, habituellement marquée par l'abondance des trois agricultures essentielles en Israël : les céréales, la vigne et l'olivier[544]. Il est fort possible aussi que Romanos ait introduit cet élément en référence au signe du rameau d'olivier rapporté par la colombe, signe interprété comme annonce de la grâce et de la réconciliation avec Dieu en Christ; mais cet élément s'impose aussi surtout comme un écho de l'importance des onctions dans le rite syriaque du baptême[545] : en s'immiçant dans le récit, il souligne la typologie générale de l'hymne qui relie

[544] Cf. par ex., Dt.11, 14-15 cité plus haut.
[545] Cf. *infra*, étude du réseau symbolique de l'huile.

le Déluge au baptême, et plus loin au baptême eschatologique par le feu. Ces interprétations différentes ne sont nullement exclusives l'une de l'autre, et Romanos joue souvent sur plusieurs registres à la fois, comme c'est du reste assez classique chez les Pères.

Si la fécondité de son sol apparente la Terre renouvelée de Noé à la Terre Promise, sa couronne de fleurs évoque davantage le Paradis eschatologique, où seront réunis tous les justes comme autant de fleurs pour Dieu, et où ils recevront la couronne pour leur persévérance dans la foi. On pourrait peut-être aussi penser à la coutume païenne bien attestée[546] de se couronner de fleurs ou de feuillages lors d'un banquet, si bien qu'il est possible que Romanos veuille suggérer l'image du banquet eschatologique, et cet épisode où Noé le juste goûte enfin au soulagement de ses peines et s'enivre nu serait comme la préfiguration de la fête préparée pour tous les fidèles dans le Royaume.

C'est peut-être cependant aller un peu loin, car si le Paradis eschatologique est pour Romanos un lieu de plaisirs, il ne détaille pas en quoi consistent ces plaisirs et n'évoque jamais autre chose que la luxuriance de la végétation[547], le thème du banquet eschatologique apparaissant davantage dans un contexte eucharistique ou nuptial. D'accord avec la tradition patristique générale, le poète assimile le Paradis eschatologique au jardin d'Eden[548], dont il rattache le nom au terme hébreu qui signifie "délices"[549]; ainsi, la notion de "délices" (*τρυφή*) lui est constamment attachée[550], au point que Jésus invite le bon larron à entrer au Paradis avec lui par ces mots en H.IV, h.38, str.10, l.8 : "Viens, délecte-toi!" (*Δεῦρο τρύφησον*). Le Paradis eschatologique est donc le plus souvent décrit d'une manière vague comme un jardin de fleurs; beaucoup plus rare est l'image biblique du sein d'Abraham, que l'on ne trouve qu'en concordance avec le texte de Luc en H.III, h.30, str.10,l.6 et str.13, l.8, et l'idée théologique du véritable Paradis en la proximité avec Dieu n'est guère développée.

Si le Christ est bien celui qui réunit les paradoxes et réconcilie les opposés, s'il est ce "feu qui rafraîchit" à l'égard de l'humanité, alors on ne s'étonnera pas de voir appliquées à la même personne, la Vierge, les images opposées du jardin paradisiaque et de la fournaise; cette

---

[546] Cf. par ex., Es.28, ou les odes d'Horace pour le domaine païen.

[547] Cette profusion végétale est en lien direct avec la présence d'eau en abondance, caractéristique essentielle de l'image du Paradis (Cf.H.II, h.17,str.16). Naturellement logique, cette métaphore a bien évidemment aussi un sens théologique profond, sur lequel nous reviendrons plus loin.

[548] Ce lien est particulièrement évident dans le refrain de l'hymne 38 (H.IV), où l'adverbe *πάλιν* souligne la notion de retour aux origines (*πάλιν εἰς τὸν παράδεισον*).

[549] Cf. H.IV, p.299, n.1

[550] Cf. par ex., H.III, h.31, str.30 : *τὸν τῆς τρυφῆς παράδεισον* ; H.IV, h.44, str.3 : *παραδιέσου τῆς τρυφῆς*

fournaise ne saurait alors être l'équivalent de la fournaise infernale[551] comme lieu de destruction et de mort; bien au contraire, la Vierge enceinte est fournaise parce qu'elle contient en elle le feu de la divinité du Christ, de même qu'elle est jardin sous un autre rapport[552], parce qu'elle contient en elle la fleur suprême du juste parfait, celle qui embaume les autres de justice et de vie, Christ.

C'est ainsi que Joseph s'émerveille devant la Vierge enceinte, qu'il décrit successivement comme un jardin et une fournaise (H.II, h.9, str.13, l.5-7):

> "je contemple la canicule et la neige, un jardin et une fournaise, une montagne fumante, une fleur divine en sa verdure..."
> *καύσωνι καὶ νιφετῷ ἐγὼ ἐνατενίζω, / παραδείσῳ καὶ καμίνῳ, / ὄρει καπνίζοντι, θείῳ ἄνθει χλοάζοντι…*

La fournaise est ici paradoxalement une image de signification équivalente au jardin, et l'accent ne porte certes pas sur son pouvoir destructeur, mais sur son contenu : le feu, symbole de la nature divine. Ce passage souligne ainsi la profonde temporalité du symbole, dont le sens n'est pas constamment le même mais peut varier en fonction de son contexte d'apparition.

Outre la fournaise, un autre élément est parfois opposé à l'image du jardin : la grotte. Sombre, minérale, sans verdure, la grotte évoque la mort, et fait bien évidemment référence au tombeau de Jésus[553]. Le plus souvent chez Romanos cependant, *τὸ σπήλαιον* apparaît dans le contexte de la Nativité[554], selon une tradition ancienne qui place la naissance du Christ dans une grotte. Particulièrement importante dans la tradition syriaque, cette grotte de la Nativité prête son nom, semble-t-il[555], à une oeuvre majeure et influente: *La caverne aux Trésors*[556].

---

[551] Ou du moins peut-être seulement en cela que le sein de Marie est lieu de *kénose* du Christ, lieu de sa descente en humanité, comme le sein de l'Enfer, que Jacques de Saroug met sur le même plan sous cette perspective. Pour Jacques de Saroug, bien que ces trois étapes soient distinctes et se succèdent chronologiquement dans la vie de Jésus, elles concentrent potentiellement tout le sens de l'Incarnation; chacune peut ainsi être considérée comme représentant la totalité du processus. Autrement dit, bien que séparés en temps historique, ces événements se situent sur le même plan dans le temps sacré, ils pointent vers le même sens et peuvent donc être pensés en superposition les uns aux autres (Cf. Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p..326); Romanos prend un chemin de pensée similaire en superposant la grotte de la Nativité à la grotte du tombeau, Cf. *infra*

[552] De même, Hésychius de Jérusalem décrit Lazare en tant que juste, comme un "verger très verdoyant des vertus, [un] vignoble très fertile de la foi, [une] rose du royaume du Christ" (*τὸ λίαν εὐθαλὲς τῶν ἀρετῶν γεώργιον, ὁ πολυφόρος ἀμπελὼν τῆς πίστεως, τὸ ῥόδον τῆς βασιλείας τοῦ* Χριστοῦ; Hésychius de Jérusalem, *11ème Homélie Festale sur Lazare*, §2; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.405).

[553] Cf. *τὸ σπήλαιον* en H.IV, h.42, str.19, et la note de Grosdidier de Matons (p.478, n.1) qui explique comment Romanos a repris le terme utilisé par Jean pour le tombeau de Lazare (Jn 11,38) et l'a appliqué à celui du Christ, que les Synoptiques disent unanimement "taillé dans le roc".

[554] Cf. H.II, h.10, pro, str.1 et str.3; H.II, h.11, str.14; H.II, h.12, str.13; H.II, h.13, str.12 et 33

[555] Dans l'introduction à son édition des deux versions syriaques de ce texte, Su-Min Ri propose diverses hypothèses quant à la signification de son titre : simple expression métaphorique pour désigner un compendium ou florilège, qui rassemble les trésors de l'Ecriture; allusion à la cellule du moine, pour souligner encore le

Celle-ci raconte comment, lorsqu'il a été chassé du jardin d'Eden, Adam en a emmené avec lui quelques aromates, qu'il a sur les conseils de Dieu cachés dans une grotte à proximité du Paradis; c'est ici qu'Adam sera enterré, ainsi que les patriarches jusqu'à Noé, qui sont fidèlement venus là rendre un culte à Dieu.

Car Dieu avait dit à Adam :

> "Donne cependant ordre à tes fils et dis-leur qu'après ta mort ils embaument ton corps avec de la myrrhe, de la casse et de l'encens et qu'ils le déposent dans cette caverne des trésors; je t'y ferai habiter aujourd'hui, jusqu'au jour où aura lieu votre sortie des environs du paradis dans la terre bénie. Et celui qui restera en ces jours-là prendra ton corps avec lui, l'emportera et le déposera là où je lui indiquerai, dans l'exil de la terre. Car c'est là que se réalisera le salut, pour toi et pour tous tes enfants"[557].

La dernière phrase du discours divin est clairement une allusion à la caverne où naîtra Jésus-Christ, un élément bien souligné à la fin du texte[558]. La caverne, ou grotte, où Adam a déposé les trésors emportés du Paradis est donc destinée à contenir le trésor le plus précieux, Christ, dont la mort redonnera à l'humanité son accès aux trésors du Paradis.

L'influence de la pensée développée par ce texte sur la symbolique de Romanos nous apparaît manifeste, et ce particulièrement en H.II, h.10, str.1, l.1-3[559] :

> " Bethléem a rouvert l'Eden, allons voir. Nous avons trouvé les délices en un lieu caché, allons reprendre dans la grotte les biens du Paradis..."
> *Τὴν Ἐδὲμ Βηθλεὲμ ᾤνοιξε, δεῦτε ἴδωμεν. / τὴν τρυφὴν ἐν κρυφῇ ηὕραμεν, δεῦτε λάβωμεν / τὰ τοῦ παραδείσου ἐντὸς τοῦ σπηλαίου…*

---

caractère plutôt ascétique du texte; ou encore par référence au contenu de l'oeuvre, qui raconte comment Adam a emporté avec lui des aromates du jardin, qu'il a cachés dans une grotte sur les flancs de la montagne d'Eden où il a élu domicile (le paradis dans la tradition syriaque et chez Ephrem est représenté au sommet d'une haute montagne); c'est dans cette grotte que lui et ses descendants jusqu'à Noé ont rendu un culte à Dieu, et c'est là qu'il a été enterré, à proximité du Paradis; c'est ici que Dieu annoncera le Salut du monde, qui commence avec la naissance du Christ dans la grotte de la Nativité. La caverne, ou grotte des trésors, est donc celle d'Adam qui contient les trésors du Paradis, destinée à abriter la naissance du plus précieux des trésors (Christ), qui redonnera à l'humanité son accès aux trésors d'Eden. (Cf. *La caverne des trésors*, Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987)

[556] On a longtemps attribué ce texte à l'école d'Ephrem; Su-min Ri propose de situer le début de sa rédaction dès le 3e siècle, tandis qu'il aurait été mis en forme au début du 6e siècle, certainement par un écrivain de tendance nestorienne. Quoi qu'il en soit, cette oeuvre exerce une profonde influence sur la littérature syriaque, surtout à partir du 7e siècle (Cf. *La caverne des trésors*, Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987, p.XXIII)

[557] Cf. *La caverne des trésors*, Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987, p.19, ch.5

[558] Cf. *La caverne des trésors*, op.cit., p.144

[559] En d'autres endroits encore, on peut voir que Romanos avait sans doute ce texte en tête, ou indirectement certaines de ses idées; ceci concerne par exemple la mention de bois imputrescible pour construire l'arche de Noé (*Caverne des trésors*, p.43, ch.14 // H.I, h.2,str.3), l'épisode de la chute des idoles lors de la fuite en Egypte de la Sainte Famille (*Caverne des trésors*, p.148 // H.II, h.15,str.17), bien que cette histoire soit également présente dans certains Evangiles de l'Enfance, l'ordre et le sens des cadeaux des Rois Mages (*Caverne des trésors*, p.142 // H.II, h.10, str.21)

Romanos présente ainsi la grotte de la naissance de Jésus à Bethléem comme un avant-goût du jardin d'Eden, dont cet événement rouvre le chemin pour l'humanité : cette grotte contient Christ, "parfum des parfums"[560], comme la grotte d'Adam contenait les aromates du Paradis. Elle est la première étape dans la montée vers le Paradis, comme la grotte d'Adam était située sur les flancs de la montagne d'Eden.

Ainsi, dans ce cheminement de pensée antithétique si cher à Romanos, la grotte, que tout dans son caractère naturel oppose au jardin, est paradoxalement le lieu par lequel l'homme est ramené au jardin originel[561].

L'antithèse entre la grotte et l'Eden est parfois soulignée par la notion de "délices" (*τρυφή*), qui est constamment associée au Paradis comme nous l'avons vu plus haut. Il en est ainsi en H.II, h.11, str.14,l.1-8, où le Christ montre à sa mère comment sa naissance récapitule de manière antithétique les événements de la Genèse :

> "Je t'ai prise pour mère, moi l'ouvrier de la création, et comme un nouveau-né je grandis, moi le parfait sorti du parfait. Je suis enveloppé de langes, à cause de ceux qui jadis ont revêtu des tuniques de peau, et une caverne fait mes délices, à cause de ceux qui ont détesté les plaisirs du paradis, et qui ont aimé la corruption. Ils ont enfreint mon commandement de vie; je suis descendu sur la terre pour qu'ils aient la vie..."
> *Μητέρα σε ἐκτησάμην ὁ πλαστουργὸς τῆς κτίσεως / καὶ ὥσπερ βρέφος αὐξάνω ὁ ἐκ τελείου τέλειος. / τοῖς σπαργάνοις ἐνειλοῦμαι / διὰ τοὺς πάλαι χιτῶνας δερματίνους φορέσαντας, / καὶ τὸ σπήλαιόν μοι ἐράσμιον διὰ τοὺς μισήσαντας / τρυφὴν καὶ παράδεισον καὶ φθορὰν ἀγαπήσαντας. / παρέβησάν μου τὴν ζωηφόρον ἐντολήν. / κατέβην εἰς γῆν ἵνα ἔχουσι τὴν ζωήν…*

En tout cela, la parole du Christ souligne aussi vivement l'humilité et l'abaissement de sa divinité en son humanité, la merveille incompréhensible de l'Incarnation. Cet émerveillement devant l'Incarnation s'exprime aussi par l'admiration devant cette grotte inhospitalière, qui peut de manière extraodinaire contenir celui que rien ne peut contenir. Ce paradoxe s'exprime en H.II, h.12, str.13, l.1-6 :

> "Chante donc le Christ, ô Marie, qui est ici-bas porté dans ton sein, et qui là-haut trône avec son père, qui tète tes mamelles et qui, des hauteurs, dispense aux mortels une nourriture divine, qui là-haut habite le firmament comme sa tente, et ici-bas est couché dans la grotte, par amour des humains..."
> *Ὕμνησον οὖν Χριστόν, ὦ Μαριάμ, τὸν καὶ κάτω σοι κόλποις φερόμενον, / καὶ ἄνω τῷ πατρὶ συγκαθήμενον, / μαστὸν τὸν σὸν μὲν ἕλκοντα, χορηγοῦντα δὲ θνητοῖς / βρῶσιν*

[560] Cf. discussion sur ce symbolisme plus haut

[561] Dans cette veine, comme la grotte de la Nativité est paradoxalement assimilée au jardin d'Eden, qui apparaît lui-même en quasi équivalence la Terre Promise, la grotte de la Nativité est implicitement identifiée à la terre Promise en H.II, h.10, str.18-19 : en effet, comme Romanos décrit le voyage des Rois Mages comme la traversée du désert par les Hébreux de l'Exode, la grotte de la Nativité, but de leur voyage, est donc implicitement comparée à la Terre Promise, but de l'Exode. Romanos nous propose ici un véritable syllogisme symbolique (A=B et B=C; donc A=C).

θείαν ὑψόθεν, / τὸν ἄνω, ὡς σκηνήν, οἰκοῦντα πόλον, / καὶ κάτω ἐν σπηλαίῳ ἀνακλιθέντα διὰ πόθον βροτῶν…

En H.II, h.10, pro., l.1-2, le discret parallèle avec le sein de la Vierge, dans lequel aussi le Verbe infini a logé dans le fini, apparaît plus immédiatement :

> "Aujourd'hui la Vierge met au monde l'être suprasubstantiel, et la terre offre une grotte à l'Inaccessible."
> *Ἡ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκτει, / καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει.*

Ainsi, parfois équivalente par métonymie au sein de la Vierge, la grotte de la Nativité vient se superposer symboliquement à la grotte du tombeau du Christ, comme en H.IV, h.40, str.1, l.8-11, où les femmes en route vers la grotte du tombeau se comparent aux Mages en chemin vers la grotte de la Nativité :

> "Allons bien vite, comme les mages, et adorons-le, et apportons les parfums en don à celui qu'enveloppe, non plus des langes, mais un linceul"
> *Ἄγωμεν, σπεύσωμεν ὥσπερ οἱ μάγοι, / καὶ προσκυνήσωμεν καὶ προσκομίσωμεν / τὰ μύρα ὡς δῶρα τῷ μὴ ἐν σπαργάνοις, / ἀλλ' ἐν σινδόνι ἐνειλημένῳ.*

L'équivalence entre la gotte de la Nativité, extension du sein de la Vierge en quelque sorte, et la grotte du tombeau est encore plus évidente plus loin, lorsque les myrrophores célèbrent ainsi le sépulcre (H.IV, h.40, str.17, l.4-13):

> "Voilà l'endroit, ou plutôt le sein immaculé ! Voilà où fut porté le roi, voilà où fut contenu celui que ne contiennent pas les cieux, mais que contiennent les saints. A toi la louange, à toi l'hymne, tombeau saint, petit et immense, pauvre et riche ! Trésor de vie, réceptacle de paix, signe de joie, sépulcre du Christ ! Monument d'un seul, mais gloire de l'univers, par la volonté de celui qui offre aux hommes déchus la résurrection."
> *Ἴδε ὁ τόπος, μᾶλλον δὲ ὁ κόλπος ὁ ἄχραντος. / ἴδε ὁ βαστάσας τὸν βασιλέα, / ἴδε ὁ χωρήσας ὃν οὐ χωροῦσιν οὐρανοί, / χωροῦσι δὲ οἱ ἅγιοι. / Αἶνός σοι, ὕμνος σοι, ἅγιε τάφε, / μικρὲ καὶ μέγιστε, πτωχὲ καὶ πλούσιε, / ζωῆς ταμιεῖον, εἰρήνης δοχεῖον, / χαρᾶς σημεῖον, Χριστοῦ μνημεῖον. / ἑνὸς μνῆμα, τοῦ κόσμου δὲ τὸ καύχημα, ὡς ηὐδόκησεν / ὁ τοῖς* πεσοῦσι *παρέχων ἀνάστασιν.*

L'association d'une évocation de la joie (*χαρᾶς σημεῖον*) à celle du sein virginal de Marie (*ὁ κόλπος ὁ ἄχραντος*) se trouvait déjà en H.II, h.11, str.2, l.9-11, lorsque Marie lance cet appel :

> "Habitants de la terre, laissez là vos tristesses, en contemplant la joie qui a éclos dans mon sein immaculé, quand j'ai été appelée : 'Pleine de grâce'."
> *γηγενεῖς, ἀπόθεσθε τὰ λυπηρά, / θεώμενοι τὴν χαρὰν ἥν ἐβλάστησα ἐκ κόλπων / ἀμιάντων, καὶ ἤκουσα* : *Ἡ κεχαριτωμένη.*

Sein maternel de la Vierge, grotte de la Nativité, grotte du tombeau, tous participent à la même action dans l'économie du Salut : l'Incarnation du Christ[562], sa communion à la condition humaine, afin de sauver l'humanité et de la réintégrer en Eden.

Ainsi chante le poète en H.IV, h.36, str.2 :

> "Tu as pris, mon Sauveur, ma condition pour que j'accède à la tienne. Tu as accepté la passion, pour que maintenant je méprise les passions; ta mort m'a fait revivre. Tu as été mis au tombeau, et pour séjour tu m'as fait don du Paradis. En descendant au fond de l'abîme, tu m'as exalté; en abattant les portes de l'Enfer, tu m'as rouvert les portes célestes. Oui, tu as tout souffert à cause du déchu, tu as tout enduré pour l'exultation d'Adam."
> Εἴλου, *σωτήρ μου, τὰ ἐμὰ ἵν' ἐγὼ λάβω τὰ σά. / κατεδέξω τὸ παθεῖν ἵν' ἐγὼ νῦν / τῶν παθῶν καταφρονήσω. σῷ θανάτῳ ἀνέζησα. / ἐτέθης ἐν τάφῳ / καὶ εἰς οἴκησιν ἐμοὶ ἐδωρήσω παράδεισον. / εἰς βάθος κατελθὼν ἐμὲ ἀνύψωσας. / πύλας Ἅιδου καθελὼν πύλας οὐρανίους ἠνέῳξάς μοι. / σαφῶς πάντα ὑπέστης διὰ τὸν πεσόντα, / πάντα ἠνέσχου ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.*

5. Conclusion

5.1. L'influence du *Cantique des Cantiques*

Il est un livre biblique de caractère éminemment poétique qui relie en un faisceau cohérent toute cette imagerie printanière de Romanos, depuis le thème de la colombe et du printemps jusqu'à celui de la fleur et du parfum: il s'agit du *Cantique des cantiques*.

Ce texte, particulièrement apprécié des mystiques, est interprété comme la description des noces eschatologiques du Christ et de l'Eglise ou de l'union du Verbe à l'âme humaine[563]; figurant très tôt parmi les textes associés à la Pâque juive[564], il est de là traditionnellement lu lors des fêtes de Pâques chrétiennes[565], où est habituellement administré le baptême. Il est

[562] On voit ainsi se dessiner encore une nette parenté avec les rapprochements de la pensée de Jacques de Saroug. Cf. *supra*, note 137

[563] Cf. Daniélou (J.), *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1956, ch.12, p.191-207

[564] Cf. Alexander (P.S.), *The Targum of Canticles*, The Aramaic Bible, vol.17a, The Liturgical Press, Collegeville, 2003, p.107-108; R.Gounelle souligne que cette association à la Pâque s'est faite précisément et essentiellement par le biais du symbolisme du printemps: "Cette association de Ct 2,11-12 avec la Pâque est probablement héritée du judaïsme. De bonne heure, les rabbins ont, en effet, vu en l'hiver du prophète les misères subies par le peuple juif, en particulier l'exil en Egypte. Le printemps symbolisait, dans ce contexte, le retour du peuple dans son pays, mais aussi, plus largement l'espoir de la rédemption. Cette interprétation, bien attestée dans les commentaires rabbiniques, explique l'association précoce du texte du *Cantique des Cantiques* avec la célébration de la pâque juive" (Gounelle (R.), "Cyrille de Jérusalem et le printemps de la résurrection (Ct.2, 11-12)", *La résurrection chez les Pères*, "Cahiers de Biblia Patristica", vol.7, Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 2003, p.200)

[565] Cf. Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, tome I*, Guérard (M.-G.), *Sources Chrétiennes*, n°403, Paris, Cerf, 1994; p.38-39

donc fait abondamment référence à ses différentes lignes symboliques dans les enseignements catéchétiques de préparation au baptême, par exemple chez Cyrille de Jérusalem[566].

Dans le contexte culturel de Romanos le Mélode, le commentaire qu'en a fait Grégoire de Nysse dans une série d'homélies qu'il lui a consacrées jouit d'une certaine notoriété, que reflète la traduction précoce de ce corpus en langue syriaque[567]. Que l'on admette que Romanos soit bilingue ou non, il a donc certainement accès à ce commentaire, soit dans sa version originale grecque, soit dans sa traduction syriaque. Comme pour le rapprochement avec le commentaire de Nil d'Ancyre[568], cependant, il est bien difficile de saisir les emprunts exacts que Romanos a fait à Grégoire de Nysse, et il semble bien plutôt que l'interprétation du Cappadocien représente un autre trait de l'arrière-fonds spirituel du poète, sans qu'il s'agisse là d'une dépendance directe.

5.2. Des symboles transversaux à plusieurs réseaux ou la temporalité du symbole

Cette première partie nous a permis d'entrer de plein pied dans la pensée symbolique foisonnante et complexe de Romanos le Mélode, et d'y distinguer déjà plusieurs lignes. En outre, il nous est déjà apparu que certains symboles participent de plusieurs de ces lignes, et forment comme les carrefours où plusieurs réseaux symboliques viennent se rencontrer, offrant à la pensée du poète la possibilité de changer de système symbolique pour toujours décrire le coeur de l'Evangile et de la prédication chrétienne : le don du Salut en Jésus-Christ.

[566] Cf. L'étude de R.Gounelle sur sa *Catechesis XIV ad illuminandos 2 (PG 33, 825ss)*, où Cyrille puise abondamment dans le *Cantique des Cantiques* ses arguments pour prouver que la résurrection du Christ a eu lieu "conformément aux Ecritures" (Gounelle (R.), "Cyrille de Jérusalem et le printemps de la résurrection (Ct.2, 11-12)", *La résurrection chez les Pères*, "Cahiers de Biblia Patristica", vol.7, Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 2003, pp.195-213); l'élément symbolique du parfum apparaît en abondance dans la *3ème Catéchèse Mystagogique* de Cyrille de Jérusalem (Cyrille de Jérusalem, *3ème Catéchèse Mystagogique*, §2-4; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966, p.122-127).

[567] Cf. Eynde (C. Van Den), *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques : ses origines, ses témoins, son influence*, Bibliothèque du Muséon, vol.10, Louvain, 1939.

[568] On peut en effet rapprocher sur plusieurs points le personnage de la pécheresse et son chemin de conversion dans l'hymne 21 de Romanos, de la lecture que Nil d'Ancyre fait du *Cantique des Cantiques*.

3. Le réseau symbolique de l'Arbre et du Fruit

Introduction

C'est maintenant vers un symbole majeur dans la pensée chrétienne comme dans la plupart des traditions religieuses que nous allons diriger notre regard : l'arbre, et ses composantes. Dans la tradition biblique, juive et chrétienne, l'image de l'arbre a donné naissance à un symbolisme extrêmement riche et varié, de par son lien avec l'Arbre de Vie[569], d'une part, et avec la Croix du Christ, d'autre part, mais aussi souvent confondu en équivalence avec la vigne, si présente tant dans les paroles prophétiques que dans les paraboles, comme symbole du Peuple de Dieu puis de l'Eglise.

Pour de nombreux Pères de l'Eglise, l'Arbre de Vie, ou l'arbre défendu de la Genèse, c'est-à-dire l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, est en effet un cep de vigne, ce qui le place en lien immédiat avec le thème eucharistique. Ils s'appliquent souvent à dénommer cet arbre ξύλον, "bois", afin de le relier au bois de la Croix du Christ. Certaines traditions, dont Romanos fait état, ainsi que nous allons le voir, suggèrent même que le bois de la Croix est directement issu de l'arbre de la Chute, traçant ainsi un lien matériel et immédiat entre ces deux éléments. Le terme de ξύλον est d'ailleurs de loin le plus abondamment présent dans les hymnes de Romanos, bien davantage que celui de φυτόν, "plante", et de δένδρον, qui désigne proprement l'arbre en grec.

Nous nous arrêterons peu sur ce dernier, terme simplement descriptif auquel le poète, sauf exception, ne rattache aucune connotation symbolique : δένδρον, c'est un arbre neutre, par exemple l'arbre auquel Judas s'est pendu (H.IV, h.33, str.22, l.4) ou l'arbre quelconque qu'aucun baptisé ne doit entourer de superstitions et révérer comme les païens (H.V, h.52, str.21, l.5); le terme apparaît trois fois dans l'hymne sur Adam[570] pour désigner l'arbre de la Chute, mais c'est au sein de strophes qui ne développent pas le symbolisme de l'arbre. Ainsi, il n'y a guère qu'une occurrence où δένδρον introduit une évocation symbolique : en H.IV, h.38, str.16, l.2, passage dont la richesse nécessite d'abord, pour en comprendre toute la perspective, le détour par l'étude des différentes lignes symboliques liées à l'arbre. C'est pourquoi nous n'y viendrons que vers la fin de notre chapitre.

Dans un premier temps, nous étudierons la comparaison développée par Romanos entre l'arbre et l'homme, comparaison qui va même parfois jusqu'à jouer sur leurs analogies

[569] Cf. Ameisenowa (Z.) et Mainland (W.F.), "The tree of Life in Jewish Iconography", *Journal of the Warburg Institute*, vol.2/4, 1939, p.326-345

[570] H.I, h.1, str.9, l.7; str.15, l.1 et str.17, l.1

morphologiques; puis nous considèrerons le symbolisme de l'arbre dans sa perspective historique, c'est-à-dire la typologie entre l'Arbre de la Vie ou l'Arbre de la Connaissance, les deux arbres n'étant souvent distingués que de manière relativement floue, et le bois de la Croix. Une partie sera ensuite consacrée aux images relevant proprement du domaine viticole, dans les quelques passages où la vigne ne se confond pas avec le symbolisme de l'arbre, mais apporte un surcroît de sens qui lui est spécifique. Enfin, nous mettrons en lumière le lien chez Romanos entre l'image du fruit et le symbole de la perle, qui passe par la symbolique de l'Eucharistie comme nourriture qui divinise l'homme.

1. L'arbre, image de l'homme en devenir

Une première lecture fait déjà apparaître un trait majeur de cet ensemble symbolique : Romanos, lorsqu'il évoque l'arbre dans sa constitution, comme formé de racines, d'un tronc et de branches, le rapproche généralement d'un symbolisme anthropologique. Dans ces évocations, le poète évite les termes désignant l'arbre en lui-même comme un ensemble, tel que *δένδρον*, *ξύλον* ou *φυτόν*, et préfère détailler les composantes en parlant de racine (*ῥίζη*), de tronc (*στέλεχος*), de rejetons (*βλάστημα*), de rameaux (*κλάδον*), de fruit (*καρπός*), etc., éléments qui font référence à l'arbre tout autant qu'à la vigne, et favorisent ainsi la confusion des deux symbolismes en un seul.

1.1. L'arbre de la famille, du peuple

Nous avons déjà évoqué la symbolique développée autour des images confondues de la racine de Jessé et de la tige fleurie d'Aaron dans le contexte de la Nativité virginale[571]; ces images tiennent à l'ensemble symbolique du printemps spirituel, mais relèvent aussi de l'idée de l'arbre généalogique et des racines familiales.

C'est cette image de la famille comme un arbre qui apparaît au premier plan lorsque Rebecca dit à Jacob que le Christ sera "rejeton né de [sa] souche" (*ἐκ ῥίζης βλαστοῦ σου*, H.I, h.4, str.11, l.10), ou quand Joseph vante la noblesse de ses orignes à la femme de Putiphar en s'affirmant "rejeton de bonne souche" (*ὅτι ῥίζης εἰμὶ ἀγαθῆς βλάστημα*, H.I, h.6, str.14, l.3-4); ou bien c'est Jacob qui se lamente sur la perte redoutée de son fils Benjamin, son "rameau

[571] Cf. *supra* à propos de H.II, h.10, str.1; H.II, h.12, str.4 et str.6; l'image revient également en H.IV, h.43, str.8, l.5-6, dans un raccourci qui place Jésus comme sarment issu de la Vierge, racine de Jessé, et portant le fruit du Salut : "Jésus est venu, rejeton de la Vierge, visible aux hommes dans sa chair et faisant aux morts le don de la vie" (*ἦλθεν Ἰησοῦς, τὸ τῆς παρθένου βλάστημα, / ἐν σαρκὶ τοῖς ἀνθρώποις φανεὶς καὶ ζωὴν τοῖς θανοῦσι δωρούμενος*).

vert" (*τὸ μέλος τὸ ἄωρον*) qui n'a pas encore eu le temps de porter du fruit pour prolonger la lignée de ses ancêtres, généalogie que Jacob souligne en évoquant ses propres pères (H.I, h.5, str.26, l.1-3):

> "Eh bien, pars, mon enfant, mon rameau vert, pars avec tes frères, dit le vieillard en pleurant, vous aurez pour guide le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de moi-même, Jacob, votre père, mes enfants".
> *Λοιπόν, τέκνον, ἄπιθι, τὸ μέλος τὸ ἄωρον, μετὰ τῶν συγγόνων σου, / ἔφη κλαίων ὁ πρεσβύτης, ὁδηγήσει ὑμᾶς ὁ Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαάκ / κἀμοῦ Ἰακώβου, τοῦ πατρὸς ὑμῶν, τέκνα μου*

Il est intéressant de rapprocher ici les paroles de Jacob, Père éponyme du Peuple d'Israël, de la manière johannique[572] dont le poète décrit la relation du Christ à ses disciples, comme celle d'un cep de vigne à ses sarments, comme par exemple en H.IV, h.33, str.9, l.1-3 :

> "Ainsi parla l'ange lorsqu'il te vit, toi, la vigne, nourrir tes propres sarments, les étendre sur toute la terre et les faire monter vers le ciel"[573].
> *Οὕτω μὲν ἔφη ὁ ἄγγελος, ὅτε καὶ κατεῖδέν σε τὴν ἄμπελον / τὰ ἑαυτῆς κλήματα τρέφουσαν / καὶ εἰς γῆν πᾶσαν ἐκτείνουσαν καὶ εἰς ὕψος ἐπανάγουσαν.*

Comme Jacob est la souche à partir de laquelle le Peuple d'Israël prend naissance et vigueur, de même le Christ est la souche de l'Eglise formée par les disciples[574], le Nouveau Peuple de

---

[572] Cette métaphore est en effet directement inspirée de *Jean* 15, 1-10.

[573] Le thème du Christ et de l'Eglise comme bonne vigne de Dieu, qui vient remplacer la vigne amère du Peuple Elu, est bien davantage présent chez Ephrem (Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, *Hymne 8*, str.8-9: "Vinrent les vignerons : ils rendirent gloire au Rejeton qui avait bourgeonné de la racine et du tronc de Jessé, à la Grappe vierge sur la vigne desséchée. Soyons des amphores pour ton vin nouveau qui donne à tout nouveauté ! / Que par toi soit pacifiée la vigne de mon Bien-aimé qui donna du verjus. Greffe ses pampres sur tes plantations; que de grappes elle soit toute chargée par tes bénédictions : que son fruit réconcilie le Maître de la vigne qui l'avait menacée"; Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.151; ou encore *idem*, *Hymne* 18, str.21-22, où la vigne de l'Eglise est aussi assimilée à Marie, "qui s'est cultivée elle-même" : "En la dix-septième année, que le cep remercie notre Seigneur, la Vigne véritable; comme des plants sont les âmes : il a cultivé la vigne, mais il a détruit la vigne qui donnait du verjus; béni soit Celui qui l'a arrachée ! / En la dix-septième année, que le cep saccagé par le sanglier des forêts remercie la Vigne véritable qui s'est elle-même cultivée, gardant son fruit, offrant son fruit pour le Maître de la Vigne : béni soit son Vigneron !"; Cassingena-Trévedy, op.cit., p.226).

[574] Il s'agit du seul endroit où Romanos applique explicitement l'image de l'arbre au Christ, et il le fait, nous semble-t-il, avec une forte connotation ecclésiologique. L'idée que le Christ lui-même est le véritable Arbre de Vie, et que la Croix (Cf. *infra*) ne devient Arbre de Vie que par métonymie puisqu'elle porte le Christ, est peu apparente chez lui, et il nous apparaît bien plutôt qu'il opère le passage inverse à celui que le patriarche Karim décrit chez les auteurs syriaques antérieurs, et notamment chez Ephrem et Jacques de Saroug (Cf. Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.42-46; pour Karim, cette assimilation du Christ à l'Arbre de Vie a ouvert la voie à celle des justes aux arbres du Paradis, que l'on trouve déjà dans les *Psaumes* et les *Odes de Salomon*).
Romanos le Mélode, pour sa part, semble bien plutôt considérer que c'est la Croix qui est véritablement Arbre de Vie, puisque c'est par la Croix que le Christ sauve l'humanité et lui donne la vie éternelle; dès lors, le Christ n'est assimilé lui-même à l'Arbre de Vie que par raccourci métonymique, dans la mesure où toute son existence tend vers la Croix, où son Incarnation contient déjà la Croix, ces deux événements étant souvent tenus pour inséparables.
En effet, l'on ne relève que deux instances où le Christ pourrait être lui-même assimilé à l'Arbre de Vie, et ces deux occurrences appartiennent toutes deux au contexte de la Nativité. La première se situe dans le discours d'Adam en H.II, h.11, str.7, mais peut être interprétée comme se référant non pas au Christ lui-même, mais à la Croix par laquelle le salut d'Adam sera accompli, Croix que l'Incarnation annonce et contient déjà (Cf. *infra*); la

Dieu[575]. On rencontre la même image dans la promesse de l'ange à Macaire d'Egypte, futur fondateur du monastère de Sceté, ainsi que le raconte un texte copte :

"Le peuple que tu engendreras par tes enseignements, je bénirai ses rameaux, afin qu'ils glorifient Dieu jusqu'aux extrémités de la terre entière"[576].

Les Innocents massacrés par Hérode, le poète les décrit également comme de "jeunes rameaux" coupés (*τοὺς νέους κλάδους*, H.II, h.15, str.7, l.8), alors même qu'Ephrem préfère les présenter comme des fruits offerts en prémices au Christ :

> "Les mères chastes dirent : "Fruit béni, bénis nos fruits; qu'ils te soient offerts comme prémices !" Toutes embrasées, elles prophétisèrent sur leurs petits : "Quand ils seront occis, que pour toi, comme prémices, ils soient cueillis ! "[577]

Ephrem réalise ainsi un effet d'ironie tragique, procédé rhétorique que l'on retrouve également en abondance chez Romanos : sans en avoir conscience, Hérode reconnaît la suprématie de celui qu'il cherche à supprimer et, en massacrant ces enfants, c'est comme s'il lui consacrait

---

seconde, plus obscure, concerne peut-être l'étrange comparaison du Christ à un "buisson divin couché dans la crèche" (*Ῥάμνος θεικὸς ἀνακέκλιται ἐν φάτνῃ*, H.II, h.13, str.14, l.1). Grosdidier de Matons (*Hymnes 2*, p.149, note 1) suggère d'y voir une allusion à l'apologue de Yotam (*Juges* 9, 14), où les arbres choisissent le buisson d'épines (*ῥάμνος*) pour devenir roi sur eux tous. C'est fort possible, d'autant plus qu'une allusion au buisson ardent serait fort étonnante appliquée au Christ, et non à la Vierge, et sous le terme de *ῥάμνος*, et non *βάτος*. Cependant, étant donné que *ῥάμνος* peut désigner un arbuste, on pourrait penser que son côté épineux n'est peut-être pas à placer au centre de l'interprétation ici, et qu'il faudrait juste le comprendre comme un petit arbre, un arbre en croissance. Le Christ serait ainsi ce "petit arbre divin" qui commence sa croissance, surgeon de l'Arbre de Vie, comme Karim le lit dans la tradition syriaque, et comme on le retrouve encore dans les légendes médiévales du *Livre de l'Abeille*, qui rapporte cette prophétie de Baruch : "Hear, my beloved children, for I will reveal to you a mystery concerning the great King who is about to rise upon the world. At the end of time, and at the final dissolution, a child shall be conceived in the womb of a virgin, and shall be formed in her members, without any man approaching her. And he shall be like a tree with beautiful foliage and laden with fruit, standing in a parched land; and the inhabitants of that land shall be gathered together to uproot it from the earth, but shall not be able. Then they will take him and crucify him upon a tree, and heaven and earth shall sit in mourning for his sake; and all the families of the nations shall be in grief for him. He will begin to go down to the depths of the earth, and from the depth he will be exalted to the height; then he will come with the armies of light, and be borne aloft upon white clouds; for he is a child conceived by the Word which establishes nature"; *The Book of the Bee*, ch.37; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.81. L'on peut aussi voir ici l'idée de l'Arbre cosmique, l'arbre comme axe du monde qui réunit les dimensions de l'univers, le haut et le bas. Cette idée, qui n'apparaît pas chez Romanos, est bien présente chez d'autres Pères, qui décrivent la Croix de manière semblable (Cf. par ex., Canévet (M.), "La croix cosmique chez Grégoire de Nysse", dans Prieur (J.-M.), éd., *La Croix. Représentations théologiques et symboliques*, Genève, Labor et Fides, 2004, p.81-88).

[575] Bien que la polémique anti-judaïque demeure présente dans l'oeuvre de Romanos, le thème du remplacement du "Peuple élu" par le "Peuple des Nations", c'est-à-dire l'Eglise, n'apparaît pas avec évidence, contrairement à l'ancienne littérature chrétienne de langue syriaque (Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.41-68).

[576] Cf. *Vie de Macaire de Sceté*; Amélineau (E.), *Annales du Musée Guimet*, tome 25, Paris, p.203-234; cité dans Deseille (P.), *Les Homélies Spirituelles de Saint Macaire, le Saint Esprit et le Chrétien*, Spiritualité Orientale n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p.61.

[577] Ephrem de Nisibe, *Hymne 7 sur la Nativité*, str.12; Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.145-146

une offrande végétale comme on le faisait alors pour Dieu dans le Temple; cette interprétation est plus nette encore en un autre passage des *Hymnes sur la Nativité* :

> "Les tueurs en Bethléem ont moissonné de tendres fleurs, pour qu'avec elles, périt la tendre Semence où se cachait le Pain de vie; l'Epi de vie s'est enfui pour venir Gerbe à la moisson; la Grappe qui avait fui en son enfance, au pressoir s'est elle-même livrée, pour donner aux âmes par son vin la vie : Gloire à toi, Trésor de vie !
> Ils sont entrés, les impies, dans le jardin rempli de fruits prématurés; ils ont secoué les fleurs des rameaux, ils ont saccagé corolles et bourgeons; le vandale, sans le savoir, a présenté de belles oblations ! A lui malheur, à eux bonheur; Bethléem a offert en prémices au Saint des fruits virginaux; Béni soit Celui qui a reçu ces premiers cadeaux!"[578]

Or, si les Innocents sont aussi parfois évoqués comme fleurs chez Romanos[579], ils ne le sont jamais comme fruits, ceci certainement pour souligner la prématurité de leur mort.

1.2. L'enfant, fruit de sa mère

Présente dans la poésie de Romanos, l'image de l'enfant comme rameau issu de ses parents apparaît cependant relativement peu. Celle-ci est totalement absente de la poésie d'Ephrem, qui, comme nous l'avons vu, emploie plutôt l'image du fruit pour décrire le rapport de l'enfant à sa famille. Mis à part le cas des Saints Innocents, Romanos suit l'usage du Père syriaque dans sa préférence pour l'image du fruit, et ce plus particulièrement peut-être lorsque l'enfant est évoqué dans son rapport à sa mère[580] : l'enfant est comme le fruit des entrailles maternelles, fécondes grâce à la bénédiction de Dieu. Par l'identification fréquente de l'arbre à la vigne, ce fruit est souvent une grappe, et sa mère est donc une vigne fidèle, qui ne déçoit pas les espoirs de son cultivateur divin, mais fait fructifier ses bénédictions.

On peut percevoir dans ce thème les échos du chant de la vigne en *Esaïe* 5, 1-7, image privilégiée par les prophètes pour représenter le Peuple de Dieu. Il s'agit donc d'une image collective : tout comme Adam représente collectivement toute l'humanité[581], la vigne symbolise le Peuple de Dieu, la plantation humaine dont il a plus particulièrement soin. Mais aussi, tout comme l'esprit syriaque mêle souvent le collectif et l'individuel dans ce

---

[578] Ephrem de Nisibe, *Hymne 24 sur la Nativité*, str.17-18; op.cit., p.286-287

[579] Cf. H.II, h.15, str.9, l.8-9 : "comme des fleurs fraîches écloses, ils tombaient sur la terre" (*Ὡς ἄνθος γὰρ αὐθήμερον ἐπὶ τὴν γῆν κατέπιπτεν*).

[580] Notons cependant l'emploi de cette image aussi par Jacob en H.I, h.5, str.24, l.1-3 : "Vous qui êtes mes enfants, épargnez-moi : la douleur me fait descendre aux enfers, car le coeur me manque à voir ma vigne vendangée grappe à grappe. Là-bas je retrouverai Joseph mon bien-aimé".
Ὡς τέκνα μου φείσασθε. ἐγὼ γὰρ ἐκ θλίψεως εἰς Ἅιδην κατέρχομαι. / τὸν ἐμὸν γὰρ ἀμπελῶνα ἐκτρυγώμενον κατὰ μέρος ὁρᾶν οὐ καρτερῶ. / ἐκεῖ γὰρ εὑρήσω Ἰωσὴφ τὸν ποθούμενον.

[581] Ce point est évident chez Ephrem, Jacques de Saroug et Romanos, mais aussi chez Macaire d'Egypte, ainsi que le souligne le père Placide Deseille (Deseille (P.), *Spiritualité Orientale*, n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p.26).

symbolisme viticole, ainsi que le souligne Robert Murray[582], le Mélode fait de la vigne à la fois une image collective, le Peuple de Dieu ou l'Eglise, et individuelle, la Croix ou le Christ, ou un représentant exemplaire du Peuple fidèle à Dieu comme Sarah ou Marie.

Ainsi, à l'origine même du Peuple de Dieu, Sarah se décrit elle-même comme une vigne enfin fertile lorsqu'elle chante son amour pour son fils Isaac (H.I, h.3, str.10, l.4-7) :

> "Toi [Isaac], ma lumière; toi, l'aurore de mes yeux; toi, l'astre qui fait briller mon orgueil quand je te vois, ô mon enfant, tu as paru, toi, fruit tardif de mes entrailles, toi, grappe[583] bleuissante dans une vigne mûre"
> *σύ μου φάος, σὺ αὐγὴ ἐμῶν βλεφάρων. / σὲ ὥσπερ ἄστρον βλέπουσα λαμπρύνομαι, ὦ τέκνον μου. / σὺ τῆς ἐμῆς κοιλίας καρπὸς ὥριμος ὤφθης. / σὺ βότρυς περκάζων ἀκμασάσης ἀμπέλου.*

La veuve de Sarepta, pour sa part, évoque son fils à la fois comme son fruit et un rameau (H.I, h.7, str.21, l.1-2) :

> "Tu as semé du pain dans mon ventre, mais tu as arraché le fruit de mon ventre avec la branche, et tu me vends bien cher les vivres que tu m'as données"
> *Ἄρτους ἐν τῇ γαστρί μου κατασπείρας τὸν καρπὸν τῆς γαστρός μου καὶ τὸν κλάδον / ἐξερρίζωσας, καὶ πωλεῖς μοι τὰ δῶρα τὰ βρώσιμα*

Pour cette veuve, qui n'a plus que ce fils et ne peut en espérer d'autres, cet enfant représente à la fois son fruit, en tant qu'il est l'aboutissement de sa vocation féminine à la maternité, et l'unique rameau de sa souche, c'est-à-dire la seule espérance pour ses parents d'avoir en lui une continuité, puisque son père est mort et ne peut donner de nouveaux enfants à sa mère.
Ce redoublement symbolique vise donc à insister sur le fait que la veuve ne peut plus avoir d'autre enfant pour donner une continuité à sa famille : en la coupant de son fils, la mort qu'elle reproche à Elie l'a elle-même déracinée (*ἐξερρίζωσας*), non seulement en ne lui donnant plus aucune raison d'être et d'espérer, mais aussi concrètement en la privant de sa seule source de survie, du soutien que son fils et les enfants de son fils après lui auraient pu lui apporter. Veuve et sans enfant, elle est désormais condamnée à la mort, tandis que la racine de sa lignée s'arrêtera.
Dans la même veine, le Christ est très fréquemment considéré comme le fruit de Marie[584], dont l'assimilation à la bonne vigne espérée par *Esaïe* 5 vient dans son cas redoubler

[582] Cf."The Vineyard, the Grape and the Tree of Life", p.95-130, dans Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975).
[583] On le voit, contrairement à Ephrem qui n'attribue l'image de la grappe qu'exclusivement au Christ (Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.340-341), Romanos le Mélode l'étend aux personnages de l'Ancien Testament.

l'imagerie issue de la racine de Jessé et de la verge d'Aaron, comme, entre autres, en H.II, h.13, str.7, l.5, où le poète s'exclame :

> "Béni soit, Vierge pure, le fruit de ton sein"[585]
> Εὐλογημένος ὁ καρπός, ἁγνή, τῆς κοιλιάς σου.

Ce symbolisme conduit Romanos à rapprocher la stature même de la Vierge portant son fils à une vigne portant son fruit (H.II, h.11, str.1,l.1-4), effectuant ainsi un parallèle morphologique entre les bras de Marie et les sarments de la vigne :

> "la vigne portait sur les bras de ses sarments la grappe qu'elle avait donnée sans le secours du vigneron, et lui disait : O toi mon fruit, ô toi ma vie, toi de qui je sais ce que je suis et ce que j'étais, toi mon Dieu..."
> Τὸν ἀγεώργητον βότρυν βλαστήσασα[586] ἡ ἄμπελος / ὡς ἐπὶ κλάδων ἀγκάλαις ἐβάσταζε καὶ ἔλεγεν : / Σὺ καρπός μου, σὺ ζωή μου, / σὺ ἀφ' οὗ ἔγνων ὅτι καὶ ὅ ἤμην εἰμί, σύ μου Θεός…

Ailleurs, la Vierge est implicitement évoquée comme l'opposé de la "racine amère" que cherchera l'Antéchrist pour singer la venue du Christ et confondre les fidèles (H.V, h.50, str.7) :

> "L'Antéchrist trouvera une racine amère et sera enfanté par elle, car il veut singer l'incarnation du Christ, lui, le malfaisant, le très infâme, qui hait la vérité. Il prendra un corps, digne instrument de sa malignité, d'une femme impure il naîtra par ses prestiges, il égarera les impies en feignant qu'une vierge le met au monde. Il accomplira des prodiges illusoires, ce menteur sacrilège, auquel s'attacheront les impies, et ils te renieront, ô juge très équitable !"
> Εὕρη δὲ ῥίζαν πικραίνουσαν ὁ Ἀντίχριστος καὶ ἐκ ταύτης τεχθήσεται, / τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρώπησιν / θέλων ἐκμιμεῖσθαι ὁ δει·ὸς καὶ παμμίαρος, / ὁ μισῶν τὴν ἀλήθειαν. / Τῆς αὐτοῦ πονηρίας ἐπάξιον ὄργανον ἀναλήψεται σώματος. / ἐκ γυναικὸς μὲν ταῖς φαντασίαις γεννᾶται ἀκαθάρτου. / ἐκπλανήσει δὲ ἀνόμους ὡς παρθένος αὐτὸν τίκτει. / τέρατα ποιήσει διὲ φαντασίας ὁ ψεύστης καὶ ἀνόσιος / ὅν στέρξουσιν ἄνομοι, καὶ σὲ ἀπαρνήσονται, / κριτὰ δικαιότατε.

Dans la symbolique agricole à l'égard de Marie, c'est ainsi l'image de la Vigne de Dieu qui prédomine; il existe cependant un passage où Marie s'identifie elle-même à la terre, lorsqu'elle demande à Gabriel (H.II, h.9, str.9, l.7-8) :

---

[584] Et ce aussi dans la lignée de l'exclamation d'Elisabeth à son adresse en *Luc* 1, 42 : "Tu es bénie entre les femmes, béni aussi est le fruit de ton sein!" (*εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*).

[585] Il est étonnant que Grosdidier de Matons n'émette aucun commentaire quant au changement de refrain qui n'a lieu que dans cette strophe et dans la strophe 21. Chez Ephrem, le Christ est très souvent décrit comme le Fruit du Père, qui ne s'est pas séparé de l'arbre bien qu'il soit venu parmi les hommes (Cf. par ex., *Premier Hymne sur la Foi*, §33; Ephrem, *Select Works*, Morris (J.B.), Oxford, John Henry Parker, 1847, p.385-386). Nous verrons plus loin que le Christ crucifié est aussi compris comme le fruit de l'arbre-Croix.

[586] On soulignera l'occurrence de ce verbe, qui présente la grappe-Christ de la vigne-Marie comme le mûrissement de la fleur de sa virginité, la réalisation de ses bonnes dispositions envers Dieu. Ce verbe fait en quelque sorte ici la connexion entre le réseau symbolique du printemps et celui de l'arbre et du fruit.

"Champ non labouré, comment donnerai-je du fruit sans culture, si je n'ai reçu ni semence ni semeur ?"
Ἡ *ἀναρότρευτος ἄρουρα, ἀγεώργητος / δώσω καρπὸν μὴ δεξαμένη σπορὰν μηδὲ τὸν σπείραντα* ;

Dans toutes ces occurrences, l'image de la vigne comme arbre avec ses racines, ses branches et ses fruits, est ainsi considérée comme une illustration métaphorique de la génération humaine, de la lignée familiale.

1.3. L'arbre spirituel de l'homme: la racine de son origine et les fruits de ses oeuvres

L'image de la racine apparaît également à un niveau plus figuré comme simple métaphore, pour dire une origine. Ainsi, si Joseph exprime le souhait d'enraciner son amour dans ses frères (*ῥιζώσω τὸν πόθον μου*, H.I, h.5, str.34, l.1), c'est certes afin de les amener peut-être à enfin l'aimer en retour, mais aussi très simplement pour signifier que cet amour sera désormais à l'origine de leur survie : c'est seulement parce qu'il aime ses frères et n'a pas de rancune envers eux, que Joseph veut bien les faire profiter des avantages de sa nouvelle position et les sauver de la famine; cet amour sera la nouvelle racine de leur vie, tout comme le poète chante parfois le Christ comme "racine des biens" (*τὴν ῥίζαν τῶν ἀγαθῶν*, H.II, h.20, str.1, l.2), non pas dans la perspective de l'incorporation vitale du chrétien en Christ, comme la greffe d'un sarment sur un cep de vigne qui lui permet de produire des bonnes oeuvres, mais pour insister sur l'origine du don du Salut et la joie qu'il procure encore aujourd'hui : "racine" est donc simplement pris ici comme une métaphore pour décrire une origine vitale, une personne dont l'action et l'influence demeurent actuelles.

De même, c'est vraisemblablement Dieu que Romanos désigne par l'expression "racine de la pourpre"[587] (*τῆς πορφυρίδος ἡ ῥίζα*, H.I, h.5, str.15, l.8), emblème de l'autorité impériale que seul Dieu confère pour un esprit byzantin.

En tant qu'elle représente la bonne vigne fertile portant le fruit attendu par Dieu et profitable pour l'humanité, Marie se révèle aussi comme la figure exemplaire du juste, de chaque fidèle individuellement appelé à produire des bonnes oeuvres par la foi. Comme le plan physique et le plan spirituel sont souvent mis en relation de correspondance dans la culture syriaque, suivant l'idée que l'état du corps reflète d'une certaine manière l'état de l'âme, ici, les fruits

[587] Grosdidier de Matons traduit par "source de la pourpre" pour employer une métaphore peut-être plus habituelle à un esprit moderne; nous sommes restés plus proches du texte de Romanos, tout en adhérant à l'interprétation du traducteur, qui souligne que l'expression désigne certainement Dieu et non point Pharaon (Cf.*Hymnes I*, n.3, p.219)

spirituels de la foi, la bonne conduite et les bonnes oeuvres, sont évoqués selon les mêmes lignes symboliques que le fruit physique du corps féminin, l'enfant.

En effet, dans la ligne de la parole évangélique selon laquelle on reconnaît l'arbre à ses fruits[588], le chrétien est fréquemment exhorté à produire les fruits de justice que sont les bonnes oeuvres, à l'exemple de Noé, qui, contrairement à Adam qui a mangé le fruit défendu, est célébré pour son "fruit de pénitence" (H.I, h.2, str.17, l.10-12) :

> "non comme jadis Adam, il n'avait pas mangé d'un arbre qui lui donnât la mort, mais il avait produit un fruit de pénitence en disant : Sauve tous les hommes..."[589]
> *οὐχ ὥσπερ πρώην Ἀδάμ. οὐ γὰρ ἔφαγε φυτοῦ θανατοῦντος αὐτόν / ἀλλ' ἐβλάστησε καρπὸν μετανοίας βοῶν : / Ῥῦσαι πάντας…*

On retrouve le même verbe *ἐβλάστησε* que nous avions remarqué comme décrivant le développement du Christ à partir de Marie (H.II, h.11, str.1,l.1-4), comme fruit concret issu de sa bonne disposition, de la fleur de sa virginité; ici, il s'agit bien uniquement d'un fruit spirituel : Noé produit un fruit de pénitence par sa relation à Dieu, son attitude intérieure lui fait gagner le Salut, contrairement à Adam qui ne gagne que la mort dans une attitude opposée.

Ces appels à manifester sa foi et son appartenance au Christ en pratiquant les bonnes oeuvres se font particulièrement pressants dans les hymnes autour du thème du Jugement Dernier, comme lorsque Romanos fustige l'endurcissement des hommes manifesté par leur paresse à la vraie conversion et à la prière (H.V, h.51, str.10):

> "Nous tous qui avons fui le Pharaon spirituel[590] et son dur esclavage, haïssons-les donc jusqu'au bout; car nous sommes devenus l'Israël de Dieu. Ne retournons pas en

---

[588] Mt.7, 15-20 et //

[589] Autant l'expression "fruit de pénitence" que l'association avec Adam rappellent étrangement un épisode de la *Vie grecque d'Adam et Eve*, où Seth veut procurer à son père Adam un fruit du Paradis afin de soulager sa souffrance, fruit qu'il veut recevoir de Dieu en accomplissant certaines pratiques caractéristiques de la pénitence, telles que les pleurs et les ordures sur la tête : "Tu t'es souvenu, père, du Paradis et de ce que tu y mangeais, et cela t'a affligé, n'est-ce pas ? S'il en est ainsi, révèle-le-moi : j'irai te chercher un fruit du Paradis. Je mettrai de l'ordure sur ma tête, je pleurerai et j'implorerai; le Seigneur m'écoutera et enverra son ange, et je te rapporterai de quoi mettre fin à ta souffrance" (*Μὴ ἐμνήσθης, πάτερ, τοῦ παραδείσου ἐξ ὧν ἤσθιες καὶ ἐλυπήθης; Ἐὰν οὕτως ἐστίν, ἀνάγγειλόν μοι καὶ ἐγὼ πορεύσομαι καὶ ἐνέγκω σοι καρπὸν ἀπὸ τοῦ παραδείσου. Ἐπιθήσω γὰρ κόπρον ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου καὶ κλαύσομαι καὶ προσεύξομαι. καὶ εἰσακούσεταί μου κύριος καὶ ἀ-οστελεῖ τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέγκω σοι ἵνα καταπαύσῃ ὁ πόνος ἀπὸ σοῦ*; §6, *La vie grecque d'Adam et Eve*, Bertrand (D.A.), (Recherches Intertestamentaires, vol.1), Maisonneuve, Paris, 1987, p.73)

[590] Le "Pharaon spirituel" fait référence à Satan, selon une typologie qui se retrouve chez Ephrem, qui affirme explicitement : "un type double se dessine à travers Pharaon, qui est exemple pour la mort ainsi que pour Satan" (Ephrem de Nisibe, *3ème Hymne sur les Azymes*, str.16; Rance(D.), *La Harpe de l'Esprit. Florilège de poèmes de Saint Ephrem*, dans Brock (S.), *L'oeil de Lumière. La Vision Spirituelle de Saint Ephrem*, Spiritualité Orientale n°50 , Abbaye de Bellefontaine, 1991, p.250).
Cette lecture typologique remonte en fait à Origène, et Hugo Rahner la comprend comme issue de *Ezéchiel* 29,3 et 32,2, où l'Eternel parle du Pharaon comme du "grand dragon tapi au milieu de ses Nils" ou du "dragon dans les mers", établissant ainsi une parenté avec l'imagerie de Satan (Rahner (H.), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, "Antenna Crucis", p.294ss). Elle est également

Egypte; je veux dire, non dans le pays où est venu le Christ, mais dans celui qui n'a pas cru en Moïse. Un coeur dur et rebelle, voilà ce que nous entendons par l'Egypte; un coeur qui s'effraie quand le malheur l'assaille, mais revient à sa rudesse quand il s'est éloigné : c'est celui-là que nous avons par nature. Et que nous l'ayons, nous le prouvons par nos fruits, car c'est seulement dans les épreuves que nous crions : Ouvre!"

Ὅσοι οὖν τὸν νοητὸν Φαραὼ καὶ τὴν πικρὰν αὐτοῦ δουλείαν / ἐφύγομεν, εἰς τέλος μισήσωμεν. / ἐγεννήθημεν νῦν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ, / μὴ ὑποστρέψωμεν εἰς τὴν Αἴγυμτον. / οὐκ εἰς χώραν, φημί, ἥνπερ ἦλθε Χριστός, / ἀλλ' εἰς τὴν τῷ Μωσεῖ μὴ πιστεύσασαν. / καρδίαν γὰρ σκληρὰν καὶ ἀπειθῆ νοοῦμεν Αἴγυπτον, / καρδίαν πτοουμένην ἐπελθούσης τῆς θλίψεως, / ἀπελθούσης δὲ αὐτῆς τραχυνομένην, / ἥνπερ ἐσχήκαμεν, καὶ ὅτι ἔχομεν δηλοῦμεν / ἀπὸ τῶν καρπῶν ἡμῶν. ἐν ταῖς ἀνάγκαις γὰρ μόνον βοῶμεν : / Ἄνοιξον.

Ou bien il évoque les plaintes des damnés, dont le repentir trop tardif est maintenant vain (H.V, h.50, str.22, l.8-10) :

"Et ils feront voir un vain repentir en criant : Que n'avons-nous dans le monde fait voir le fruit du repentir ! Nous aurions trouvé miséricorde et grâce et pardon, ô juge très équitable!"

καὶ μετάνοιαν ματαίαν ἐπιδείξονται βοῶντες : / Εἴθε ἐν τῷ κόσμῳ τὸν τῆς μετανοίας καρπὸν ἐπεδειξάμεθα, / καὶ εὕραμεν ἔλεος καὶ χάριν καὶ ἄφεσιν, / κριτὰ δικαιότατε.

La menace pesant sur le figuier stérile de la parabole lucanienne[591] et la malédiction du figuier par Jésus[592] viennent également s'ajuster à cette thématique (H.V, h.51, str.6) :

"Quelle douleur provoquera la sonnerie pour ceux qui auront été négligents et pour tous les pécheurs, dont je suis moi-même le premier ! Elle nous déracinera, comme jadis le figuier qui n'avait pas donné son fruit; et, retranchés comme par un coup de hache, nous deviendrons la pâture de la géhenne, ainsi que Jésus l'a dit, le seigneur et maître de nos âmes. Mon âme, retrouvons la jeunesse et donnons une bonne récolte, étant la semence d'un bon semeur, afin que, lorsqu'il viendra rassembler dans ses greniers les beaux fruits qu'il aura, nous ne restions pas dehors en criant : Ouvre!"

Πόσην ὀδύνην ποιεῖ ἡ φωνὴ τοῖς ῥαθυμήσασι καὶ πᾶσιν / ἁμαρτωλοῖς, ὧν πρῶτος ἐγὼ εἰμι. / ἐκριζοῖ γὰρ ἡμᾶς ὡς ποτὲ τὴν συκῆν / ἥτις οὐ δέδωκε τὸν καρπὸν αὐτῆς. / καὶ γεέννης νομὴ ὡς ἀξίνης τομῇ / ἀποτεμνόμενοι γενήσομεθα, / ὅν τρόπον Ἰησοῦς ὁ τῶν ψυχῶν κληροῦχος ἔφησε. / Ψυχή μου, νεωθῶμεν καὶ ποιῆσωμεν γέννημα / ἀγαθὸν ὡς ἀγαθοῦ σπορέως σπέρμα, / ἵν' ὅταν ἔρχηται συναγαγεῖν εἰς ἀποθήκας / τοὺς καλοὺς καρποὺς αὐτοῦ, μὴ ἀπομείνωμεν ἔξω βοῶντες : / *Ἄνοιξον*

Ici, Romanos rapproche l'ensemble des images agricoles des évangiles dans la même perspective de l'appel à la repentance, ce qui favorise un glissement par métonymie des fruits

---

reprise en Occident, notamment chez Jérôme (cf. Bauer (J.), "Verus Pharao", *Cahiers de Biblia Patristica*, 2, Strasbourg (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques), 1989, p.247-253). Chez Jean-Chrysostome, notamment, cette référence appartient aux figures typologiques du baptême, qui noie dans ses eaux Satan et ses démons comme la Mer Rouge a libéré Israël de Pharaon et de ses troupes (cf. Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.399-400).

[591] Luc 13, 6-9

[592] Matth.21, 18-19

comme représentant les bonnes oeuvres, aux fruits comme représentant les fidèles sauvés eux-mêmes.

D'arbre dont Dieu attend des fruits de justice par son incorporation dans la vigne du Seigneur, le fidèle passe ainsi parfois par métonymie au statut lui-même de fruit sauvé, recueilli par la miséricorde de Dieu.

Dans l'hymne sur le tremblement de terre, Romanos semble étendre à l'humanité toute entière la symbolique de l'Eglise comme plantation de Dieu, l'Eglise étant en cela héritière de la symbolique prophétique consacrée au peuple d'Israël. Il s'agit certainement ici pour le poète de suggérer que le séisme est une catastrophe universelle qui a touché autant les chrétiens que les autres[593], et que tous sont donc appelés à se repentir pour regagner la miséricorde divine. Ainsi le poète s'étonne-t-il (H.V, h.54, str.8, l.3-5) :

> "La plante première, qu'il a plantée dès l'abord si belle, la plante de l'humanité, comment s'est-elle trouvée sans fruit et bonne à déraciner ?"
> *τὸ φυτὸν τὸ πρῶτον, ὅ ἐφύτευσεν εὐθὺς / καλὸν τῆς ἀνθρωπότητος, / πῶς ἄκαρπον εὑρέθη καὶ ἄξιον τοῦ ἐκριζωθῆναι* ;

On remarquera toutefois que le poète emploie ici le terme très général de "plante" (*φυτὸν*), sans la caractériser comme vigne ou comme arbre, comme pour englober l'humanité toute entière, autant la vigne de Dieu que toutes les herbes humaines.

Cette brève allusion introduit dans l'esprit de l'auditeur des réminiscences de Paul, lorsque celui-ci écrit aux Corinthiens (I *Co.* 3, 6-9) :

> "J'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître. Ainsi, ce n'est pas celui qui plante qui est quelque chose, ni celui qui arrose, mais Dieu qui fait croître. Celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un, et chacun recevra sa propre récompense selon son propre labeur. Car nous sommes ouvriers avec Dieu. Vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu."

C'est sur ces mêmes images que Romanos développe la strophe suivante de ce même hymne (H.V, h.54, str.9), esquissant par cette seule ligne symbolique toute l'histoire du Salut[594] :

> "L'inerte race des hommes prend dans la racine du premier créé l'origine du péché qu'elle commet contre Dieu. Mais le Miséricordieux cultive avec amour par des irrigations les âmes stériles, parfois par des avertissements, mais d'autres fois, il a menacé pour éduquer. En outre, il s'est servi des prophètes comme planteurs de lois. Aussi, par la vertu de la culture, a-t-il fait pousser pour notre race un bel arbre qui a surgi d'un sein virginal, procurant à tous la vie éternelle."

---

[593] Il ne faut pas non plus perdre de vue qu'un Empire a toujours tendance à se considérer comme universel, si bien que l'idéologie de l'Empire chrétien de Justinien, lieutenant du Christ sur terre, prône sans doute que l'Eglise est coextensive à l'humanité.

[594] A noter que le poète décrit la mission des apôtres selon les mêmes images, l'inscrivant ainsi en continuité avec l'action même de Dieu (Cf. H.V, h.47, str.5, l.2-3; str.8; str.14, l.2-3; str.20, l.2-3). Cf. aussi notre partie sur le "réseau symbolique du Printemps", note 39, p.15.

> Ναρκοῦν λαμβάνει τὴν ἀρχὴν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἐκ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου / ῥίζης τοῦ ἁμαρτάνειν ἐξ ἐναντίας τῷ Θεῷ. / ἀλλ' ὁ ἐλεήμων φιλανθρώπως γεωργεῖ / ἀρδείαις τοὺς χερσεύοντας, / ποτὲ μὲν νουθεσίαις, ἠπείλει δὲ ἄλλοτε παιδεύων. / πρὸς δὲ τούτοις καὶ προφήταις ἐχρήσατο νόμων ταῖς φυτείαις. / ὅθεν τῇ ἀρετῇ τῆς γεωργίας / ἐξεβλάστησε καλὸν δένδρον τῷ γένει / ἐκ παρθενικῆς νηδύος ἐξανατέλλον, / πᾶσι παρέχον ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Pour le poète, Dieu est à la fois celui qui plante, celui qui arrose, et celui qui fait croître, mais tout ceci en étroite collaboration avec quelques hommes, avec les prophètes "planteurs de lois", avec la Vierge, qui ouvre son sein à son action divine. Plus que tous les hommes, le Christ est l'arbre planté avec amour par Dieu au milieu du jardin de la Vierge, pour nourrir tous les hommes de la vie éternelle, par opposition à l'arbre de la Chute qui leur a donné un fruit de mort.

Pour produire du fruit, un arbre doit recevoir la nourriture apportée par ses racines; quelle sera donc la racine du chrétien ? La foi en Christ, ou par métonymie, le Christ lui-même, voire la Croix, point central de l'économie de Salut. Ainsi, le Christ n'est-il pas seulement le fruit de Marie, mais il est lui-même la racine qui porte le chrétien, l'arbre de la vigne, dans la lignée de la parabole du cep et des sarments en Jn.15, 1-7, parabole exprimant l'incorporation spirituelle du chrétien au Christ, ainsi que Romanos l'explique lui-même aux "saints moines et ascètes" (H.V, h.53, str.24) :

> "Celui qui a dit : Je suis la vigne, et vous, vous êtes mes sarments, a dit cela pour nous expliquer le lien qui l'unit à nous. Travaillons donc dans la pensée de devenir tels, par notre effort, qu'il soit en nous et nous en lui, car il désire et se réjouit de nous entendre dire : Alléluia"
> Ὁ εἰπών : Ἐγὼ πέλω ἡ ἄμπελος καὶ ὑμεῖς μου ὑπάρχετε κλήματα / ἑρμηνεύων ἡμῖν τὴν συνάφειαν τὴν αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς τοῦτο ἔφρασε. / διὸ ἐν τούτῳ ἐργασώμεθα ἵνα οὕτω γενώμεθα μετὰ κόπου / ὡς αὐτὸς ἐν ἡμῖν καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ, / ὅτι θέλει καὶ χαίρει ἀκούειν ἡμῶν : Ἀλληλούια.

Aussi le bon larron célèbre-t-il la Croix, coeur de la foi qui lui apporte le salut, et signe lui assurant son entrée au Paradis, comme "la bonne racine de [sa] vie ressuscitée" (*σὺ ῥίζα καλὴ τῆς ἀναστάσης μου ζωῆς*, H.IV, h.39, str.6, l.7), le fondement nouveau de la vie transfigurée qui désormais l'irrigue[595].

Cette métaphore est particulièrement explicite en H.I, h.2, str.20, lorsque Romanos prend à parti son auditoire en ces termes :

[595]En H.IV, h.43, str.12, l.1, c'est le premier mouvement de conversion du larron vers la foi au Crucifié qui est métaphoriquement qualifié de "racines de [son] relèvement parfait" (Ῥιζωθεὶς *πρὸς τελείαν διόρθωσιν*).

"Adam a déchu par l'effet de la transgression, dont Cham également s'est trouvé coupable. Ces choses, l'Ecriture nous les a rapportées à la fois pour nous convaincre et pour nous avertir. Fuyons donc l'erreur, triomphons par la foi de toute la fourberie du Malin, notre ennemi. Enfants de la piscine sans tache, ne nous laissons pas égarer par le péché, comme Judas le fut par la cupidité; ce dernier abandonna la véritable vigne, et ne donna que des épines, et, devenu stérile, se perdit. Soyons donc la vigne du Seigneur des armées, nous qui aimons le Christ, par nos bonnes oeuvres et par cette prière : Sauve tous les hommes de la colère, par ton amour pour nous, rédempteur de l'univers."

Ὑποπίπτει ὁ Ἀδὰμ τῇ παραβάσει, / καὶ ὑπεύθυνος ὁ Χὰμ εὑρέθη ταύτῃ. / ταῦτα δὲ πρὸς ἔλεγχον ἡ γραφὴ ἀνιστόρησεν ἅμα καὶ νουθεσίαν ἡμῶν. / Τὴν πλάνην οὖν φυγόντες, νικήσωμεν τῇ πίστει / πᾶσαν τὴν πανουργίαν τοῦ δολίου ἐχθροῦ. / ὑπάρχοντες τέκνα τῆς ἀμώμου κολυμβήθρας, / μὴ ὑπαχθῶμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ὥσπερ Ἰούδας φιλαργυρίᾳ. / ἐκεῖνος γὰρ κατέλιπεν ἄμπελον τὴν ἀληθινὴν / καὶ ἀκάνθας ἐβλάστησε[596] *καὶ χερσωθεὶς ἀπώλετο. / Ἐσώμεθα οὖν ἄμπελος τοῦ Κυρίου σαβαώθ, οἱ ποθοῦντες Χριστόν, / ἔργα ἔχοντες καλὰ καὶ βοῶντες αὐτῷ : / Ῥῦσαι πάντας τῆς ὀργῆς στοργῇ σου τῇ προς ἡμᾶς, / λυτρωτὰ τοῦ παντός.*

Contrairement à Noé, figure éminemment exemplaire pour tous les baptisés, ces "enfants de la piscine sans tache", Judas représente le mauvais croyant, qui se désolidarise de la vigne du Christ[597], comme le mauvais croyant se sépare de l'Eglise et renie son baptême.

Le traître Judas s'est à la fois lui-même retranché de la première Eglise du groupe des apôtres[598] et a renié son attachement au Christ, se coupant ainsi de la source de la vie et de la

[596] Toujours le même verbe qui relie le fruit à la fleur, dans son opposition ici aux épines du péché.

[597] Le symbolisme christologique (le Christ comme le cep de vigne de *Jean* 15) rejoint ici le symbolisme ecclésiologique (la vigne comme la plantation de Dieu, le Peuple choisi), confusion qui est à la fois favorisée par la conception de l'Eglise comme corps du Christ, et par un aspect propre à la langue syriaque, qui désigne d'un même terme à la fois la vigne comme vignoble, d'où l'Eglise de Dieu dans laquelle sont plantés les chrétiens, et la vigne comme cep unique, c'est-à-dire Christ (Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, (edition révisée : 1975Gorgias Press, 2004); ch. 3, "The Vineyard, the Grape and the Tree of Life", p.95-130).

[598] C'est peut-être ici le seul endroit où l'on pourrait également rapprocher Romanos du fameux texte de Paul aux Romains, dans lequel il compare l'Eglise des païens à un olivier sauvage greffé par Dieu sur la racine du peuple d'Israël qu'Il n'a pas totalement rejeté (*Rom.11, 13-24)* :

"Je vous le dis à vous, païens : en tant qu'apôtre des païens, moi je glorifie mon ministère, afin, s'il est possible, de provoquer la jalousie parmi ceux de ma race et d'en sauver quelques-uns. Car si leur mise à l'écart a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon une vie d'entre les morts? Or, si les prémices sont saintes, la pâte l'est aussi; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi. Mais si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi, olivier sauvage, tu as été greffé à leur place, et si tu as participé à la racine et à la sève de l'olivier, ne te glorifie pas aux dépens des branches. Si tu te glorifies, sache que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte. Tu diras donc : des branches ont été retranchées, afin que moi, je sois greffé. Fort bien; elles ont été retranchées à cause de leur manque de foi, et toi, tu subsistes par la foi. N'aie pas de pensées hautaines, mais de la crainte; car si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, il ne t'épargnera pas non plus. Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : sévérité envers ceux qui sont tombés, et bonté de Dieu envers toi, si tu demeures dans cette bonté; autrement, toi aussi tu seras retranché. Eux de même, s'ils ne demeurent pas dans l'incrédulité, ils seront greffés; car Dieu est puissant pour les greffer de nouveau. Si toi, tu as été coupé de l'olivier naturellement sauvage et, contrairement à ta nature, greffé sur l'olivier franc, à plus forte raison eux seront-ils greffés selon leur nature sur leur propre olivier".

Judas, qui a manqué de foi en Christ au point de le livrer à ses ennemis, s'est bien retranché lui-même de l'arbre des élus de Dieu, arbre du peuple d'Israël sur lequel vient se greffer l'Eglise. Cependant, si l'image de l'arbre est très présente à l'esprit de Romanos dans ce symbolisme ecclésial, il est manifeste que le poète n'a guère traité le sujet du rejet du peuple juif par Dieu, même s'il place résolument les Juifs, qu'il considère comme déicides, du

possibilité de produire de bons fruits spirituels. Dès lors, il n'a pu produire que des oeuvres de mort qui sont comme des épines sèches : la livraison du Christ à ses ennemis, puis sa propre mort par pendaison. On aura remarqué le lien tout tracé avec la symbolique de l'épine, que nous avons étudiée ailleurs; soulignons cependant la perspective légèrement différente qu'elle prend dans ce contexte, puisque les épines désignent ici les oeuvres de Judas et non Judas lui-même, si bien que ce dernier ne peut ici être considéré lui-même comme épine que via un glissement par métonymie.

On aboutit ainsi chez Romanos à une polyphonie symbolique autour de la vigne, qui est considérée tantôt au sens collectif comme image de l'ensemble des croyants, l'Eglise, elle-même parfois figurée par le personnage individuel de Marie; tantôt au sens individuel comme image du Christ dans lequel est intimement incorporé chacun de ses fidèles par le baptême, et auxquels il donne la vie et la force de produire du fruit. Ces lignes collective et individuelle sont le plus souvent confondues.

1.4. L'arbre de l'Eglise issu du Christ

Si l'Eglise en croissance est parfois décrite comme un arbre unique, une vigne qui étend ses branches sur toute la terre[599], c'est qu'elle est formée de tous les sarments issus du cep du Christ, et porte au monde le message essentiel de la Croix. Ainsi, l'Eglise est comme l'arbre vivant directement issu du bois de la Croix, ainsi que le suggère peut-être l'évocation de "la rumeur de paroles" (*κτύπος ῥημάτων*) sortie du "feuillage de la Croix" (*φύλλων τοῦ σταυροῦ*, H.IV, h.38, str.14, l.5), qui pourrait faire allusion à la prédication par l'Eglise du message de la Croix du Christ.

En effet, c'est bien un message de Salut que semble diffuser la voix venue de la Croix, ainsi que le rapporte le diable, comprenant pour sa douleur qu'il s'est cependant lui-même exclu de la grâce promise (H.IV, h.38, str.14) :

> "Attends, misérable Enfer, dit le démon en gémissant, tais-toi, prend patience, mets la main sur la bouche, car j'entends une voix qui annonce la joie. Un bruit est venu jusqu'à moi, heureux messager, une rumeur de paroles : on dirait le feuillage de la croix. Le Christ a jeté ce cri comme il allait mourir : Père, pardonne-leur ! Mais il m'a

côté de Satan. Avec l'olivier, qui apparaît relativement peu chez Romanos, nous touchons au symbolisme de l'élection, dont le signe est l'huile d'onction, à laquelle le poète le relie étroitement au point de les confondre dans un même symbolisme, essentiellement baptismal : l'huile, liée à la corne, sert à oindre les élus de Dieu et à signer les baptisés, mais aussi, par sa relation avec le *myron* du rite pénitentiel, à (ré)intégrer dans la communion de ceux qui Lui appartiennent. Nous étudierons plus loin cet ensemble qui s'écarte du symbolisme de l'arbre qui nous intéresse ici.

[599] Cf. par ex., H.IV, h.33, str.9, l.1-3.

consterné en ajoutant : Car ils ne savent pas ce qu'ils font, les impies. Nous autres, nous savons que le supplicié est le Seigneur de gloire, et qu'il veut ramener Adam au Paradis".

Μεῖνον, Ἅιδη, ἄθλιε, στενάζων ἔφη ὁ δαίμων. / Σίγησον, καρτέρησον, ἐπίθες στόματι χεῖραν. / φωνῆς γὰρ ἀκούω χαρὰν μηνυούσης. / ἦχός μοι ἦλθεν ἀγαθάγγελος, / κτύπος ῥημάτων ὥσπερ φύλλων τοῦ σταυροῦ. / Χριστὸς γὰρ, ὡς μέλλων νεκροῦσθαι, ἐβόα τὸ Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς. / ἀλλ' ἔθλιψέ με τὸ μετέπειτα εἰπὼν / ὅτι Οὐκ οἴδασι τί ποιοῦσιν οἱ ἄνομοι. / Ἡμεῖς δὲ οἴδαμεν ὅτι κύριος / δόξης ἐστὶν ὁ παθὼν καὶ ὅτι βούλεται / τὸν Ἀδὰμ εἰσενέγκαι πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.

Grosdidier de Matons s'interroge longuement sur la signification symbolique de ce feuillage qui parle, et rapproche le passage d'une strophe du *Thrène d'Adam* proposée par Pitra, où le premier homme "demande aux feuillages du paradis d'implorer Dieu pour lui"[600]. Il nous semble bien plutôt que la source de Romanos soit encore tout à fait biblique, et que ce symbolisme se développe à partir de l'assimilation de la Croix à l'Arbre de Vie de la Genèse, dont le feuillage prend également sens lorsqu'il réapparaît en *Apocalypse* 22, 2 :

"Au milieu de la place de la cité (la Jérusalem céleste) et des deux bras du fleuve, est un arbre de vie (*ξύλον ζωῆς*) produisant douze récoltes. Chaque mois il donne son fruit, et les feuilles de l'arbre sont pour la guérison des nations (*καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν*)"[601].

Au sens spirituel, "la guérison des nations" concerne bien la grâce qui leur est annoncée en Christ; il n'y a donc qu'un pas pour faire de ces feuilles une autre image des apôtres, qui à partir de la Croix diffusent le message de l'Evangile pour "la guérison des nations" sous l'inspiration de l'Esprit Saint, tout comme un feuillage bruisse et semble murmurer sous le souffle du vent[602].

---

[600] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* IV, note.1, p.304-304

[601] Ce motif est directement inspiré de la prophétie d'*Ezéchiel* 47, 12, qui parle aussi d'un arbre sous le terme de *ξύλον* selon la traduction de la Septante. Romanos demeure donc parfaitement fidèle aux échos de la Septante.

[602] De même chez Ephrem, le témoignage de la foi est comparée au bruissement d'un feuillage :
"Meine Zunge möge nicht verschweigen noch verbergen meinen Glauben. Von meinen Lippen steige er auf zu dir als Opfer. Siehe von Zweigen, die sprechen und schweigen können, hat ihn meine Zunge gepflückt" (Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Foi*, XIII, 10; Beck (E.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.155, Scriptores Syri, tome.74, Louvain, 1955, p. 45). Cette ligne symbolique assimilant l'Eglise à la vigne issue du Christ apparaît plus nettement encore dans un passage déjà cité, où l'idée de la mission évangélique de l'Eglise des apôtres est parfaitement explicite, en H.V, h.47, str.3 :
"Riche d'une telle luxuriance de vertueux, cette troupe des apôtres embauma toute la terre, sarments de la Vigne, le Christ, plantation du bon jardinier d'en haut; pêcheurs avant le Christ, et après le Christ pêcheurs, qui vivaient dans la salure et maintenant profèrent un suave langage, qui auparavant attrapaient des poissons et maintenant poursuivent des mortels, comme l'a dit celui qui seul connaît le fond des coeurs".
Ὕλη τοσαύτη τῶν ἐναρέτων / ὁ κατάλογος οὗτος τῶν ἀποστόλων κομῶν / πᾶσαν τὴν γῆν εὐωδίασε, / τὰ κλήματα Χριστοῦ τῆς ἀμπέλου, / τὸ γεώργιον τοῦ ἄνω καλλιέργου, / οἱ πρὸ Χριστοῦ ἁλιεῖς καὶ μετὰ τὸν Χριστὸν ἁλιεῖς, / οἱ ἅλμῃ συνομιλοῦντες καὶ γλυκὺ ῥῆμα νῦν ἐρευγόμενοι, / οἱ πρὶν ἰχθύας ἀγρεύοντες καὶ βροτοὺς νῦν θηροῦντες, ὡς ἔφησεν / ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.
Propager le parfum du Christ, c'est pour les apôtres autant témoigner par leur propre justice, que diffuser le message du Christ sur lequel ils sont fondés, et signer les fidèles en son Nom avec le *myron* parfumé lors du baptême. C'est ainsi qu'ils sauvent le monde et étendent la vigne de l'Eglise issue du Christ. On remarquera

Il est possible toutefois que ce feuillage soit à comprendre aussi comme un élément de symbolique baptismale[603]. C'est du moins l'interprétation à laquelle la comparaison avec Ephrem nous convie. En effet, Tanios Bou Mansour considère que le docteur syrien interprète l'idée du baptême comme revêtement de la Croix, en tant que le sacrement fait revêtir au fidèle les feuilles de l'Arbre de Vie qu'est la Croix[604]. Ce feuillage vient symboliquement remplacer les feuilles de figuier[605] cousues par Adam et Eve pour se couvrir après la Chute. De même, lorsqu'Ephrem présente les feuilles de l'olivier comme symboles de la résurrection, cet élément se comprend encore en lien précisément avec le baptême, dans la mesure où l'Arbre de Vie, assimilé à la Croix, est considéré comme étant un olivier dans la tradition syriaque; ainsi, les tuniques blanches que les nouveaux baptisés reçoivent après leur participation à la Croix du Christ par le bain baptismal, sont comme les feuilles pures de l'olivier-Arbre de Vie, dont l'huile aussi est signe de la miséricorde[606] accordée par Dieu dans le baptême. Outre la référence typologique implicite à Noé recevant le signe de la branche d'olivier après le Déluge, on peut clairement y lire aussi un symbole antithétique des tuniques de feuilles de figuier d'Adam et Eve, signes de la Chute et symboles du péché. Cette strophe

---

d'ailleurs que le nom du Christ est directement apposé à la vigne (Χριστοῦ τῆς ἀμπέλου), confondant encore plus intimement les symbolismes christologique et ecclésiologique.

[603] Dans un article consacré au symbolisme de la couronne de victoire dans le Judaïsme, Goodenough souligne le lien entre la couronne et l'Arbre de Vie, dans la mesure où cette couronne devient symbole et gage d'immortalité précisément parce qu'elle est comprise comme couronne de feuillage issue de l'Arbre de Vie et portant, pour ainsi dire, la vertu divine de cet Arbre (Goodenough (E.R.), "The Crown of Victory in Judaism", *The Art Bulletin*, 28/3, 1946, p.150). En contexte chrétien, la Croix s'est trouvée assimilée à l'Arbre de Vie, si bien que l'on pourrait rapprocher l'idée juive de la couronne de feuillage donnant l'immortalité par une sorte de participation à l'Arbre de Vie, avec l'idée chrétienne de la participation à la Croix du Christ par le baptême, symbole et gage de notre résurrection. Dans la strophe de Romanos, en outre, le feuillage de la Croix est associé à la prière de pardon universel que le Christ porte à son Père au moment de mourir, pardon qui nous est précisément accordé par le baptême.

[604] Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.369-370.

[605] Il est à cet égard particulièrement intéressant de noter que Jacques de Saroug décrit ces vêtements de feuilles de figuier avec le même motif du bruissement des feuilles sous le vent que Romanos emploie en parlant du feuillage de la Croix : "C'est un habillement fragile qui murmure même avec le vent, lequel, lorsqu'il souffle, l'émiette sur leurs corps. Cette tunique de chiffons, qui était cousue des feuilles d'arbre, lorsque le soleil se levait il les desséchait sur eux" (Jacques de Saroug, *3e homélie sur la Création*, v.669-672; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.64-65).

Cf. aussi, le rapport qu'Ephrem trace entre les pagnes de feuilles de figuier d'Adam et Eve (Gen.3,7) et le malédiction du figuier par Jésus en Mt.21,18ss : "On sait que, lorsqu'Adam pécha et qu'il fut dépouillé de la gloire qui le revêtait, il couvrit sa nudité par des feuilles de figuier. Notre Seigneur vint, et il subit des tourments pour guérir les plaies d'Adam et donner un vêtement de gloire à sa nudité! il dessècha le figuier, afin de manifester qu'il n'était plus besoin de feuilles de figuier pour le vêtement d'Adam, parce qu'Adam était revenu à cette gloire première, où point n'était besoin de feuilles et de vêtements de peaux. Il n'y a donc plus aucune utilité dans le figuier desséché, lui dont les feuilles vertes avaient servi de vêtement à l'ignominie, et de couverture à l'opprobre" (Ephrem, *Commentaire du Diatessaron*, XVI, 10; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.287). Cf. aussi, *infra*, notre partie sur le réseau symbolique du vêtement.

[606] Cf. *infra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'huile.

intéressante est la 13e du *7ème Hymne sur la Virginité*, où les feuilles de l'olivier "peignent le Christ" et le "symbole de la résurrection" :

"De l'olivier branches, feuilles, richesses, peignent le Christ qui donne vie à tous : branches, par les enfants qui l'acclamèrent[607]; richesses, grâce à l'onction de Marie[608]; feuilles, par la colombe qui servit Noé, son type. Au moyen de ses branches, il peint le symbole de la victoire; par sa richesse, celui de sa mort (Jn 12,7); et par ses feuilles, la résurrection : le flot les[609] rendit, et la mort le Christ"[610].

De ce faisceau d'éléments convergents, on peut donc légitimement suggérer que Romanos le Mélode, en parlant d'une "rumeur de paroles" venant du "feuillage de la croix" songe certainement au parallèle symbolique tracée dans la tradition syriaque, mettant en antithèse les feuilles de figuier de la Chute et les tuniques blanches du Salut accordées par le baptême, et symboliquement issues du feuillage de l'Arbre de Vie réactualisé dans la Croix. La "rumeur de paroles" de ce feuillage qui bruisse au vent s'interprèterait dès lors autant comme la promesse du pardon dont le baptême est le signe, que comme appel à devenir soi-même témoin de la Parole sous l'inspiration de l'Esprit.

1.5. Combinaison des divers éléments du symbolisme anthropologique de l'arbre

Le symbolisme anthropologique de l'arbre est certainement le plus complet dans un passage de l'hymne sur les trois enfants dans la fournaise (H.I, h.8, str.21), quand le poète écrit :

> "Les hommes préposés à cet office saisissent les enfants, leur attachent les mains et les pieds et les lâchent dans la fournaise. Celle-ci reçoit leur racine à trois branches et ne la brûle pas, mais la conserve, car elle craint celui qui l'a plantée (Dieu). Et même la flamme, changée en souffle de rosée, venu de Dieu, rafraîchit ainsi les saintes tiges. Et c'était chose étrange à voir : le feu avait oublié sa nature, il était devenu source, arrosant ceux qui qu'il avait reçus au lieu de les consumer[611], et les gardant comme une vigne à la triple récolte, afin qu'elle donnât son fruit."
> *Ἄραντες οὖν τοὺς παῖδας, οἱ ἐπὶ τούτῳ ταχθέντες / δεσμοῦσι χεῖρας καὶ πόδας καὶ χαλῶσιν εἰς τὴν κάμινον. / Δέχεται οὖν ἐκείνη τὴν τρίκλωνον αὐτῶν ῥίζαν / καὶ οὐ φλέγει, ἀλλὰ φυλάττει φοβουμένη τὸν φυτεύσαντα. / ἀλλὰ εἰς πνεῦμα δρόσου ἡ φλὸξ*

[607] Allusion à l' épisode des Rameaux, Mt.21, 16ss.
[608] Allusion à l'épisode de l'onction à Béthanie, Jn 12,3.
[609] Ce pronom désigne sans doute les baptisés, dont le salut accordé par le baptême est comparé au salut de Noé hors des flots du Déluge; par le baptême au nom du Christ, les baptisés sont sauvés du Déluge de feu du Jugement Dernier. Cette typologie courante est également développée par Romanos dans son hymne 2 sur Noé.
[610] Rance (D.), *La Harpe de l'Esprit; Florilège de poèmes de Saint Ephrem*, dans Brock (S.), *L'Oeil de Lumière. La vision spirituelle de Saint Ephrem*, Spiritualité Orientale n°50, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p.274.
[611] Romanos s'accorde ici avec Jacques de Saroug, qui écrit dans son hymne sur le 4e jour de l'*Hexaméron* : "Si un élément possède une certaine propriété, c'est que son Maître la lui a donnée. Le feu ne peut brûler que si Dieu le veut. Quand, sur l'ordre du Seigneur, il souffla la rosée sur les adolescents que les Chaldéens avaient jetés dans la fournaise, il n'encourut aucun blâme, pas plus qu'il ne fut loué, sur la montagne du Carmel, par les spectateurs, quand il absorba l'eau qui était dans le fossé" (64:1-66:10; Cf. Jansma (T.), "L'Hexameron de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, vol.IV, fasc.1, p.24-25)

μεταβληθεῖσα / θεῖον οὕτω διέψυχε τὰ στελέχη τὰ ἅγια. / Καὶ ἦν ἰδεῖν ξένον. τὸ πῦρ γὰρ ἐπελάθετο / τῶν ἰδίων καὶ γέγονε πηγή, / ἀρδεύουσα μᾶλλον ἢ καίουσα οὕς ἔλαβεν / καὶ φρουροῦσα ὥσπερ ἄμπελον τρίφορον, ἵνα δῷ τὸν καρπὸν αὐτῆς.

Les enfants sont présentés comme une vigne fidèle et fertile, issue d'une même racine plantée par Dieu. Quelle peut-être donc cette "racine à trois branches" (*τὴν τρίκλωνον αὐτῶν ῥίζαν*)? Elle fait certainement référence à la foi trinitaire en laquelle sont fondés les trois enfants. En effet, même si l'épisode se situe bien avant l'Incarnation, le poète n'hésite devant aucun anachronisme[612], et la foi en Dieu ne peut être pour lui que trinitaire.

Cette image s'inscrit ainsi dans un mouvement parallèle à celle du "parfum fait de trois essences" (*ἡ τρίμυρος εὐωδία*, H.I, h.8, str.3, l.2), et représente deux éléments conjoints. En effet, le "parfum fait de trois essences" représente à la fois l'unité de la prière de ces trois enfant, unis par une même foi dans la diversité de leurs voix, mais aussi le parfum unique *myron* baptismal par lequel ils ont été oints des trois noms divins. De même, la "racine à trois branches" représente les trois enfants eux-mêmes, trois branches unies dans la même foi unique comme en une même racine, mais aussi leur foi trinitaire, racine aux trois hypostases divines de laquelle le fidèle tire désormais toute sa vie et son essence même.

Par ailleurs, les trois enfants sont aussi décrits comme des "tiges" ou des "troncs" (*τὰ στελέχη τὰ ἅγια*), image de verticalité qui évoque la stabilité et la rectitude de ces justes, et rejoint les connotations des images de la colonne et de la tour :

> "Les enfants comparurent donc devant le fourbe, comme une tour à trois angles, fermes en leur résolution" (H.I, h.8, str.8, l.1-2)
> *Ἵσταντο οὖν οἱ παῖδες ἐνώπιον τοῦ δολίου / καθάπερ τρίγωνος πύργος, ἐρρωμένοι τῷ φρονήματι.*

Le symbole de l'arbre, qui est très souvent vigne[613], se révèle donc doué d'une grande polysémie, où les images collectives et individuelles se fondent les unes dans les autres : image de la famille humaine prise collectivement, il est aussi image de l'Eglise; image du

[612] Cf. la fin de cet hymne, qui interprète clairement l'ange dans la fournaise comme le Christ en personne.

[613] Dans la tradition syriaque, l'Arbre de Vie est davantage identifié à un olivier qu'à une vigne (cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.124-125), ce que l'on peut interpréter comme témoignage de la grande importance des onctions dans le rituel (cf. Murray (R.), *op.cit.*, p.115-117). Le Christ, fruit de la Croix-Arbre de Vie (cf. *infra*) peut cependant être considéré comme une grappe sous son rapport à Marie, vigne fidèle de Dieu qui porte du fruit, ou, pour Aphraate notamment, parce qu'il porte à maturité la promesse de la Vigne, Peuple de Dieu; ainsi le décrit Robert Murray : "There is the Tree of Life, balanced by the Light-giving Olive, Christ; the Grape in the cluster, which firts represents the righteous within the whole mass of mankind, and then becomes the bearer's of God's promise within Israel, down to Christ; Christ is the Grape par excellence" (Murray (R.), *op.cit.*, p.118).

fidèle enraciné dans la foi au Christ et en sa Croix salvatrice, et appelé à porter les fruits des bonnes oeuvres, l'arbre est aussi le Christ lui-même qui soutient le fidèle et vit en lui.

Comme nous l'avons dit précédemment, dans le contexte du symbolisme anthropologique de l'arbre, Romanos évite généralement d'employer directement un terme désignant l'arbre, et préfère suggérer l'image en en évoquant différentes composantes, telles que la racine, les branches ou les fruits. Nous n'avons pu voir que deux occurrences où un terme désignant l'arbre en général, *δένδρον* et *ξύλον*, est rapporté à un homme, ou plutôt à l'Homme par excellence, le Second Adam, c'est-à-dire le Christ : il s'agit des passages déjà évoqués de H.II, h.11, str.7, quand Adam reconnaît le Christ croissant dans le sein de la Vierge comme l'Arbre de Vie du jardin d'Eden, et de H.V, h.54, str.9, où le poète schématise toute l'histoire du Slaut sur la ligne symbolique de la plantation divine et de l'arbre. Dans ces deux occurrences, et particulièrement dans la première, tout porte cependant à considérer cette interprétation comme un glissement symbolique, comme une métonymie du Christ pour la Croix, à laquelle *ξύλον* fait particulièrement référence : d'une part, aucun de ces passages ne développe véritablement un symbolisme anthropologique autour de la constitution humaine du Christ, dont la verticalité de l'arbre est parfois prise comme parallèle; d'autre part, comme il s'agit en H.II, h.11, str.7 de la seule occurrence du terme *ξύλον* dans le contexte de la Nativité, toutes les autres étant concentrées autour de la Passion et de la Croix, il y a fort à penser que la Croix est discrètement évoquée par ce terme, comme étant déjà annoncée et contenue dans l'Incarnation.

Ainsi, il semble bien que Romanos, en accord avec la tradition patristique générale, réserve *ξύλον* pour l'évocation du symbolisme de l'arbre dans sa perspective historique, c'est-à-dire dans l'interprétation typologique qui relie les deux arbres de la Genèse au bois de la Croix.

2. L'arbre de la Croix, de la Genèse au Paradis eschatologique

Un patriarche de l'Eglise orthodoxe syriaque des Etats-Unis a récemment dédié tout un ouvrage au symbolisme de la Croix dans la pensée des premiers Pères syriaques, se fondant essentiellement sur Ephrem[614], Aphraate et Jacques de Saroug[615]. Fidèle à ses sources, il distingue deux grandes périodes, qui lui fournissent la structure de son exposé : la Croix

[614] Pour Ephrem, cf. aussi Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.271-281.
[615] Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004

depuis son identification avec les deux arbres du Paradis jusqu'à l'événement historique du Golgotha, et toutes ses annonces typologiques dans divers éléments de l'Ancien Testament; et la signification de la Croix dans la vie de l'Eglise, et son importance dans l'accès du fidèle au Paradis.

Au long de notre exposé, nous pourrons remarquer combien Romanos demeure fidèle à cette architecture de pensée héritée de la tradition syriaque, et s'il ne développe pas les symboles naturels de la Croix comme peut le faire Ephrem[616], c'est certainement encore par volonté de rester plus rigoureusement biblique.

2.1. La Croix comme bois

Certes, le terme *ξύλον* n'a pas toujours une signification symbolique, et on le trouve aussi pour désigner simplement le bois en tant que matériau de construction de l'arche de Noé (H.I, h.2, str.3, l.1[617]) et comme combustible (H.V, h.51, str.8, l.6); en règle générale, cependant, la présence de ce mot dénote une relation explicite ou implicite avec la Croix, quand il ne vient pas tout bonnement la désigner, comme c'est le plus souvent le cas[618]. En H.IV, h.35, pro., cette relation d'équivalence entre *ξύλον* et *σταυρός* est particulièrement mise en évidence par la présente conjointe des deux termes à proximité l'un de l'autre :

[616] Cf. aussi, Yousif (P.), "Le symbolisme de la croix dans la nature chez Saint Ephrem de Nisibe", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, pp.207-227; et Yousif (P.), "St Ephrem on Symbols in Nature : Faith, the trinity and the Cross (Hymns on Faith, No.18)", *Eastern Churches Review*, 10, 1978, pp.52-60.

[617] On notera l'interrogation de Grosdidier de Matons(Cf. *Hymnes I*, n.2, p.107) à propos de la précision de Romanos, à savoir que Dieu enjoint à Noé de construire en "bois imputrescible" (*ἀσήπτων ξύλων*); or, ce détail n'apparaît pas dans le texte des Septante, si bien que le traducteur suggère qu'il s'agit de l'interprétation du poète par rapport au texte hébreu, qui parle de "bois résineux". Il nous semble plus probable d'évoquer ici encore l'influence de la tradition syriaque : en effet, la *Caverne des Trésors* précise que le bois de l'arche de Noé vient de la montagne proche du Paradis où les patriarches ont vécu jusqu'à lui (Cf. op.cit., ch.14, p.43); de là à conclure que ce bois pourrait posséder des qualités particulières par sa proximité aux domaines divins, et notamment participer à l'incorruptibilité de la nature divine, il n'y a qu'un pas que Romanos a pu aisément franchir.
Maisano suggère pour sa part d'y lire l'influence du récit de la construction de l'Arche d'Alliance, dont la Septante précise en *Exode* 25, 10 qu'elle doit être faite de "bois imputrescible" (*ἐκ ξύλων ἀσήπτων*). Il souligne que Pellegrino repère déjà ce rapprochement chez Jean Chrysostome (*Hom.in Gen 24,3*) et Procope de Gaza (*Cat.in Oct, ad Gen.6,14*). Cf. Romano il Melodo, *Cantici*, a cura di Riccardo Maisano, Tome 1, *Classici Greci*, UTET, Turin, 2002, p.161, n.13; ref. à Pellegrino M., *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, I, 1965, p.108ss.
Nous pouvons également repérer que cette précision joue un rôle symbolique important chez Proclus de Constantinople, qui rapproche le bois de l'Arche de Noé du corps du Christ, Arche de la nouvelle réconciliation des hommes avec Dieu (*Homélie* 7, §3) : "There Noah constructed an ark from wood not liable to decay, but here Christ, the spiritual Noah, prepared the ark of the body from the chaste Mary" (Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.126).

[618] Cf. H.IV, h.35, str.15, l.2 et 8; H.IV, h.36, str.1, l.3; H.IV, h.37, str.20, l.7, str.21, l.6 et str.22, l.7; H.IV, h.43, str.10, l.1, str.17, l.9 et str.33, l.1; H.IV, h.44, str.8, l.7 et str.16bis, l.8

> "Venez tous, chantons celui qui fut crucifié pour nous, car Marie le vit sur le bois (*ἐπὶ ξύλου*) et disait : Même si tu souffres la croix (*σταυρὸν*), tu demeures mon fils et mon Dieu![619]"
> *Τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα δεῦτε πάντες ὑμνήσωμεν. / αὐτὸν γὰρ κατεῖδε Μαρία ἐπὶ ξύλου καὶ ἔλεγεν : / Εἰ καὶ σταυρὸν ὑπομένεις, σὺ ὑπάρχεις / ὁ υἱὸς και Θεός μου.*

On pourrait aussi citer H.IV, h.34, str.1, l.4 et 8, ou encore H.IV, h.36, str.22, l.6-9, où Romanos décrit ainsi le Crucifié :

> "Etendu sur la croix (*ἐπὶ σταυροῦ*), nu, il a dépouillé les adversaires de la vie, faisant d'eux la risée des morts comme des vivants. Il a été descendu du bois (*τοῦ ξύλου*)[620], enveloppé dans un linceul, confié à la tombe, pour l'exultation d'Adam"
> *γυμνὸς ἐπὶ σταυροῦ ταθείς ἀπέδυσε / τῆς ζωῆς τοὺς δυσμενεῖς, νεκροῖς τε καὶ ζῶσι γέλωτα δείξας. / τοῦ ξύλου κατηνέχθη, σινδόνι εἰλήθη, / τάφῳ ἐδόθη ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.*

Dans cette équivalence *ξύλον* - *σταυρός*, comme dans la plupart des lignes de cette symbolique, Romanos se conforme à la tradition patristique générale[621].

Nous commencerons donc par évoquer la reprise par le poète d'une interprétation typologique courante chez les Pères, qui voient dans l'épisode qu'on appelle communément le "sacrifice d'Isaac" la préfiguration du sacrifice de la Croix; le récit de *Gen*.22, 1-19 rapporte notamment comment Dieu a envoyé un bélier à Abraham pour remplacer son fils sur l'autel. Isaac, qui aurait dû mourir par obéissance à Dieu, s'est ainsi vu substitué par un bélier, si bien qu'il s'agit davantage de la "ligature d'Isaac" que d'un véritable sacrifice, ainsi que le dit du reste le terme juif "Aqedah" qui célèbre cette page de l'histoire biblique. Par analogie, les Pères ont tantôt vu en Isaac la figure du Christ, prêt à se sacrifier lui-même par obéissance à Dieu[622]; tantôt, c'est dans la figure du bélier qu'ils ont reconnu le Christ, qui se substitue à l'homme sur l'autel de la

---

[619] Nous nous sommes ici permis de modifier quelque peu la traduction de Grosdidier de Matons pour rester plus proche du Grec.

[620] Nous avons légèrement modifié ici la traduction de Grosdidier de Matons, qui propose "il a été enlevé du gibet" et gomme ainsi le rapport *ξύλον-σταυρὸν*, pour nous rapprocher du texte de Romanos.

[621] Cf. Prieur (J.-M.), *La croix chez les Pères (du IIe au début du IVe siècle)*, (Cahiers de Biblia Patristica 8), Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006

[622] La première attestation de la typologie assimilant le port du bois du sacrifice par Isaac au port de sa Croix par Jésus-Christ se trouve chez Méliton de Sardes, dans son 9ème fragment (cf. Prieur (J.-M.), *La croix chez les Pères (du IIe au début du IVe siècle)*, (Cahiers de Biblia Patristica 8), Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006, p.91); elle sera reprise par Clément d'Alexandrie (cf. Prieur (J.-M.), *op.cit.*, p.145), et Origène (*idem*, p.159) notamment. Elle est bien attestée un peu partout, même si elle ne fait pas partie des catalogues de testimonia (*idem*, p.195). Sur ce motif chez Ephrem et Jacques de Saroug, par exemple, cf. Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.53-54. Cette typologie a encore cours au Moyen-Age, où on la retrouve notamment exprimée sur un vitrail du choeur de la cathédrale de Bourges : tout près d'une représentation du Chemin de Croix, Isaac est représenté avec sn père, marchant vers le lieu de son sacrifice, avec, sur le dos, un fardeau de bois en forme de croix (cf. Benoît (H.), *Les grands vitraux du déambulatoire de Bourges (XIIIème siècle)*, Fac-éditions, Paris, 1995; vitrail K : "La Nouvelle Alliance", figures 4 et 5, commentaire p.25).

justice et sauve l'humanité par son propre sacrifice[623]. On le voit, tout dépend de la perspective dans laquelle est envisagé cet épisode : par rapport à Dieu son Père, Christ est l'Isaac obéissant jusqu'au sacrifice de soi et mystérieusement sauvé de la mort, ressuscité; par rapport à l'humanité, Christ est le bélier qui la sauve en Isaac. On retrouve ces deux lignes typologiques chez Romanos, où elles sont évoquées successivement à la fin de son hymne 3 (H.I, h.3, str.23), lorsque Dieu lui-même les explicite à Abraham :

> "De même que ton Isaac a porté le bois sur ses épaules, de même les épaules de mon fils porteront la croix. La grandeur de ton amour t'a montré même l'avenir. Regarde maintenant le bélier attaché au bois : en regardant par où il est retenu, tu dois comprendre le mystère. C'est par les cornes qu'il est entravé, les cornes signifient les mains de mon fils. Immole-le-moi, et je te garde ton fils, car je donne tout bien et je sauve vos âmes".
> Οὕτως δ'ὡς ἐβάσταξε ξύλα τοῖς ὤμοις ὁ σὸς Ἰσαάκ, / ἐπ' ὤμων φέρει ὁ ἐμὸς υἱὸς τὸν σταυρόν./ ὁ πόθος ὁ πολύς σοι ἔδειξε καὶ τὰ μέλλοντα. / Βλέψον ἄρτι καὶ κριὸν τὸν ἐν ξύλῳ. / πόθεν κρατεῖται βλέπων καταμάνθανε τὸ μυστήριον./ τοῖς κέρασιν τοῦτον τὰ δεσμὰ περιέχει,/ τὰ κέρατα χεῖρας τοῦ υἱοῦ μου σημαίνει. / καὶ σφάξον μοι, καὶ σὸν υἱὸν φυλάττω σοι, / ὁ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

Le bois nécessaire au sacrifice évoqué dès la strophe 17 (H.I, h.3, str.17, l.5) est ainsi assimilé au bois de la Croix, que le Christ comme Isaac portera sur les épaules; à sa suite, et suivant certainement l'appel de *Luc 14,27*, Romanos semble considérer le bon larron invité par le Christ à prendre la croix sur ses épaules (*ἀλλὰ λάβε τὸν σταυρόν μου ἐπὶ τῶν ὤμων*, H.IV, h.39, str.5, l.3-4) pour gagner le Paradis, comme l'exemple concret de l'engagement spirituel dont tout baptisé a reçu la marque sur le front. En effet, c'est déjà le sceau baptismal, "emblème de la grâce" (*ταῦτα λῃστὴς ἐπακούσας ἐπ' ὤμων ἐπεφέρετο, ὡς εἶπεν ὁ πανοικτίρμων, τὸ γνώρισμα τῆς χάριτος*, H.IV, h.39, str.6, l.1-2) que ce port concret de la Croix du Christ par le bon larron symbolise. Celui-ci est alors pris comme exemple moral pour le fidèle[624], comme en H.IV, h.34, str.20, où il est présenté comme un substitut de Pierre qui a renié et abandonné le Christ :

---

[623] Sur ce motif chez Ephrem, par exemple, cf. Karim (C.A.), *op.cit.*, p.50-52

[624] De nombreux indices amènent à penser que la figure du bon larron est considérée de manière éminemment positive chez Romanos, qui se révèle ici encore certainement dépendant d'Ephrem et des traditions syriaques. Chez Ephrem, en effet, le bon larron est envisagé comme le renversement symétrique d'Adam, le pécheur converti par lequel est rouvert l'Eden, qu'Adam, juste devenu pécheur, avait définitivement fermé à l'humanité (Cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, 20, 26; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.361-362; et son commentaire par Murray : Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.246); Ephrem propose également de le voir comme une riposte de Jésus à Satan : comme celui-ci lui a arraché un disciple, Judas, Jésus lui arrache l'un de ses serviteurs, le bon larron (Cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, 20, 24; Leloir (L.), *op.cit.*, p.360). Surtout, en plaçant explicitement le bon larron à la droite du Christ, Ephrem déploie la signification symbolique de la droite et de la gauche (Cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, 20, 23; Leloir (L.), *op.cit.*, p.360; Bou Mansour (T.), *op.cit*., p.307-308), motif adopté par Romanos (H.IV, h.43, str.11), que Grosdidier de Matons (*Hymnes IV*, note 1, p.514-515) rapporte à l'influence de *l'Evangile de Nicodème*, qui s'inspire certainement du tableau matthéen du Jugement

"Le Miséricordieux est vaincu par les larmes de Pierre et lui envoie le pardon. Car lorsqu'il parle au larron, c'est à Pierre qu'il fait allusion, là-bas, sur la croix : Mon cher larron, sois avec moi aujourd'hui, puisque Pierre m'a quitté. Pourtant, à lui comme à toi et à tous ceux qui demandent j'ouvre quand même mon coeur, car j'aime les hommes. En pleurant, larron, tu me dis : Souviens-toi de moi !, et Pierre en larmes crie: Ne m'abandonne pas ! Voilà pourquoi je te parle, ainsi qu'à Pierre et à tous ceux qui crient : Hâte-toi, saint, sauve ton troupeau."
Νικᾶται ὁ εὔσπλαγχνος τοῦ Πέτρου τοῖς δάκρυσι καὶ πέμπει τὴν ἄφεσιν. / τῷ ληστῇ γὰρ ὁμιλήσας ὑπαινίττεται τὸν Πέτρον ἐκεῖ ἐν τῷ σταυρῷ: / Ὦ φίλε ληστά μου, μετ' ἐμοῦ γενοῦ σήμερον, / ἐπειδὴ ὁ Πέτρος ἔλιπέ με. / ὅμως ἐκείνῳ τε καὶ σοὶ καὶ τοῖς ζητοῦσιν / ἀνοίγω τὰ σπλάγχνα, φιλάνθρωπος ὤν. / Δακρύων, ὦ ληστά, Μνήσθητί μου, λέγεις ἐμοί, / καὶ Πέτρος δὲ κλαίων, Μὴ ἀφήσῃς με, κράζει. / δι'αὐτὸ σοὶ κἀκείνῳ λέγω σὺν τοῖς κράζουσι: / Σπεῦσον, σῶσον, ἅγιε, τὴν ποίμνην σου.

2.2. La Croix et l'Arbre

Mais si la Croix est appelé "bois", c'est essentiellement pour l'assimiler à un arbre, souvent désigné par le terme *ξύλον* dans la Septante, et notamment pour situer la Croix en relation intime avec les deux arbres du jardin d'Eden, l'Arbre de vie et l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, arbre par lequel Adam a chuté, en entraînant toute l'humanité avec lui.

Réalisée par le bois, la Chute doit logiquement être abolie par le bois, comme l'explique le Christ au bon larron (H.IV, h.39, str.4, l.5-7) :

"Par le bois la transgression a été proposée à l'ancêtre [Adam], par lui il a été chassé du Paradis comme un criminel, mais il y rentre par le bois de vie".
διὰ ξύλου δὲ ἡ παράβασις εἰσήχθη τῷ προπάτορι / δι' οὗ ὥσπερ ἄνομος παραδείσου ἐκβέβληται, / εἰσέρχεται δὲ πάλιν διὰ ξύλου ζωῆς.

On le voit d'emblée, chez Romanos comme chez les Pères syriaques antérieurs[625], l'Arbre de Vie est souvent confondu avec l'Arbre de la Chute dans leur rapport avec la Croix[626]. L'idée

---

Dernier (Mt.25, 33), où les justes sont à droite et les mauvais à gauche. Cf. encore, pour la figure du bon larron chez Ephrem : Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias Press, 2004, p.64-65; p.85).

[625] Cf. Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.37-46; à noter que cette confusion n'est cependant pas constante, ainsi que le prouve, par exemple, un passage d'Aphraate dans son *23e Exposé* :
"C'est pour cela que cet arbre de vie, gentiment, ne se tient pas éloigné de ceux qui en ont besoin. Pour qu'ils puissent en manger et vivre, alors, il allonge ses rameaux et déverse ses ramilles, il étend ses scions par-dessus la barrière et déverse obligeamment ses fruits à l'extérieur de l'enceinte dont il a été entouré pour être gardé. Les hommes qui, à cause de la connaissance confuse et funeste, avaient d'abord pris de multiples coups, par cette sorte de remède, la malédiction promise leur fut retranchée. Quand l'Adversaire s'en aperçut, il fut soudain confondu en son dessein, ses ruses furent abolies et il se mit en colère contre le fruit et ceux qui le mangent, car ils ont reçu dans leurs corps l'abolition de la malédiction et la vraie sagesse l'a emporté sur la tromperie du Mauvais. Ceux qui mangent du fruit sont gardés comme le grain dans la grappe et, grâce à la bénédiction, toute la grappe est gardée jusqu'à ce que s'accomplisse le temps établi par le Très-Haut. Si la sentence perdure à l'égard du reste de la grappe, c'est qu'ils ne veulent pas se convertir par la force de la bénédiction, en vue de mûrir et de recevoir l'adoucissement de l'amertume qu'ils ont reçue, de devenir participants de la douceur du fruit dont le plant est cultivé par la sagesse du cultivateur, et qui, longtemps, a été privé du secours et de la connaissance du remède donné" (Aphraate le Sage Persan, *Exposé 23*, II, 8; *Les Exposés. Tome II (Exposés XI-XXIII)*, Pierre (M.-J.), *Sources Chrétiennes*, n°359, Cerf, 1989, p.879-880). Le grain de raisin représente ici l'assemblée des justes

qui dirige l'ensemble semble être que la Croix représente le véritable Arbre de Vie, à la participation duquel l'humanité était originellement promise, si elle avait su résister à la tentation de l'Arbre de la Connaissance. La Croix réactualise donc l'Arbre de la Connaissance en annulant les effets de la Chute, et offre la vie éternelle à laquelle l'homme ne pourrait avoir accès que par l'Arbre de Vie. Ainsi, par son action, la Croix s'inscrit à la fois en symbole antithétique de l'Arbre de la Chute, mais identique à l'Arbre de Vie. Pour le dire avec les mots du patriarche Cyril Aphrem Karim :

> "Il y a une typologie de contraste entre la Croix et les deux arbres d'Eden : le fait que la mort nous est venue par la consommation du fruit de l'Arbre de la Connaissance, fait de cet arbre un type de la Croix par laquelle nous avons conquis la mort, et atteint la vie éternelle qui vient uniquement de l'Arbre de la Vie"[627].

Romanos dédie deux hymnes tout particulièrement à la richesse symbolique de la Croix : l'hymne 38, que Grosdidier de Matons identifie comme un *σταυρώσιμον* du Vendredi Saint, dans lequel "la croix est pour ainsi dire l'acteur principal de la défaite infernale [et] est désignée dans chaque strophe par le mot *σταυρός* ou *ξύλον*, ainsi que dans deux des proïmia"[628], tandis que l'intérêt du poète se porte non pas sur la dimension matérielle de la Croix comme relique de la Passion, mais sur son action dans l'histoire à travers les types qui l'ont préfigurée; et l'hymne 39, qui, bien qu'il raconte notamment l'invention par Sainte Hélène des reliques de la Passion et développe des images plus allégoriques que typologiques, fait cependant aussi de la place à cette typologie prédominante qui relie la croix à l'Arbre de Vie, avec cette idée que Adam s'est en quelque sorte trompé d'arbre (H.IV, h.39, str.1-3) :

---

qui ont part à l'eucharistie, et grâce auxquels l'humanité, c'est-à-dire tout l'ensemble de la grappe issue de la vigne du monde, est maintenue en vie par Dieu; Aphraate distingue de manière claire l'Arbre de la Connaissance de la Chute, de l'Arbre de Vie enclos au Paradis, et c'est bien seulement ce dernier qu'il superpose ici à la Croix, semblable aux arbres prophétisés par Ezéchiel, qui donnent généreusement leurs fruits en remède aux nations, comme la Croix permet au Crucifié de s'offrir à tous en remède de vie par l'eucharistie. La lecture attentive des hymnes de Romanos révèle la présence d'idées similaires dans sa pensée, quoique parfois moins évidentes que dans ce passage d'Aphraate.

[626] Cette même confusion chez Ephrem est notamment abordée par Bou Mansour, qui oscille par ailleurs entre interpréter l'Arbre de Vie au paradis comme symbole du Christ ou symbole de la Croix (Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.502-506).

[627] Cf. "There is a typology of contrast between the two [the cross and the two trees], the fact that death came to us by eating from the fruit of the Tree of Knowledge, makes that tree a type of the cross by which we have conquered death and achieved eternal life which come only from the Tree of Life", Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.37; ou encore avec les termes de Jean-Pierre Albert, qui discerne le même motif symbolique dans les légendes médiévales qu'il étudie, et notamment chez Jacques de Voragine : "La croix constitue en quelque sorte une synthèse des deux arbres de l'Eden, puisqu'elle réalise le paradoxe de puiser dans la mort le principe d'une vie nouvelle, la mort du Christ étant la condition du retour à la vie de l'humanité déchue" (Albert (J.-P.), *Odeurs de Sainteté, La mythologie chrétienne des aromates*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1996, p.166).
Cette ambivalence tient aussi certainement à l'ambivalence que l'on observe aussi par rapport à l'idée du mal, figurée dans le fruit de la Chute (H.I, h.1, str.7). Cf. *infra*

[628] Cf Grosdidier de Matons, *Hymnes IV*, p.267-268

"Ce bois triplement bienheureux, don qui nous apportait la vie, le Très-Haut l'avait planté au milieu du paradis, pour qu'en l'approchant Adam trouvât, éternelle, sans mort, la vie. Mais celui-ci ne chercha guère à connaître la vie qui lui était donnée, et il la manqua, et c'est à la mort qu'il mordit. Le larron, au contraire, voyant comme cette plante de l'Eden avait été heureusement transplantée sur le Golgotha, reconnut la vie qui l'habitait et se dit en lui-même: Voilà ce que mon père a jadis perdu dans le paradis.

Car, lorsqu'il fut élevé sur le bois, lorsque ce condamné fut justifié par la foi qu'il confessa, alors s'ouvrit l'oeil de son coeur; il contemplait les délices de l'Eden. Au milieu, il voyait rayonner la figure qu'avait à sa vue la croix qu'on avait dressée, car cette plante de vie est à la mesure de tous les âges de l'humanité mortelle. C'était la même vie qu'il voyait briller sur l'une et l'autre plante, et il gémissait parce qu'Adam l'avait laissé échapper dans le paradis.

La joie et la douleur le possédaient à la fois, sur la croix où il pendait : d'un côté, il contemplait la vie sur le bois et se réjouissait, de l'autre, à la vue d'Adam malade il compatissait, dédaigneux de son propre supplice. Mais le Christ, devinant la pensée de celui qui confessait son nom, lui disait : Ne pleure pas sur Adam, ton ancêtre, car je suis, moi, le second et véritable Adam, et je suis venu volontairement sauver Adam, qui est à moi. Moi, je lui avais donné toutes les délices avec le bois de la vie; mais lui, en se rebellant, il n'a récolté que la malédiction dans le paradis".

Τὸ τρισμακάριστον ξύλον, τὸ δῶρον τῆς ζωῆς ἡμῶν, / ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου ἐφύτευσεν ὁ ὕψιστος, / ἵνα τούτῳ προσεγγίζων / τῆς αἰωνίου καὶ ἀθανάτου ὁ Ἀδὰμ τύχῃ ζωῆς. / Ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν οὐκ ἐσπούδασε γνωρίσαι τὴν ζωὴν αὐτοῦ, / καὶ ταύτης διήμαρτε καὶ τὸν θάνατον ἔδηξε. / λῃστὴς δὲ ἰδὼν τοῦτο ἐν Ἐδὲμ τὸ φυτὸν / ἐν τῷ Γολγοθᾷ πῶς μετεφυτεύθη καλῶς, / τὴν ζωὴν ἐγνώρισε τὴν ἐν αὐτῷ καὶ λέγει πρὸς ἑαυτόν : / Τοῦτό ἐστιν ὅπερ πρώην ὁ πατήρ μου ἀπώλεσεν / ἐν τῷ παραδείσῳ.

Ὅτε γὰρ οὗτος ὑψώθη ἐν ξύλῳ ὁ κατάκριτος / καὶ πίστει ἐδικαιώθη καὶ ταύτην ὡμολόγησε, / διηνοίχθη τῆς καρδίας / αὐτοῦ τὸ ὄμμα, καὶ ἐθεώρει τὴν τρυφὴν τὴν ἐν Ἐδέμ. / ἐν τῷ μέσῳ δὲ ἐθεάσατο τὸν τύπον εξαστράπτοντα / ὃν ἔβλεπεν ἔχοντα τὸν σταυρὸν ὃν ἐπήξαντο. / ἰσόμετρος γὰρ πάσης ἡλικίας ἐστὶν / ἀνθρώπων θνητῶν, τοῦτο τὸ φυτὸν τῆς ζωῆς. / τὴν αὐτὴν δὲ ἔβλεπε λάμπειν ζωὴν ἐν ἀμφοτέροις φυτοῖς / καὶ στενάζει ὅτι ταύτης ὁ Ἀδὰμ ἀπωλίσθησεν / ἐν τῷ παραδείσῳ.

Ὑπὸ χαρᾶς τε καὶ λύπης κατείχετο κρεμάμενος. / τὴν μὲν ζωὴν ἐθεώρει ἐν ξύλῳ καὶ εὐφραίνετο, / τὸν Ἀδὰμ δ'εἰς ἀρρωστίαν / ὁρῶν συμπάσχει, καταφρονήσας τῆς πληγῆς τῆς ἑαυτοῦ. / Ἀλλὰ γνοὺς Χριστὸς τὴν διάνοιαν τοῦ ὁμολογητοῦ αὐτοῦ : / Μὴ στένεζε, ἔλεγε, τὸν Ἀδὰμ τὸν προπάτορα. / ἐγὼ γὰρ εἰμι δεύτερος Ἀδὰμ ἀληθὴς / καὶ ἦλθον ἑκὼν σῶσαι τὸν Ἀδὰμ τὸν ἐμόν. / ἐγὼ τούτῳ δέδωκα πᾶσαν τρυφὴν σὺν τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς, / ἀλλ' ἐκενος στασιάσας τὴν κατάραν ἐκτήσατο / ἐν τῷ παραδείσῳ.

Le poète nous raconte ainsi comment Adam, égaré par son ignorance, a manqué l'Arbre de Vie, qui était pourtant offert en plein milieu du Jardin, et a mordu à la mort; le bon larron, au contraire, l'esprit soudainement illuminé par la foi, reconnaît en la Croix le véritable Arbre de Vie. On pourrait d'abord comprendre que c'est au fruit de l'Arbre de la Connaissance qu'Adam a mordu, suivant en cela le récit de la Genèse, y récoltant la mort par la punition divine que ce geste interdit attire sur lui et toute l'humanité. En affirmant qu'Adam "mordit à la mort" (*καὶ τὸν θάνατον ἔδηξε*, str.1, l.6), Romanos ne ferait qu'opérer un raccourci d'expression.

Il semble bien, cependant, qu'il faille comprendre bien davantage dans ce développement que le récit de la Genèse, et qu'il soit porteur d'un vaste enseignement sur la Croix, tissant sa signification depuis la Genèse jusqu'à la liturgie de l'Eglise.

En quelques notes discrètes, Romanos commence par clairement identifier la Croix à la fois à l'Arbre de la Vie et à l'Arbre de la Chute, en prenant soin de ne pas explicitement préciser si la Croix est issue de l'un ou l'autre arbre; en effet, le poète parle ici indistinctement de "la plante" (str.1,l.7; str.2, l.8), que Dieu a plantée au milieu de l'Eden (str.1, l.2) et qui a été transplantée sur le Golgotha (str.1, l.8), sans jamais clairement évoquer un autre arbre. Ceci amène donc à comprendre qu'il n'y a qu'un seul arbre, qui paraît davantage être l'Arbre de Vie (T*ὸ τρισμακάριστον ξύλον*, *τὸ δῶρον τῆς ζωῆς ἡμῶν*, str.1, l.1; *τοῦτο τὸ φυτὸν τῆς ζωῆς*, str.2, l.8; *τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς*, str.3, l.9), mais qui peut aussi se révéler comme Arbre de la Chute, quand l'homme s'en approche dans l'ignorance et le manque de foi comme Adam.

Ainsi, l'Arbre de la Connaissance et l'Arbre de la Vie sont entièrement confondus dans la Croix, qui est source de vie mais peut aussi se révéler cause de Chute.

Ailleurs, cette continuité de l'Arbre de Vie et de l'Arbre de la Connaissance jusqu'à la Croix s'inscrit symboliquement dans la matière même de la Croix, dont le bois est compris comme issu du bois même de l'Arbre de Vie; les puissances maléfiques reconnaissent pour leur malheur que c'est en vain qu'elles ont cherché à en altérer la puissance, n'y ayant réussi au fond que dans le cas d'Adam (H.IV, h.38, str.12, l.4-11)[629] :

> "Quel est ce malheur qui nous est arrivé?, disent-ils. D'où vient que nous soyons tombés sur ce bois? C'est pour notre perte que la pousse en fut enracinée dans le terre. Nous avons eu beau y greffer des scions amers, nous n'avons pas pu en altérer la douceur. Hélas, compagnon! Hélas, camarade! Ensemble, nous sommes tombés, lamentons-nous de même ensemble, car Adam retourne dans le Paradis".
> T*ί*, *φησί*, *τοῦτο ὃ ὑπέστημεν*; / Π*όθεν τῷ ξύλῳ τούτῳ ἐνεπέσαμεν*; / E*ἰς ὄλεθρον ἡμῶν ἡ τούτου φυτεία ἐνερριζώθη τῇ γῇ. / στελέχη πικρὰ ἐγκεντρίσαντες αὐτῷ*, / *τὸν ἐν αὐτῷ γλυκασμὸν οὐ μετεποιήσαμεν*. / O*ἴμοι*, *συνόμιλε*. O*ἴμοι σύντροφε*. / *ὡς ἐπέσαμεν ὁμοῦ*, *οὕτω πενθήσωμεν*. / *ὁ Ἀδὰμ γὰρ ὑπάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον*.

Ainsi, en l'Arbre de Vie de l'Eden, c'est déjà la Croix que Dieu avait plantée, Croix dont les puissances maléfiques ont vainement tenté d'inverser le pouvoir, mais qu'elles n'ont réussi à rendre source de mort que pour le seul Adam et l'humanité avec lui, jusqu'à ce que le Christ, nouvel Adam, donne sa vie sur ce même bois. Ce motif est présent dans la tradition

[629] La même idée apparaît encore dans une autre dispute des puissances maléfiques entre elles, lorsque Satan dit à l'Enfer en H.IV, h.43, str.29, l.7-11) : "Car la croix du Sauveur est apparue comme notre perte, et la pousse en fut enracinée dans la création. Ayant greffé sur elle un scion, il sauve par lui tous les hommes, celui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort" (*Ὁ γὰρ σταυρὸς τοῦ Σωτῆρος ὄλεθρος ἡμῖν ἐφάνη*, / *καὶ ἡ ἐν τούτῳ φυτεία ἐνερριζώθη τῇ κτίσει*. / *στέλεχος ἐγκεντρίσας δι'αὐτοῦ τοὺς πάντας σώζει* / *ὁ λύσας τοῦ* Βελίαρ *τὰ βέλη*, *τοῦ Ἅιδου τὸ νῖκος* / *καὶ* Θανάτου *τὸ κέντρον*).

syriaque[630], où il exprime la relation directe entre la première création du monde par Dieu au début des temps et l'activité de recréation du monde par la puissance rédemptrice de la Croix, et souligne ainsi l'unité de l'action divine tout au long de l'histoire[631].

L'ambivalence de la Croix-Arbre transparaît déjà dans la manière dont Dieu lui-même présente l'Arbre interdit à Adam (H.I, h.1, str.7), soulignant combien l'Arbre n'est pas mauvais en soi[632] :

> "Ecoute bien mes paroles, Adam, et prête une attention exacte à ce commandement. Parmi tous ces arbres, il y en a un dont je t'ordonne de t'abstenir : non qu'il soit mauvais de sa nature, mias c'est la tienne qu'il pervertirait si tu désobéissais. Car si l'essence du bois n'est pas nuisible, ce serait pour toi une cause de dommage que de toucher à celui-là : il porte, cachés en lui, l'affiloir des pensées et le couteau de son goût[633]. Si donc tu en manges, tu perdras la vie éternelle".

---

[630] Notamment sous l'influence de la *Caverne des Trésors*, qui relie matériellement l'Arbre de Vie, le buisson du sacrifice d'Isaac et la Croix (*La caverne des trésors*, Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987, p.86ss); le *Livre de l'Abeille* (compilation syriaque du XIIe siècle) consacre un long chapitre à détailler les différents réemplois du bois de l'Arbre de Vie à travers les grands épisodes de l'histoire d'Israël jusqu'à son emploi final dans la Croix du Christ : avant de sortir d'Eden, Adam coupe un rameau de l'Arbre de la Connaissance (un figuier) pour lui servir de bâton, qui sera fidèlement transmis jusqu'à Moïse et servira à former la barre transversale de la Croix (*The Book of the Bee*, ch.30; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.50-51; Cf. aussi, ch.44 : "As to the tree upon which our Redeemer was crucified, some have said that He was crucified. upon those bars with which they carried the Ark of the Covenant; and other that it was upon the wood of the tree on which Abraham offered up the ram as an offering instead of Isaac. His hands were nailed upon the wood of the fig-tree of which Adam ate, and behold, we have mentioned its history with that of Moses' rod", op.cit., p.95). Chez Romanos le Mélode, le rapport de la Croix au bâton de Moïse est aussi discrètement évoqué par l'Enfer en H.IV, h.38, str.5, l.9-10, et très explicitement en H.IV, h.38, str.13, tandis que celui de la Croix avec le bois adoucissant les eaux de Mara l'est par Satan en H.IV, h.38, str.15, l.1-3. Une telle typologie entre la Croix et divers éléments en bois appartenant à l'épopée biblique de Moïse est particulièrement privilégiée dans le domaine syriaque, qui considère ce dernier comme le chef des prophètes (Cf. Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.67-87, et notamment p.69-73).

[631] Ce trait est particulièrement présent dans la pensée de Jacques de Saroug, dont Bou Mansour affirme que le mérite de sa théologie consiste dans son refus d'isoler la Création de l'Histoire du Salut pour en faire une cosmologie ou une cosmogonie : la Création est une marque de l'amour de Dieu sur le même plan que tous les actes de l'Economie salvifique; ceci va de pair avec une forte insistance sur la collaboration du Fils dans l'acte créateur premier du Père, tous traits qui se révèlent également bien présents chez Romanos le Mélode (Cf. Bou Mansour (T.), *La théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, tome 1, 1993, p.31-32 et p.12).

[632] On retrouve la même pensée bien explicitée dans le *Livre de l'Abeille* : "The tree of good and evil that was in Paradise did not by nature possess these properties of good and evil like rational beings, but only through the deeds which were wrought by its means; like the "well of contention" (*Gen*.26,20), and the "heap of witness" (*Gen*.31, 47), which did not possess these properties naturally, but only through the deeds which were wrought by their means. Adam and Eve were not stripped of the glory with which they were clothed, nor did they die the death of din, because they desired and ate of the fruit of the fig-tree –for the fruit of the fig-tree was not better than the fruit of any other tree- but because of the transgression of the law, in that they were presumptuous and wished to become gods" (*The Book of the Bee*, ch.15; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.20-21).

[633] Cf. notre introduction, pour une interprétation de cette image.

Ἐμῶν ῥημάτων ἀνάσχου, Ἀδάμ, καὶ πρόσχες ἀκριβῶς τῷ προστάγμῳ τούτῳ. / ἑνὸς γάρ σοι ἐκ πάντων τούτων παραγγέλλω ἀπέχεσθαι, / οὐ κακοῦ μὲν τὴν φύσιν ὑπάρχοντος, ἀλλὰ σοὶ τὴν κάκωσιν / παραβάντι σκευάζοντος. / Ἡ οὐσία τοῦ ξύλου γὰρ ἔστι μὲν οὐκ ἄχρηστος, / ἡ δὲ τούτου μετουσία σοι γενήσεται / βλάβης αἰτία. ἔχει γὰρ τοῦτο / ἀκόνην λογισμῶν ἐγκεκρυμμένην, καὶ γεύσεως μάχαιραν. / ἂν φάγῃς οὖν ἐκ τούτου, ἀποβάλλει τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Déjà en Eden, l'Arbre interdit n'est donc pas mauvais en soi[634]; tout dépend de l'homme qui s'en approche pour y communier, de son intention et de ses dispositions intérieures envers Dieu. Il paraît même que cet Arbre est originellement destiné à l'humanité, initialement promise à la vie éternelle qu'il procure, mais que celle-ci n'est pas encore prête à l'assumer; en Adam, l'humanité est encore comme en enfance[635], et Dieu veut la soumettre à l'épreuve du

---

[634] Selon Bou Mansour (Bou Mansour (T.), *La théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, Tome 2, 2000, p.97), Jacques de Saroug, qui refuse également de voir l'Arbre de la Chute comme l'incarnation du mal, veut ainsi s'inscrire contre un dualisme ontologique, qui opposerait une force ou une essence du mal au bien; il situe le mal tout entier dans la transgression de l'homme, mais reconnaît que celui-ci peut être séduit, se faire la victime consentante de quelque chose qui vient de l'extérieur l'entraîner au mal. La responsabilité de l'homme n'est ainsi pas évacuée, mais Jacques reconnaît qu'un élément extérieur vient déposer dans le monde les semences du mal.

On peut lire des idées semblales chez Romanos le Mélode. Admirons aussi dans la suite de l'hymne 1, comment le poète raconte la tentation de Satan : en habile Tentateur, celui-ci réussit à subtilement retourner l'affirmation de Dieu sur la bonne nature de l'Arbre pour perdre l'humanité; très astucieusement, comme on le voit aussi le faire en *Luc* 4, 9-12, disputant avec Jésus dans le désert en retournant ses propres fondements scripturaires, Satan pervertit cette conviction de l'universelle bonté de la Création divine en argument pour pousser Eve à la transgression (H.I, h.1, str.14) :

"Est-ce que je ne sais pas que Dieu a fait bonne la création tout entière ? Lui qui a fait toutes choses bonnes, comment aurait-il accepté de faire pousser la mort au beau milieu du paradis? Non, l'arbre de la connaissance n'est pas une pierre d'achoppement, et vous ne mourrez pas si vous en mangez. Grâce à lui, vous allez devenir comme des dieux, comme le Créateur, pour discerner les caractères du bien et du mal; c'est pour cela qu'il s'offre au regard, au milieu de tout le paradis, car il a la vie éternelle."

Μὴ γὰρ οὐκ οἶδα ὅτι τὴν κτίσιν καλὴν ὁ Θεὸς ἀπειργάσατο πᾶσαν; / Ὁ πάντα οὖν καλὰ ποιήσας πῶς φυτεῦσαι ἠνείχετο / παραδείσου εἰς μέσον τὸν θάνατον ; Οὐξ ὑπάρξει πρόσκομμα / τὸ φυτὸν τὸ τῆς γνώσεως. / οὐδὲ γὰρ ἀποθνήσκετε ἐὰν τοῦτο φάγητε. / ὡς θεοὶ δὲ διὰ τούτου νῦν γένησεσθε / ὥσπερ ὁ κτίστης, τοῦ διακρίνειν / καλῶν καὶ φαύλων τρόπους. διὰ τοῦτο ἐν μέσῳ προτέθειται / παντὸς τοῦ παραδείσου, ὥσπερ ἔχοντα ζωὴν τὴν αἰώνιον.

On peut voir aussi comment le Serpent a parfaitement réussi à convaincre Eve que, contrairement à ce qu'elle croit initialement, elle n'a pas encore reçu la vie éternelle, et que l'interdit de Dieu n'est pas une mesure pédagogique mais protège l'accès à une prérogative qu'Il se réserve exclusivement; ainsi Eve affirme-t-elle d'abord avec conviction (H.I, h.1, str.11, l.7-9) :

"cette défense nous sert tous les deux, elle est propre à nous inculquer la conscience du bien et du mal. Car nous avons déjà reçu en bien propre la vie éternelle"

ὃ χρησιμεύει τοῖς ἀμφοτέροις / καὶ ἐκπαιδεύειν οἶδε τῶν καλῶν τε καὶ φαύλων τὴν εἴδησιν / ἐλάβομεν γὰρ ἤδη ὥσπερ κτῆσιν ζωὴν τὴν αἰώνιον

Mais de penser ensuite (H.I, h.1, str.15, l.6-10) :

"Cet arbre est déjà superbe à la vue; je vais vite prendre la nourriture qui rend divin, savourer ce dont la vue me sèche de désir, et j'en donnerai à mon époux, pour que nous ayons la vie éternelle"

Τὸ φυτὸν δὲ καὶ τῇ θέᾳ ἐστὶ πάγκαλον. / σπεύσω πρὸς βρῶσιν θεοποιίας / καὶ ἀπολαύσω τούτου οὗ τὴν θέαν ὁρῶσα μαραίνομαι, / καὶ δώσω τῷ ἀνδρί μου ἵνα σχῶμεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Sous l'emprise de son propre désir, il semble qu'Eve voit dans la belle apparence de l'arbre la confirmation des paroles du Serpent : comment un si bel arbre de la bonne Création de Dieu pourrait-il apporter la mort ? Aussi place-t-elle les mots du Tentateur au-dessus de la parole divine, et son propre désir au-dessus de la volonté de Dieu, reniant d'elle-même dans le même temps le don déjà reçu.

[635] Cette idée est particulièrement évidente chez Jacques de Saroug, qui présente Adam comme un enfant que Satan n'a aucun mal à tromper (Cf. *3ème Homélie sur la Création*, v.13-20; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies*

jeûne et de la Loi pour la faire grandir et la rendre véritablement capable de faire bon usage de la vie qui lui est donnée, que cette vie soit pour elle et la Création aussi profitable qu'un bon fruit. Cette interprétation, particulièrement évidente chez Ephrem[636], transparaît dans la métaphore par laquelle Romanos identifie le jeûne imposé à Adam à une nourrice destinée à l'éduquer (H.I, h.1, str.5)[637] :

> "C'est l'ami des hommes lui-même qui avait d'abord confié à l'autorité du jeûne, comme à une mère aimante, comme à un maître, l'homme qu'il avait créé, et dont il commit la vie aux mains du jeûne. Et si l'homme l'avait observé, il aurait habité avec les anges; mais il le rejeta et trouva les peines et la mort, l'âpreté des épines et des ronces, et l'angoisse d'une vie douloureuse. Or, si dans le paradis le jeûne se révèle profitable, combien plus l'est-il ici-bas, pour nous procurer la vie éternelle!"
> *Αὐτὸς γάρ, ὡς μητρὶ φιλοστόργῳ, νηστείας ἐντολῇ ὁ φιλάνθρωπος πρώην / παρέθετο ὡς διδασκάλῳ παραχθέντα τὸν ἄνθρωπον, / ἐν χερσὶν παραδοὺς τὴν ζωὴν αὐτοῦ. καὶ εἰ ταύτην ἔστερξε, / μετ' ἀγγέλων ηὐλίζετο. / ἀθετήσας δὲ εὗρετο πόνους καὶ τὸν θάνατον, / ἀκανθῶν δὲ καὶ τριβόλων τὴν τραχύτητα / καὶ ἐπιμόχθου βίου τὴν θλῖψιν. / Εἰ δὲ ἐν παραδείσῳ ἡ νηστεία ὠφέλιμος δείκνυται, / πόσῳ μᾶλλον ἐνταῦθα, ἵνα σχῶμεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.*

Sans les développer, le poète suggère ensuite les différents éléments de l'Ancien Testament qui ont été compris comme types annonciateurs de l'action de la Croix par la tradition patristique antérieure[638] : comme à "tous les âges de l'humanité mortelle" (*ἰσόμετρος γὰρ πάσης ἡλικίας ἐστὶν/ ἀνθρώπων θνητῶν*., str.2, l.6-7), d'un seul et même bois, qui donne la vie éternelle et "toutes les délices" du Paradis[639] (*πᾶσαν τρυφὴν*, str.3, l.9) à celui qui s'en approche avec foi et en conscience, mais qui ne donne que mort et malédiction à l'impie qui s'en empare dans une intention sacrilège et sans révérence envers Dieu.

Métriques sur la Création, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.33-34)

[636] Cf. *infra*, la comparaison d'Ephrem de la Chute avec la cueillette d'un fruit non encore parvenu à maturité; la même idée s'exprime dans le *Livre de l'Abeille* : "Concerning the tree of life which was planted in the middle of Paradise, some have said that Paradise is the mind, that the tree of good and evil is the knowledge of material things, and that the tree of life is the knowledge of divine things, which were not profitable to the simple understanding of Adam" (*The Book of the Bee*, ch.15; Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886, p.21).

[637] Ainsi que l'indique Grosdidier de Matons (*Hymnes I*, note 1, p.76-77), cette strophe est presque décalquée d'une "homélie sur le jeûne" de Jean Chrysostome (PG 49, col.307), qui compare aussi le jeûne à une mère et à un éducateur (*εὐθέως αὐτὸν* –Adam- *ταῖς τῆς νηστείας φέρων παρεκατέθετο* -sujet:Dieu- *χερσίν*, *ὥσπερ φιλοστόργῳ μητρὶ καὶ ἀρίστῃ διδασκάλῳ*…).

[638] Cf. notamment, Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.47-87; Prieur (J.-M.), *La croix chez les Pères (du IIe au début du IVe siècle)*, (Cahiers de Biblia Patristica 8), Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006.

[639] Le terme *τρυφὴ* est intimement lié à la représentation du Paradis, ainsi que nous avons pu le voir dans le contexte de la Nativité, au sein de notre étude du réseau symbolique du Printemps (Cf. *supra*)

L'Arbre de la Vie et l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal sont donc entièrement confondus en la Croix, qui agit comme l'un ou l'autre arbre[640] en fonction des dispositions intérieures de l'homme qui s'en approche. La Croix n'est en soi ni un bon ni un mauvais arbre, mais tout dépend de l'homme qui s'en approche, de l'esprit et l'intention de celui qui cherche à y participer.

En cela s'ébauche aussi un enseignement sur la valeur des sacrements, et plus particulièrement ici sur la valeur de l'eucharistie, assimilée au fruit de l'Arbre-Croix qui peut donner la vie éternelle.

On aura peut-être remarqué en effet la dimension profondément liturgique convoyée dans la première strophe par le simple verbe "s'approcher" (*προσεγγίζων*, l.3), qui associe discrètement le fruit défendu au pain eucharistique : en effet, à la suite notamment de Jean Chrysostome[641], c'est tout particulièrement du pain eucharistique que les fidèles sont appelés à "s'approcher" dans la liturgie[642], pour recevoir la communion au corps du Ressuscité, communion qui divinise le fidèle en le faisant participer aux prérogatives de la condition divine; dans cette strophe cependant, Romanos, comme l'ensemble des Pères, joint étroitement la participation sacramentelle à la réflexion théologique, dont François Cassingena-Trévedy a bien montré les similitudes dans la démarche[643] : il ne suffit pas à Adam de mordre dans le fruit pour obtenir la vie éternelle, encore faut-il qu'il cherche à la connaître (*γνωρίσαι*, l.5) tant dans le sens biblique de la connaissance comme une union intime, que dans le sens plus intellectuel d'un effort de réflexion théologique à partir de l'illumination première donnée par la foi. Nous verrons encore ailleurs s'exprimer cette conviction théologique de Romanos que le mal réside dans l'intention humaine, dans le rapport de l'homme avec les éléments du réel, et qu'il n'est pas une essence en soi, de même que la ligne symbolique associant l'ambivalence du fruit de l'arbre défendu au pain eucharistique, et plus loin, à la perle et au Christ lui-même.

2.3. La sélection par la Croix

[640] Cf. *infra*, 2.3., sur les symboles de cette action sélective de la Croix

[641] Jean Chrysostome, *Homélies sur l'Epître aux Hébreux*, 17, 4-5, *PG* 63, col.132-133; traduction et commentaire de François Cassingéna-Trévedy dans : Cassingena-Trévedy (F.), *Les Pères de l'Eglise et la liturgie*, "Théologie à l'Université", Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p.96-97

[642] Cf. Cassingena-Trévedy (F.),op.cit., .94-98; ce dernier souligne l'importance particulière de ce motif dans la tradition syriaque, dont le terme même pour désigner l'Eucharistie porte cette dimension d'approche (p.95). Il cite notamment de nombreux témoignages de Théodore de Mopsueste (p.97-98).

[643] Cf. Cassingena-Trévedy (F.),op.cit., p.101

Ainsi, dès le début et "à tous les âges de l'humanité mortelle", de la Chute à la Croix, le bois s'est révélé à la fois comme symbole de mort pour les uns et symbole de vie pour les autres, effectuant en cela un véritable tri entre les sauvés et les damnés, ce qui suggère sans doute l'image de la Croix comme van séparant le fruit de la paille dans l'hymne que le bon larron adresse à la Croix (H.IV, h.39, str.7, l.5-7) :

> "Tu t'es révélée comme le van qui disperse habilement sur l'aire la paille qu'on jette au feu pour mettre le fruit dans les greniers[644]"
> *ἀπεδείχθης δὲ λικμητήριον*[645] *σκορπίζον εἰς τὴν ἄλωνα / ἐντέχνως τὸ ἄχυρον εἰς τὸ πῦρ ἐμβαλλόμενον / ἵνα ὁ καρπὸς εἰς τὰς ἀποθήκας τεθῇ.*

C'est cette oeuvre de sélection que détaillent les différents exemples typologiques de l'hymne 38, qui décrit l'oeuvre paradoxale et incompréhensible de la Croix, puisque c'est par la mort du Christ que la Croix, "bois déshonorant, sec et sans fruit, fait pour l'exécution des criminels et des tueurs sanguinaires" (*ἐκ ξύλου ἀτίμου, ξηροῦ καὶ ἀκάρπου, / τοῦ γενομένου πρὸς ἀναίρεσιν / τῶν κακουργούντων καὶ χαιρόντων αἵμασι*, H.IV, h.38, str.4, l.3-6), redonne la vie aux mortels, et les guérit encore par son fruit de Salut, le Crucifié, qui se donne aux fidèles dans l'eucharistie.

Dans ce même hymne 38, l'Enfer, qui ressent déjà en lui les souffrances de la victoire de la Croix ("une lance de bois m'a transpercé soudain et je me déchire; mes entrailles souffrent, mon ventre me fait mal...", *Ξυλίνη με λόγχη ἐκέντησεν*[646] *ἄφνω καὶ διαρρήσσομαι/ τὰ ἔνδον πονῶ, τὴν κοιλίαν μου ἀλγῶ...*, str.1, l.6-7ss), tente en vain d'ouvrir les yeux à Satan sur sa propre chute :

> "Allons, Bélial, reprends tes esprits, s'écrie l'Enfer[647]. Accours, débouche-toi les yeux et vois la racine du bois qui a pénétré mon âme..."

---

[644] On remarquera que les justes sont ici encore identifiés au fruit, par métonymie avec les fruits des bonnes oeuvres qu'ils ont produites dans leur vie.

[645] Dans ce passage, Romanos reprend la plupart des termes présents en Mt.3,12 // Luc 3,17, mais remplace *τὸ πτύον* par *τὸ λικμητήριον*, qui désigne la même réalité tout en ayant des propriétés métriques différentes. Grosdidier de Matons souligne la rareté de ce terme dans la littérature patristique (Cf. note1, p.334).

[646] On peut observer dans ce verbe un jeu certain de Romanos avec l'image de l'aiguillon de la Mort évoquée par Paul en I.Co.15, 55 (*ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον*;), qui s'inspire d'*Osée* 13,14; ici, inversement, c'est l'Enfer lui-même qui est transpercé par l'aiguillon de la Croix du Christ, promesse de la résurrection, et non l'être humain que le péché transperce et mène à la Mort. Le même jeu réapparaît plus loin, str.12, l.7, avec le participe *ἐγκεντρίσαντες*.

[647] La Mort, parfois confondue avec l'Enfer, apparaît ainsi comme plus intelligente et éclairée que Satan; c'est aussi le cas chez Ephrem, où la Mort se convertit même au Christ et le sert, tandis que Satan demeure un Serpent rebelle (cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.293-294). Dans l'hymne 43 de Romanos, c'est encore l'Enfer (confondu alors avec la Mort) qui ouvre les yeux de Satan sur leur propre chute par la Croix (H.IV, h.43, str.21, l.6-8) : "Il faut pourtant nous rendre compte que nous sommes déchus de notre pouvoir. Car la plante de la connaissance avait apporté la mort au monde; mais le bois de la mort est apparu pour tous comme la résurrection" (*Ἀλλὰ ἄφες εἰδέναι ἡμᾶς ὅτι κράτους ἐκτὸς ἐγενόμεθα. / τὸ γὰρ τῆς γνώσεως πρέμνον θάνατον ἔφερε κόσμῳ, / τὸ δὲ τῆς θνήσεως ξύλον πᾶσιν ἀνάστασις ὤφθη*). A noter également que la croix est ici mise en parallèle symbolique avec l'Arbre de la Connaissance (littéralement : "le tronc de la connaissance"), et l'Arbre de Vie n'est pas évoqué.

> *Ὕπαγε, ἀνάνηψον, Βελίαρ, κράζει ὁ Αἵδης. / δράμε, ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς σου, καὶ ἴδε / τοῦ ξύλου τὴν ῥίζαν ἐντὸς τῆς ψυχῆς μου* (str.3, l.1-3)
> "Regarde ! Tu marches dans la nuit, tâtonne pour ne pas tomber. Comprends ce que je dis, coeur endurci..."
> *Βλέψον, / ἐν σκότει πορεύει, ψηλάφα μὴ πέσῃς. / νόει ὅ λέγω, βαρυκάρδιε…* (str.7, l.2-4)
> "Il est temps à présent pour toi d'ouvrir les oreilles, Bélial!..."
> *Νῦν καιρὸς ἀνοῖξαί σοι τὰς ἀκοάς σου, Βελίαρ…* (str.9, l.1)

Mais Satan de lui opposer nombre de cas scripturaires où le bois a servi à faire mourir, sans voir qu'il s'agissait toujours, en l'occurrence, d'ennemis du Peuple de Dieu tels qu'Aman, Sisara et les cinq rois adversaires de Josué (str.8). Ce n'est que devant l'attestation du salut accordé au bon larron avec une autorité divine manifeste que vient la douloureuse prise de conscience (str.12).

Victimes de leur aveuglement mais les yeux à présent ouverts sur les deux faces de la Croix, Satan et l'Enfer détaillent ensuite les types antérieurs de l'oeuvre double qu'elle accomplit (H.IV, h.38, str.13) :

> "Oh! Comment ne nous sommes-nous pas souvenus des figures de ce bois! Car elles nous ont jadis été montrées, en maintes occasions, sous maintes formes, en ceux qui furent sauvés et en ceux qui se perdirent. Par le bois Noé se sauvait, mais le monde, qui ne l'avait pas cru, se perdit tout entier. Moïse par lui fut glorifié, prenant son bâton comme un sceptre; mais l'Egypte, tombée dans les plaies ouvertes par lui comme en des eaux profondes, se noya. Ce qu'elle vient d'accomplir, la croix nous l'avait montré jadis en figure. Comment donc ne pas pleurer? Adam retourne au Paradis."
> *ὦ πὼς οὐκ ἐμνήσθημεν τῶν τύπων*[648] *τούτου τοῦ ξύλου / πάλαι γὰρ ἐδείχθησαν πολυμερῶς, πολυτρόπως, / ἐν τοῖς σῳζομένοις καὶ ἀπολλυμένοις. / Ξύλῳ ὁ Νῶε διεσῴζετο, / κόσμος δὲ ὅλος ἀπειθήσας ὤλετο. / Μωσῆς δι' αὐτοῦ ἐδοξάσθη, τὴν ῥάβδον καθάπερ σκῆπτρον λαβών, / ἡ Αἴγυπτος δὲ ταῖς πληγαῖς ταῖς ἐξ αὐτοῦ / ὥσπερ βαθείαις πηγαῖς ἐμπεσοῦσα πνίγεται. / Ἃ νῦν γὰρ ἔπραξε, πάλαι ἔδειξεν / ἐν εἰκόνι*[649] *ὁ σταυρός. τί οὖν οὐ κλαίομεν; / Ὁ Ἀδὰμ γὰρ ὑπάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

Spirituellement aveugles, les puissances maléfiques n'ont pas su reconnaître dans tous ces événements les annonces du scandale de la Croix, qui est signe de Salut pour les uns mais pierre d'achoppement et cause de chute pour les autres. Le bon larron, pour sa part, vit une véritable illumination spirituelle telle que celle qui est reçue au baptême, lorsque le baptisé est justifié en Christ par la foi, et marqué du sceau de la Croix sur tous les organes des sens, précisément pour les ouvrir à cette autre dimension de la réalité qui lui donne son véritable sens[650](H.IV, h.39, str.2, l.1-3) :

[648] Cf. *supra*, notre partie sur les termes du "symbole" pour l'étude de ce mot.
[649] Cf. *supra*, notre partie sur les termes du "symbole" pour l'étude de ce mot.
[650] Susan Ashbrook montre que l'un des traits caractéristiques de la chrétienté syriaque est son accent porté sur le corps, sa physicalité, dans l'expression liturgique comme dans la pratique ascétique; elle souligne ensuite le

"Car, lorsqu'il fut élevé sur le bois, lorsque ce condamné fut justifié par la foi qu'il confessa, alors s'ouvrit l'oeil de son coeur; il contemplait les délices de l'Eden".
Ὅτε γὰρ οὗτος ὑψώθη ἐν ξύλῳ ὁ κατάκριτος / καὶ πίστει ἐδικαιώθη καὶ ταύτην ὡμολόγησε, / διηνοίχθη τῆς καρδίας / αὐτοῦ τὸ ὄμμα, καὶ ἐθεώρει τὴν τρυφὴν τὴν ἐν Ἐδέμ.

Contrairement à Satan, dont les yeux et les oreilles sont fermés à toute réalité spirituelle et incapables de saisir la vérité[651], les yeux du larron s'ouvrent sur la vérité spirituelle alors même que sa confession de foi au Christ le justifie. Le bon larron constitue le modèle du premier baptisé par la Croix[652], au moment même où naît symboliquement le baptême signifié par l'eau issue du côté du Christ[653]. Le sacrement lui fait voir le monde autour de lui sous un

---

caractère éminemment poétique de la théologie syriaque, qui préfère les images et les métaphores pour transmettre du sens, plutôt que de risquer de limiter Dieu en cherchant à Le définir par l'usage d'un langage rationnel (Cf. Ashbrook (S.), "Embodiment in Time and Eternity : a Syriac Perspective", *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 43/2, 1999, p.105-130, et notamment p.128 : "When open to God, the senses receive God's revelation at every turn; they take it in, they convey it, they mediate, they actively encounter and transmit. What they do *not* do is intentionally, willfully, or consciously manipulate what they receive; they do not function as does the rational mind. For Ephrem, rationality is the process of 'investigation'. The autonomous effort of the mind to investigate God is where humanity falls astray, since God cannot be fathomed by the human intellect. Investigation is, in Ephrem's formulation, the source of all error, all heresy, precisely because it depends on the radical separation of subject from subject. It takes place when the mind attempts to be the source of its own knowledge. Investigation is, so to speak, the seeking of *disembodied* knowledge: therein it fails"). Cf. aussi, Ashbrook Harvey (S.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006, Ch.2 : *The Christian Body*, p.57-98, où Ashbrook montre que, pour Ephrem, le baptême opère la sanctification du monde, dans la mesure où le baptisé reçoit de nouveaux sens pour appréhender ce monde à un niveau encore différent. Ceci dans la ligne de l'Incarnation qui montre la sanctification du corps humain). Sebastian Brock partage la même interprétation, tout en montrant combien cette appréhension de l'expérience du monde comme facteur de progression vers Dieu empêche de le concevoir comme fondamentalement mauvais, contrairement à la tendance d'autres mouvements de pensée, comme les manichéens par exemple. Pour lui, la pensée des auteurs syriaques décrit au contraire la sanctification du monde pour le fidèle au moyen des sacrements. Ainsi, le baptême est conçu comme la restauration du fidèle en Paradis, et effectue donc pour le fidèle la sanctification du monde autour de lui : ses yeux s'ouvrent sur toutes les potentialités du monde, et le baptisé reçoit une première expérience du Paradis, qui viendra en plénitude lorsque le Christ travaillera tous les coeurs de l'humanité. Le baptême, en tant qu'illumination par l'Esprit Saint, ouvre l'intelligence à la compréhension des symboles, et approfondit sans cesse désormais le sens que l'on découvre dans la Bible et dans le monde (Brock (S.), "World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers", *Sobornost* 6/10, 1974, p.685-696).

[651] Satan ne peut pas non plus comprendre la gratuité du Salut que le Christ accorde au bon larron, sans aucun mérite de sa part, et fait part ainsi de son incompréhension (H.IV, h.38, str.10, l.9-11) : "Qu'est-il arrivé? Qu'a-t-il (le Christ) vu sur la croix en faveur du larron, en fait d'actes ou de paroles, grâce à quoi il le prend dans le Paradis?" (T*ί τὸ γενόμενον*; T*ί ἑώρακεν / ἐν σταυρῷ πρὸς τὸν ληστὴν, ἔργα ἢ ῥήματα, / διὰ ποῖον λαμβάνει τοῦτον εἰς τὸν παράδεισον*;).

[652] Il est le premier sauvé, le premier représentant de l'humanité à rentrer au Paradis, et comme tel mis en opposition par Ephrem avec Adam qui en a été chassé (cf. *supra*, note 45). C'est implicitement le cas chez Romanos (en H.IV, h.39 str.2), et de manière plus manifeste chez Jacques de Saroug (Cf. *3ème Homélie sur la Création*, v.13-20; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.33-34), qui présente d'emblée Adam comme un larron cherchant à dérober le fruit encore défendu dans une intention malhonnête, moyen de déjà suggérer la figure du bon larron, qui par la foi s'empare du Crucifié, fruit de la Croix (Cf. Romanos le Mélode, H.IV, h.38, str.17).

[653] Pour ce thème dans la tradition syriaque, Cf. Brock (S.), "The mysteries hidden in the side of Christ", *Sobornost/East Churches Review*, 7/6, 1978, p.462-472; et plus particulièrement chez Jacques de Saroug, Cf. Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.329-334.

nouveau jour (l.5-8[654]) et reconnaître les erreurs de l'humanité (l.9-11) : tout élément du monde devient dès lors porteur d'une signification spirituelle, d'un enseignement de foi, qui s'éclaire aussi par la connaissance de la Bible.

3. La perle du Christ, fruit de la Croix

3.1. Le Crucifié, fruit de l'Arbre-Croix[655]

Fruit de la Vierge[656], cette vigne fidèle et reconnaissante envers son cultivateur divin, le Christ est cependant aussi fruit de la Croix, ce nouvel et véritable Arbre de Vie, auquel le Christ crucifié est pendu comme le fruit à l'arbre. C'est aussi sur la Croix que le Crucifié s'offre lui-même, devenant nourriture spirituelle pour les hommes à travers le pain eucharistique.

Contrairement au fruit duquel Adam et Eve ont cru à tort prendre la vie divine, le fruit de la Croix est véritablement le fruit mûr de l'Arbre de Vie, celui qui offre la vraie vie divine, une vie nouvelle non entachée par la mort. La symbolique du Christ comme fruit de la Croix vient ainsi rejoindre le thème de la divinisation du fidèle opérée par le pain eucharistique, dans le cadre d'une typologie qui le place en antithèse avec le fruit de l'arbre de la Chute, cause de péché et de mort pour le genre humain.

Bois de mort, tant parce qu'elle est instrument de supplice que parce qu'elle récapitule l'Arbre de la Chute, cause de la mortalité humaine, la Croix se révèle par le Christ crucifié paradoxalement bois de vie; ainsi l'explique l'Enfer à Satan en H.IV, h.38, str.5[657] :

> "Tu es devenu subitement fou, toi, naguère l'intelligent serpent : toute ta sagesse est anéantie par la croix, et tu t'es pris à ton propre piège. Lève les yeux, et constate que tu es tombé dans la fosse que tu avais creusée. Car voici : sur ce bois que tu dis sec et sans fruit pousse un fruit dont le larron a goûté, et qui l'a fait héritier des biens de l'Eden. Ainsi, plus grande fut sa vertu que celle du bâton qui a fait sortir le peuple de l'Egypte, car il ramène Adam au Paradis".

---

[654] On remarquera ainsi que le bon larron se voit déjà en Paradis alors qu'il est encore de ce monde; il s'agit d'une allusion habile à l'entrée dans l'Eglise que permet le baptême, symboliquement comprise comme la Terre Promise et un nouvel Eden, déjà ouvert en promesse pour le fidèle dès ce monde. Cf. Brock (S.), "World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers", *Sobornost* 6/10, 1974, p.685-696, et notamment p.691, où Sebastian Brock montre comment ces conceptions expliquent le développement de l'imagerie de la nouvelle Création et de l'entrée en Terre Promise en relation avec le baptême, qui ouvre les yeux sur la sainteté du monde et le revêt d'un nouveau sens ("Everything in creation is clothed by the Holy Spirit with new meaning").

[655] Pour un aperçu de cette idée chez Ephrem, cf. Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.93-94.

[656] Cf. *supra*

[657] Cf. aussi H.IV, h.43, str.21, l.6-8 (Cf. *supra*). Il est à noter que l'Enfer apparaît souvent comme plus intelligent que Satan, peut-être parce qu'il est le premier à ressentir les effets de la résurrection du Christ, qui le dépouille de sa richesse en âmes humaines et "vide [ses] celliers" (*τὰ ἐμᾶ ταμεῖα ἀποῤῥεῖν*, H.IV, h.43, str.21, l.9).

Ἄφρων ἄφνω γέγονας, ὁ πρώην φρόνιμος ὄφις. / πᾶσα ἡ σοφία σου διὰ σταυροῦ κατεπόθη / καὶ ἐν τῇ παγίδι τῇ σῇ ἐζωγρεύθης. / ἆρον τὸ ὄμμα καὶ θεώρησον / ὅτι εἰς βόθρον ὃν εἰργάσω ἔπεσας. / Ἰδοὺ γὰρ τὸ ξύλον ἐκεῖνο, ὅ λέγεις ξηρὸν καὶ ἄκαρπον, / βλαστάνει καρπὸν οὗ γευσάμενος λῃστὴς / τῶν ἀγαθῶν τῆς Ἐδὲμ κληρονόμος γέγονεν. / ὑπὲρ τὴν ῥάβδον γὰρ τὴν ἐξάξασαν / ἐξ Αἰγύπτου τὸν λαὸν τοῦτο ἐνήργησε. / τὸν Ἀδὰμ γὰρ εἰσάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.

C'est à nouveau par le biais du matériau, le bois, qu'est introduite la comparaison entre la Croix, arbre du Crucifié-fruit, et le bâton de Moïse, qui a libéré son peuple de l'esclavage pour le conduire vers la Terre Promise; de même, la Croix libère l'humanité de l'esclavage du péché et la conduit en Paradis[658]. On notera l'insistance fréquente de Romanos, et ici bien apparente, sur le fait que la vérité en Christ surpasse les types qui l'ont annoncée.

Fruit de la Croix-Arbre de Vie, descendant d'Israël la vigne de Dieu, le Christ est souvent assimilé à une grappe de raisin, ce qui convoque immédiatement un rapport avec les espèces eucharistiques[659]. Ainsi, en tant qu'il est enfant de Marie, emblème de la bonne vigne fidèle à son cultivateur divin, le Christ est grappe, mais il l'est aussi en tant que Crucifié sur l'Arbre-Croix, pressé pour donner aux hommes le vin qui les divinise et leur assure le Salut.
Marie exprime la même idée en reliant la Croix à la Nativité, lorsqu'elle évoque déjà son angoisse en H.II, h.11, str.17, l.6-7 :

> "O ma grappe, que les impies de t'écrasent pas! Quand tu auras poussé, mon enfant, que je ne te voie pas immoler!"
> *Ὦ βότρυς μου, μὴ ἐκθλίψωσί σε ἄνομοι. / βλαστήσαντός σου μὴ ὄψωμαι τέκνου σφαγήν*[660].

[658] Ainsi que nous l'avons déjà évoqué (Cf. *supra*), cette typologie de la Croix en rapport avec divers éléments en bois de la geste de Moïse est fréquente chez les Pères, et tout particulièremet ceux de l'aire syriaque. Par ailleurs, mises à part les réminiscences psalmiques notées par Grosdidier de Matons, on relève un écho aux célèbres paroles de Paul aux Corinthiens sur la folie de la sagesse de la Croix (1 Co. 1, 21-25) : de même que le Pharaon n'a pas compris qu'il précipitait la ruine de son pays par son besoin de signes pour se laisser convaincre, de même Satan demeure encore aveugle à sa défaite évidente manifestée par la Croix. Issue d'Origène, cette lecture typologique de Pharaon comme figure de Satan est largement répandue chez les Pères, en Orient comme en Occident (cf. *supra*, notes).

[659] Jacques de Saroug exprime la même idée dans une *Hymne festale sur la Nativité*, lorsqu'il s'exclame : « Aujourd'hui, que la main du chérubin lâche la lance de feu, car l'Arbre de vie n'est plus à garder : voici que son fruit est couché dans la crèche pour être la nourriture des hommes qui, de leur plein gré, étaient devenus semblables aux animaux» (*Homélie festale sur la Nativité*, §14; Jacques de Saroug, Six homélies festales en prose, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.543). La divinisation de l'homme effectuée par l'eucharistie, c'est-à-dire la manducation du Christ fruit de la Croix-Arbre de Vie, se déploie ici sur le mode symbolique équivalent de la restauration d'Adam en Paradis, et de sa communion désormais possible à l'Arbre de Vie à travers l'eucharistie. Par la Croix, le fruit de l'Arbre de Vie naguère interdit et cause de Chute est désormais donné à l'homme pour sa bénédiction.

[660] Ici s'expriment certainement les premières bribes qui donneront leur essor à la symbolique médiévale du pressoir mystique, que nous avons vue déjà s'ébaucher aussi dans la strophe d'Ephrem sur le massacre des Innocents (Cf. *supra, Hymne 24 sur la Nativité*, str.17-18).

C'est ainsi que le verbe "vendanger" (*τρυγάω*) apparaît souvent pour signifier tout ce que le fidèle peut recueillir de sa relation au Christ, intimement associé à la Croix. Ainsi en H.IV, h.38, str.16, Satan déplore que sur la Croix tous peuvent "cueillir un fruit de douceur sur ce qu'on prenait pour du bois sec" (*ἵνα τρυγήσωσι καρπὸν γλυκασμοῦ ἀπὸ τοῦ δῆθεν ξηροῦ*, l.6-7), le "fruit de douceur" renforçant encore l'allusion conjointe à la grappe sucrée de la vigne et au fruit de l'Arbre de Vie maintenant mûr et bénéfique pour l'humanité. L'hémorroïsse avait déjà commencé la vendange du Salut sur le Christ vivant, comme elle le reconnaît en H.III, h.23, str.17, l.2 : "rien qu'en le touchant, j'ai vendangé la force, puisqu'il s'est laissé volontiers dépouiller" (*μόνον ψαύσασα, ῥῶσιν ἐτρύγησα, ἐπειδήπερ ᾠδέως σεσύλητο*)[661]. Dans la même perspective, faut-il lire une dimension particulière dans l'occurrence de *τρυγάω* en H.IV, h.42, str.21, l.4 ? Le poète rapporte comment il a pu paradoxalement "cueillir la vérité" (*τὴν ἀλήθειαν ἐτρύγησα*, l.4) sur "ce couple de menteurs" (*ψεύστων ἀπὸ ζεύγλης*, l.4) que sont l'Enfer et les gardes préposés au tombeau. L'impression créée semble être que l'événement inédit de la Résurrection permet l'impossible souligné par la parole matthéenne : "Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons?" (Mt.7,16)[662]. C'est là encore un trait de l'ironie tragique de Romanos, qui procède par paradoxe : contre leur propre vouloir, les menteurs n'ont fait que révéler la vérité.

Fruit de Marie en tant que son fils issu de la bénédiction divine, fruit de la Croix en tant que celle-ci est l'Arbre de Vie, le Christ se donne lui-même en grappe de Salut pour l'humanité; le poète confond très souvent le Christ lui-même avec le Salut, ainsi que le montre avec évidence cette symbolique de la vigne, où le Christ est tantôt grappe ou tantôt vigne lui-même. Cette confusion métonymique est particulièrement visible en H.III, h.24, str.15, l.9-10,

[661] La discrète allusion au thème de la vigne est ici particulièrement surprenante dans la mesure où il n'est aucunement question ni de la Croix ni de l'Eucharistie; c'est ici le seul endroit dans cet hymne où le verbe *τρυγάω* apparaît, à la place de *δρέπω* que l'on peut voir dans des expressions équivalentes : "cueillir la force" (*ῥῶσιν δρέψασθαί*, str.7, l.4), "elle a cueilli la guérison" (*θεραπείαν ἐδρέψατο*, str.14, l.5), "tu as cueilli la santé" (*τὴν ὑγείαν ἐδρέψω*, str.20, l.4). Certes, il est possible que Romanos choisit d'employer *τρυγάω* à la str.17 pour la variation ou raisons métriques, mais peut-être garde-t-il aussi en tête un léger écho de l'image de la vigne-Joseph dépouillée de ses feuilles par la femme de Putiphar (H.I, h.6, str.19), d'autant plus que le vêtement se révèle aussi très important dans cet épisode évangélique : désireuse du fruit, la femme de Putiphar n'arrive qu'à gagner les feuilles de la vigne en arrachant le vêtement de Joseph, tandis qu'à l'inverse, l'hémorroïsse gagne le fruit, sa guérison, en touchant avec foi le vêtement de Jésus-Christ.

[662] Même jeu d'Ephrem sur ce passage, quand il met en garde contre l'erreur dans laquelle une mauvaise interprétation d'un passage biblique peut conduire dans son 28e *Hymne sur la Nativité*, str.8 : "Combien l'Erreur en a-t-elle égarés en récoltant du fiel sur de suaves fleurs, comme celle qui mangea de doux fruits, par elle transformés en venin mortel ! De la fragrance même des Livres, l'Erreur tire un poison mortel pour ses amis; les fils du Serpent présentent une coupe où ils mêlent du fiel de dragon"; Cassingéna-Trévedy, op.cit., p.322. On peut y discerner une nette allusion au fruit de l'arbre de la connaissance, qui n'était pas mauvais en soi; c'est égarée par l'Erreur qu'Eve en a fait un poison mortel : la nature du fruit a changé seulement sous la mauvaise intention d'Eve.

où le Christ affirme : "je suis la vigne et, pour les affamés, le pain céleste d'immortalité" (*καὶ γὰρ ἄμπελος πέφυκα καὶ τοῖς πεινῶσιν / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος*). Source de nourriture salvifique, le Christ est lui-même aussi cette nourriture, puisqu'il se donne dans le pain et le vin de la Cène, communion par laquelle il divinise l'homme.

Comme le fait Ephrem sous les images de la Semence, de l'Epi et de la Gerbe[663], Romanos exprime aussi l'oeuvre de divinisation de l'humanité accomplie par le sacrifice de la Croix en prolongeant simplement la ligne symbolique du fruit dans la perspective plus vaste du cycle naturel des plantes (H.IV, h.43, str.22) :

> "La Mort proféra ces paroles, reprochant au séducteur tout le mal qu'il avait commis dans sa vie; leur défaite à tous deux, la précieuse croix plantée en terre l'avait consommée. Le bois de la vie s'est révélé aux hommes, où l'on a cloué le fruit des biens, afin qu'en mourant il fît éclore pour les mortels la fleur de la résurrection sur les prés d'ici-bas, lui qui est fils de Dieu selon la nature et de David selon la chair, lui qui demeure avec le Père et a germé en Marie pour le salut de tous et le désespoir des incroyants, lui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort".
> *Ὁ μὲν Θάνατος ταῦτα ἐφθέγξατο, διελέγχων τὸν πλάνον / ὅσα ἐν βίῳ ἀπετέλεσεν. / ἀμφοτέροις μὲν ἦτταν εἰργάσατο ὁ παγεὶς ἐπὶ γῆς πολύτιπιος σταυρός. / ξύλον τῆς ζωῆς τοῖς ἀνθρώποις δεδήλωται, / ὅπου ὁ καρπὸς τῶν ἀγαθῶν προσηλώθη / ἵνα θνῆσκων ἀνθήσῃ βροτοῖς ἐκ τῶν κάτω λειμώνων ἀνάστασιν / ὁ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἐκ Δαυὶδ κατὰ σάρκα, / ὁ σὺν Πατρὶ διαμένων καὶ ἐκ Μαρίας βλαστήσας / πάντων εἰς σωτηρίαν καὶ ἀπόγνωσιν ἀπίστων, / ὁ λύσας τοῦ Βελίαρ τὰ βέλη, τοῦ Ἅιδου τὸ νῖκος / καὶ Θανάτου τὸ κέντρον.*

On rejoint ici le thème du printemps spirituel et les images florales liées à la Résurrection : le Christ, issu de Marie comme une fleur ou un fruit (*βλαστήσας*), s'est donné sur la Croix, qui se révèle comme le véritable "Arbre de Vie" (*ξύλον τῆς ζωῆς τοῖς ἀνθρώποις δεδήλωται*), puisque c'est en elle que le Salut de l'humanité s'accomplit et qu'elle est restaurée à la vie éternelle à laquelle elle avait été promise. Pendu à la Croix comme le fruit à l'arbre, Christ est le "fruit des biens" (*ὁ καρπὸς τῶν ἀγαθῶν*), en cela qu'il ramène ainsi l'humanité aux délices du Paradis. C'est aussi par la Croix que le Christ peut descendre en Enfer pour ressusciter l'humanité en proie à la Mort, ce qui amène le poète à comparer cette descente avec celle du fruit ou de la graine que l'on jette en terre, et qui meurt pour donner naissance à une nouvelle plante. De même, le Christ se donne à la terre, et par sa mort, il transforme l'herbe humaine des "prés d'ici-bas" (*ἐκ τῶν κάτω λειμώνων*) en fleurs sauvées et ressuscitées; il s'agit bien

[663] Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Hymne 3, str.15: "Béni soit le Pasteur qui s'est fait Agneau pour notre propitiation ! Béni soit le Cep qui s'est fait Coupe de notre rédemption ! Bénie soit aussi la Grappe, Source médicinale de la vie ! Béni encore l'Agriculteur, Car c'est lui le Grain semé et la Gerbe moissonnée ! L'Architecte s'est fait Tour où nous puissions nous réfugier";Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.70-71

d'une véritable transfiguration, suggérée par le poète à partir de la seule préposition *ἐκ* : c'est à partir de cette faiblesse humaine, sans l'abolir, que le Christ fait éclore des fleurs de résurrection. On peut lire ici une profonde parenté avec les développements de Paul aux Corinthiens concernant la résurrection du Christ, prémices de celle de tous les hommes[664], et le corps des ressuscités, où Paul se sert également de l'image du développement végétal[665].

L'imagerie eucharistique n'est pas appuyée ici, mais elle est bien présente dans cette idée du Christ comme "fruit des biens" (*ὁ καρπὸς τῶν ἀγαθῶν*), ainsi que nous le verrons plus en détails par la suite. En outre, l'expression les "prés d'ici-bas" (*ἐκ τῶν κάτω λειμώνων*) introduit une dimension universelle dans cette oeuvre de résurrection, qui invite à y inclure l'ensemble de la Création, ce qui est aussi conforme au mouvement propre à la pensée syriaque d'établir fréquemment un rapport très étroit entre l'homme et la Création, comme une sorte d'écho de l'un à l'autre. Ainsi, en se donnant à la terre, le fruit christique restaure l'humanité en sa première condition, mais abolit aussi toute la malédiction reçue lors de la Chute : le salut de l'homme entraîne celui de toute la Création, restaurée dans sa fertilité originelle, délivrée des épines[666].

Pendu à la Croix, qui se révèle paradoxalement comme le véritable Arbre de Vie, le Christ crucifié se révèle lui-même paradoxalement comme le véritable "fruit des biens", le fruit initialement promis à l'humanité pour lui donner part à la vie éternelle en son temps[667]. Non point mauvais en soi-même, le fruit du premier arbre n'a été cause de Chute pour Adam et Eve que parce que ceux-ci n'ont pas voulu attendre de le recevoir de Dieu, mais s'en sont emparés dans une intention coupable en transgressant l'ordre divin. Le fruit, qui leur aurait apporté tant de douceur au temps choisi par Dieu, est devenu pour eux amer comme un fruit encore vert, et ne leur a apporté que des maux. A présent mûr en Christ et offert libéralement par Dieu pour

[664] *I Corinthiens* 15, 20-24
[665] *I Corinthiens* 15, 35-38
[666] Nous avons pu déjà voir l'économie de Salut accomplie en Christ décrite selon le mode agricole dans notre partie sur le réseau symbolique du Printemps (Cf. *supra*). Ce thème se situe également en lien étroit avec l'idée du Christ comme remède universel.
[667] Mêmes images chez Cyrillonas par exemple : "Ils [Adam, Eve, l'Eglise et les peuples] ont vu la grappe pendue au somment d'une croix. Son sarment était le Golgotha, où est apparue la douceur"(Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.347-350; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.327). Et pour exprimer la participation de l'humanité à la divinité par le Christ : "Dans la vigne de son corps a été cachée la douceur de la divinité. Dans la vigne de son corps a été planté le sarment, le rameau de notre humanité" (Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.291-294; Graffin (F), op.cit., p.325-326).

sauver une humanité plus adulte, le fruit se donne à tous dans l'eucharistie, qui divinise l'homme et le ramène en Paradis.

Cette idée se dessine explicitement chez Romanos, où elle est ramassée en une strophe des *Hymnes sur le Paradis* d'Ephrem; le poète y raconte comment Satan "trompa le jardinier (Adam) pour lui faire cueillir avant l'heure opportune le fruit qui eût donné sa douceur en son temps; cueilli hors sa saison, un fruit est un poison pour celui qui le cueille. Il dévoila, par ruse, la vérité à Eve, sachant qu'aux transgresseurs l'inverse arriverait: car, pour qui s'en empare de coupable manière, même une bénédiction devient une malédiction"[668].

Sur la ligne symbolique du fruit, Ephrem exprime comment un même élément, ni mauvais ni bon en soi, peut selon le temps et la personne se révéler comme facteur de bénédiction ou de malédiction; mûr, un fruit apaise la faim, réjouit par sa douceur et soutient l'être, tandis qu'il apporte amertume, faiblesse et maladie lorsqu'il est ingéré avant son temps[669].

On voit ainsi s'ébaucher une éthique qui considère que rien n'est bien ou mauvais en soi, mais qu'il dépend de la responsabilité humaine d'user du monde selon le bien ou le mal, toujours en fonction de la situation concrète et actuelle.

Par ailleurs, cette ambivalence envers le fruit défendu permet à la pensée symbolique de le relier paradoxalement à l'événement historique essentiel de l'économie du Salut, la Croix et la similitude visuelle du Crucifié pendu à l'Arbre de la Croix, ainsi qu'à l'un des éléments fondamentaux par lesquel l'Eglise donne à vivre cet événement et transmet ce Salut : les dons eucharistiques.

3.2. La perle eucharistique, fruit de lumière de l'Arbre-Croix

Pendu à la Croix comme le véritable "fruit des biens" à l'Arbre de Vie[670], le Crucifié est aussi par ce biais assimilé à une perle. Cette association symbolique du Christ à la perle, particulièrement présente dans le domaine syriaque[671], joue vraisemblablement sur deux

---

[668] Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, *Hymne* 12, str.3; Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968, p.156

[669] On observera la même ambivalence chez Romanos à propos du médicament; le poète se montre en effet très sensible au fait qu' une même substance peut être remède bénéfique, administrée correctement dans la situation particulière d'un individu, et poison pour un autre lorsqu'il n'est pas adapté à son cas ou à son rythme.

[670] La persistance de cette image se vérifie par sa présence dans *La Sogitha du Chérubin et du Larron* (str.21) encore utilisée aujourd'hui dans la liturgie de certaines Eglises d'Orient (Cf. Graffin (F.), "La Sogitha du Chérubin et du Larron", *L'Orient Syrien*, 12, 1967, p.481-490; et surtout p.485..

[671] Cf. Martikainen (J.), "Dein Kleid ist dein Licht-dein Gewand ist dein Glanz". Die Perle als ästhetisches und theologisches Symbol bei Aphrahat dem persischen Weisen, Ephraem dem Syrer und Makarios/Symeon", *Religion und Wahrheit : religiongeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wiessner zum 65. Geburtstag*, Köhler (B.), éd., Harrassowitz, Wiesbaden, 1998, p.117-126; Colless (B.E.), *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 2008; comme le reconnaît Martikainen (op.cit., p.118), le symbolisme de la perle est surtout développé par Ephrem, où, comme le lit Bou

lignes d'idées : la première, biblique pourrait-on dire, reconnaît dans les perles jetées aux porcs de *Matth.*7,6, placées en parallèle au sien du verset avec des éléments sacrés, une allusion à l'eucharistie[672], et donc une injonction du Christ à respecter l'eucharistie en ne la donnant qu'à ceux qui sont capables d'en comprendre la valeur; plus loin, cette ligne d'interprétation reconnaît le Christ lui-même dans la "perle de grand prix" (*πολύτιμον μαργαρίτην*) découverte par le marchand de *Matth.*13, 46.

La seconde ligne d'idées assimile symboliquement le Christ à la perle par le biais de sa naissance virginale, mise en parallèle avec les légendes alors reçues quant à la formation de la perle au coeur de l'huître sous l'effet d'un éclair lumineux[673].

Le symbole de la perle se rapporte ainsi au Christ dans son rapport à l'eucharistie et à l'Incarnation virginale, tout comme le symbole du fruit désigne le Christ aussi bien dans sa

---

Mansour, "percée et suspendue, elle [la perle] symbolise le Christ au Golgotha et elle répand abondamment sa gloire sur ceux qui la regardent" (Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.280; Cf. aussi p.79-80, p.91-94). Bien que la perle soit relativement peu évoquée chez Romanos, le sens qu'il lui donne est particulièrement révélateur de son lien avec la tradition syriaque où elle apparaît plus abondamment, comme par exemple chez Jacques de Saroug (Graffin (F.), "Le thème de la perle dans une lettre de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, 12/3, 1967, p.362-363) et plus encore chez Ephrem de Nisibe, comme nous l'avons vu. Ce dernier est en effet le seul à lui consacrer exclusivement un ensemble de cinq hymnes (Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la perle*, Graffin (F.), "Les hymnes sur la perle de Saint Ephrem", *L'Orient Syrien*, 12/2, 1967, p.129-149) Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.79-80, p.91-94); On ne peut sous-estimer l'influence du "Chant de la perle" des *Actes apocryphes de Thomas* sur cette symbolique intimement liée aussi au thème de la lumière et du vêtement (Poirier (P.H.), "L'hymne de la Perle des *Actes de Thomas*. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire", *Homo Religiosus n°8*, Louvain-la-Neuve, 1981).

[672] C'est l'interprétation défendue par le couple de chercheurs Kahane, (Cf.Kahane (H.), Kahane (R.), "Pearls before swine? A reinterpretation of Matt.7,6", *Traditio*, XIII, 1957, p.421-424) qui proposent de lire ces perles comme une métaphore pour les miettes de pain sacramentel ("crumbs of the sacramental bread", p.423); ils démontrent la pertinence de cette interprétation par l'argument du fréquent parallélisme des expressions bibliques, qui font postuler une signification semblable aux deux membres du verset. Cette métaphore serait bien présente dans la tradition ecclésiastique byzantine, notamment chez Jean Chrysostome, et aurait laissé quelques traces en Grec moderne. S'ils n'apportent que peu de preuves à leur thèse, celle-ci se voit cependant bien vérifiée par la tradition syriaque, et notamment Ephrem (Cf. "Christ gave us pearls, his Body and holy Blood", Ephrem de Nisibe, *Sermones* II, 4, 9-10; traduit par Brock avec ce commentaire "Pearl, *margarita*, is also a technical term for the consecrated Bread (or Bread and Wine together)"dans Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979, p.14 et 126; ou encore, Griffith (S.H.), "Spirit in the bread; Fire in the wine : the Eucharist as living medecine in the thought of Ephraem the Syrian", *Modern Theology*, 15/2, 1999, p.233). Cf. aussi, l'assimilation chez Ephrem de la perle à la manne, préfiguration du pain eucharistique (Cf. Bou Mansour, op.cit., p.385), ou encore l'affirmation de la perle comme "remède de vie", image à forte connotation eucharistique qu'Ephrem attribue d'habitude au fruit de l'Arbre-Croix ("Et dans les paumes des hommes, ils [les apôtres] te [la perle] déposèrent comme le remède de vie",*5^e^ hymne sur la perle*, str.8; Graffin (F.), "Les hymnes sur la perle de Saint Ephrem", *L'Orient Syrien*, 12/2, 1967, p.148)

[673] Cf. Fredrikson (N.I.), "La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien", *Revue de l'Histoire des Religions*, 220/3, p.283-317; on trouve de claires évocations à cette idée chez Ephrem et dans les hymnes syriaques d'un auteur mineur du VIe s., Siméon le Potier, qui décrit la Vierge recevant les paroles de Gabriel comme l'huître frappée par l'éclair (Cf. Siméon le Potier (VIe s.), *Hymnes sur l'Annonciation et la Nativité*, trad. Brock (S.P.), *A Garland of Hymns from the Early Church*, St Athanasius' Coptic Publishing Center, 1989, p.94-102; partie 2, str.2, p.95). Ces légendes se retrouvent dans l'aire byzantine avec le *Physiologos*, qui assimile clairement la perle au Christ de par sa naissance virginale et Matth.13,46 (Cf.*Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.241-244).

relation à l'Arbre de la Croix qu'à la vigne de la Vierge. Vient s'ajouter en parallèle à ces associations d'idées une ligne symbolique identifiant la perle à la Parole de Dieu, Parole qui, grâce à la foi de Marie, s'incarne en Christ, Verbe de Dieu[674], Parole qui se donne de manière visible avec le sacrement de l'eucharistie.

Symbole de la foi pour Ephrem[675], puisque la perle du Christ naît de la foi de Marie, celle-ci représente davantage chez Romanos l'objet de la foi, c'est-à-dire le Christ lui-même, ou plus précisément, le Christ en tant que Verbe de Dieu.
La Vierge demeure la première à recevoir cette perle, et les paroles de Gabriel sont comme des perles pour ses oreilles parce qu'elles contiennent la révélation de la venue du Christ, ainsi qu'elle le décrit à Joseph (H.II, h.9, str.12, l.5-10) :

> "Il est venu un être ailé qui m'a donné un cadeau de fiançailles[676], des perles pour mes oreilles; il a suspendu ses paroles comme des boucles à mes oreilles. Regarde, vois comme il m'a embellie, en me parant avec ce qu'il m'a dit, avec ce que tu [Joseph] me diras bientôt, saint : Salut, épouse inépousée."
> *Ἦλθεν γάρ τις πτερωτὸς καὶ ἔδωκε μνῆστρα, / μαργαρίτας τοῖς ὠσί μου. / οὗτος ἐνεῖρε μοι λόγους ὥσπερ ἐνώτια. / βλέπε, ἰδὲ πῶς ἐκαλλώπισέ με, τούτῳ ὡραίσας με / ὅ τι ἔφη μοι, ὅ τι λέξεις μοι μετ' ὀλίγον, ὅσιε: / Χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε.*

[674] Déjà chez Clément d'Aleandrie, la perle est clairement identifiée au Christ-Logos : "Pierre précieuse, perle, émeraude, tout cela, en vérité, signifie le Logos" (*λίθος γέ τοι τίμιος ἢ μαργαρίτης ἢ σμάραγδος αὐτὸν αἰνίττεται τὸν λόγον*; *Pédagogue*, II, ch.VIII, §63, 5; Mondésert (C.), *Sources Chrétiennes*, n°108, Paris, Cerf, 1965); "Le Logos de Dieu, que l'Ecriture appelle une perle... Le Logos limpide, par qui la chair a été régénérée et a recouvré dans l'eau tout son prix. Et en effet, ce coquillage, qui naît dans l'eau, tient sa chair à l'abri et c'est là, dans cette chair, que se forme la perle" (*τὸν λόγον τὸν διαφανῆ, δι'ὃν ἡ σάρξ τιμία ὕδατι ἀναγεννωμένη. Καὶ γὰρ τὸ ὄστρειον ἐκεῖνο ἐν ὕδατι γιγνόμενον περιστέγει τὴν σάρκα ἐκ δὲ ταύτης ὁ μαργαρίτης κυίσκεται*; *Pédagogue*, II, ch.XII, §118, 5; op.cit., p.224-225);Martikainen, op.cit., p.121.

[675] Cf. notamment, Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.77 : "Dans sa constitution tout éphémère, la perle témoigne de la perle éternelle qui est la foi"; Cf. aussi, Graffin (F.), *op.cit.*, p.131 : "Pour lui [Ephrem], la perle est avant tout le symbole de la foi : comme la perle, la foi est un don purement gratuit qui vient d'en haut comme la lumière (*Hymne sur la Perle* 5, 1-2), impossible à fabriquer avec des moyens humains (*Hymne sur la Perle* 4); qui ne s'acquiert pas par une recherche rationnelle, insolente et dangereuse (*Hymne sur la Perle* 1, 10,9; 11,9); mais qui exige le dépouillement (*Hymne sur la Perle* 5,6), parfois la souffrance (*Hymne sur la Perle* 2,12), toujours la disponibilité (*Hymne sur la Perle* 1,12,8; *Hymne sur la Perle* 4,3)) et la simplicité (*Hymne sur la Perle* 1,7,4; c'est le don le plus précieux, à garder coûte que coûte (*Hymne sur la Perle* 3, 13-15). Mieux encore que d'une vertu divine, la perle est le symbole d'une personne divine, pour laquelle Ephrem a un amour passionné : le Verbe fait homme".
Pour Ephrem, la perle est aussi symbole de la foi de par son étroite connexion avec le symbole de la lumière (Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.479-481); or, la foi est comme la lumière sans laquelle on ne peut distinguer les réalités spirituelles.

[676] On voit apparaître ici le thème des noces du Christ et de l'Eglise, dont Marie figure souvent comme l'emblème. La perle, qui est don de la Parole de Dieu en Christ, est identifiée au cadeau remis à la fiancée en promesse des noces. Des idées similaires apparaissent souvent dans l'exégèse chrétienne du *Cantique des Cantiques*, couramment interprété comme le chant d'amour de l'âme humaine ou de l'Eglise dans l'attente de son Epoux divin, le Christ.

Dans l'une de ses homélies, Jean Chrysostome compare également la Parole de Dieu à une perle, dans la mesure où elle est bien petite dans la brièveté de ses propos, mais infiniment précieuse et puissante pour celui qui sait en voir les trésors[677]. En tant que Parole, la perle est destinée à l'oreille humaine, un lien bien davantage accentué chez Ephrem, qui présente la perle comme ornement privilégié de l'oreille :

> "Pour la tête, c'est toi [la perle] la couronne, pour l'oeil, c'est toi la beauté, pour l'oreille, c'est toi l'ornement; monte de la mer, ô voisine de la terre, viens loger tout près de l'oreille, mais que l'oreille préfère la parole de vie, que tu préfères aussi. / C'est dans l'oreille qu'est la parole, mais c'est au-dehors que se trouve la perle; grâce à toi, l'oreille resplendit, mais que par toi elle s'assagisse, qu'elle se fasse attentive à la parole de vérité; qu'elle ait pour miroir la beauté de la parole contemplée en ta beauté. / Que de toi elle apprenne combien est précieuse la parole du Très-Haut; l'oreille, c'est la feuille, le corps, c'est l'arbre, et toi, ô perle, au milieu, tu es un fruit de lumière[678]; n'est-ce pas le sein donnant le jour à la lumière que vise ton symbole?"[679]

Cette thématique apparaît également au début de la première homélie de Jacques de Saroug sur la fin du monde :

> "la parole de vie n'a ni temps ni terme, et elle ne commence pas car tous les temps sont à elle; le monde décline, comme la fleur en plein midi, mais la parole de vie est une perle pour qui l'écoute; ami du monde, rejette la fleur qui ne dure pas, et viens ! Suspends à ton oreille la perle sans prix"[680].

---

[677] Jean Chrysostome, *7e Homélie au Temple de la Ste Anastasis*; *Patrologia Graeca*, vol.63, col.496, l.14 : *Μαραγριτὴς γάρ ἐστιν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, διὰ πάντων ἀπολάμπων, οὐκ ἐν τῷ πλήθει τῶν ῥημάτων, ἀλλ' ἐν βραχύτητι πολλὴν ῥημάτων* [*νοημάτων*?] *δύναμιν ἐπιδεικνύμενος. Ἀλλὰ διανάστητε, καὶ ὄψεσθε πόσον ἡμῖν θησαυρὸν αὕτη τῆς λέξεως ἡ δύναμις ἀνακαλύπτει.*

[678] A partir de l'analogie morphologique entre l'oreille humaine et la feuille, Ephrem développe ici le symbolisme de l'arbre sur une ligne qui lui est tout à fait particulière, et que ne partagent ni Romanos ni Jacques de Saroug ; pour la comprendre, il faut se rappeler qu'Ephrem décrit souvent le Christ non pas tant comme le fruit de Marie, dans le sens où Romanos comprend qu'il est issu de ses entrailles comme la grappe de la vigne, mais comme le fruit divin greffé sur l'arbre de l'humanité, qu'il transfigure et ressuscite ainsi en communiant avec elle en sa nature. Cette idée revient fréquemment dans les *Hymnes sur la Nativité*, comme par exemple dans la troisième pièce de ce corpus, où Ephrem décrit l'acte de Dieu d'incarner son Fils en la nature humaine :
"Son Fruit à notre humanité s'est uni, pour que par lui nous soyons attirés à lui, car lui-même vers nous s'est incliné, par le Fruit de la Racine, Il nous ente sur son Arbre"(Cf. Hymne 3, str.17; op.cit., p.72.) Ephrem décrit ainsi le Christ comme le fruit de nature divine que Dieu greffe sur l'arbre de la nature humaine par l'Incarnation, inversant ainsi en quelque sorte le schéma de la parabole du cep et des sarments de *Jean* 15, sans doute pour montrer la priorité du mouvement de Dieu vers les hommes sur celui des hommes vers Lui; de ce fait, la nature divine participe désormais à la nature humaine et la divinise, si bien que par le Fruit (Christ) de la Racine (Dieu), c'est comme si l'humanité appartenait désormais à l'arbre de la nature divine. L'Incarnation du Christ dans la nature humaine l'a transfigurée en nature divine. Il semble que dans la strophe de l'Hymne 3 sur la perle qui nous intéresse ici, Ephrem a transposé cette symbolique ontologique collective dans un cadre individuel : chaque croyant est lui-même un arbre sur lequel Dieu greffe le fruit divin et divinisant de son Fils si l'oreille de sa foi est ouverte pour le recevoir; ce fruit devient alors en lui perle précieuse, source de lumière et de vie immortelle qui le transfigure et l'embellit.

[679] Ephrem de Nisibe, *Hymne III sur la perle*, str.9-11; Graffin (F.), "Les hymnes sur la perle de Saint Ephrem", *L'Orient Syrien*, 12/2, 1967, p.142

[680] Cf. Jacques de Saroug, 1e homélie sur la fin du monde; Jacques de Saroug, *Homélies sur la Fin du Monde*, Isebaert-Cauuet (I.), *"Les Pères dans la Foi"*, Migne, Paris, 2005, p.21

Et de manière encore plus explicite, dans l'une de ses lettres, Jacques de Saroug fait dire à la perle elle-même :

> "Si l'on me suspend aux oreilles, c'est pour couronner l'ouïe des femmes, qui ont été dignes de recevoir par leurs oreilles le Verbe, la perle que le Père a donnée pour sauver le monde. Semblable au voile sur lequel est peinte l'image de la lumière, je suis suspendue aux oreilles des jeunes filles pour honorer l'oreille qui a servi de porte au Verbe. Quand celui-ci a bien voulu habiter dans une jeune fille, on m'a placée comme gardien à la porte, en dehors de la porte de l'oreille pour honorer la demeure dans laquelle le Verbe a habité"[681].

Si la perle représente initialement sans doute la Parole de Dieu, ce Verbe est incarné dans le Christ, qui devient alors Lui-même comme une perle accrochée à l'oreille. François Graffin note déjà que, en ce qui regarde le symbolisme de la perle, "Jacques de Saroug n'a gardé des thèmes si variés d'Ephrem, que ceux qui concernent la Christologie"[682]. Cette concentration du symbolisme de la perle autour de la Christologie se révèle avec encore davantage de netteté chez Romanos le Mélode.

L'influence des traditions syriaques sur le diacre byzantin se manifeste tout particulièrement dans une strophe complexe de l'hymne 38, où Satan s'engage à plus de sagesse (H.IV, h.38, str.17, l.4-11) :

> "Que notre souffrance nous serve d'enseignement pour l'avenir[683]. Qu'aucun de nous ne tyrannise plus désormais la race d'Adam, car elle est scellée du sceau de la croix, comme un trésor contenant dans un écrin périssable une perle qu'on ne peut dérober, mais que sur la croix a dérobée l'intelligent larron; pour ses vols il pend à ses clous, et pour son larcin il a été rappelé dans le paradis".
> *γένηται ἡμῖν ὅ ὑπέστημεν / πρὸς ἐπιστήμην εἰς τὰ ἐπερχόμενα. / μηδεὶς ἐξ ἡμῶν τοῦ λοιποῦ τυραννήσῃ κατὰ τοῦ γένους Ἀδάμ / ἐσφράγισται γὰρ τῷ σταυρῷ ὡς θησαυρὸς / ἔχων ἐν σκεύει φθαρτῷ μαργαρίτην ἄσυλον, / ὃν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἀπεσύλησεν / εὐφυέστατος λῃστής. κλέψας καθήλωτο / καὶ λῃστεύσας ἐκλήθη πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

L'interprétation et les références proposées en note par Grosdidier de Matons[684] sont justes jusqu'à un certain point, à savoir que la perle ne représente pas tant "le royaume de Dieu" selon l'image de *Matthieu* 13, 45-46, ou "la grâce divine", mais le Christ lui-même, pendu

[681] Cf. Graffin (F.), "Le thème de la perle dans une lettre de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, 12/3, 1967, p.362-363.
[682] Cf. Graffin (F.), "Le thème de la perle dans une lettre de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, 12/3, 1967, p.370.
[683] Se devine peut-être ici l'écho d'une ancienne conception grecque, *topos* hérité des Tragiques, selon lequel c'est par la souffrance que les dieux tracent pour l'homme la voie d'apprentissage de la sagesse (Cf. Eschyle, *Agamemnon*, v.176-177 et 182-183; *les Euménides*, v.519-520); bien que l'on exclue habituellement Ephrem de l'aire d'influence de la culture grecque (mais certains travaux récents reviennent sur cette question, notamment : Possekel (U.), *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, Louvain, Peeters, 1999), on peut lire chez lui des conceptions tout à fait semblables (Cf. Bou Mansour, op.cit., p.280), qui ont dû certainement lui être suggérées par sa propre culture.
[684] Cf.*Hymnes IV*, n.2, p.309

comme un fruit sur l'arbre de la Croix. En effet, si c'est "pour son larcin" que le larron "a été rappelé dans le paradis", c'est bien que la perle, objet de son vol, ne saurait être le paradis lui-même, assimilé au royaume de Dieu, mais seulement le droit d'accès, la condition d'entrée. La perle doit donc représenter la foi au Christ[685], et par métonymie le Christ lui-même. Une fois acquise, personne ne peut dérober cette perle de la foi, personne ne peut l'arracher au fidèle. Romanos se fait ici très proche de la 1ère strophe du 4e hymne d'Ephrem sur la perle :

> "Le larron pensa posséder la foi; mais c'est la foi qui le posséda et l'intronisa au paradis; il vit sur la croix cet arbre de vie, dont la foi est le fruit, et, à la place d'Adam, c'est lui qui le mangea"[686].

Dans un autre passage, au sein du 16e hymne sur la foi, Ephrem compare la foi à une perle qu'un marchand apporte au roi en offrande, comme on offrirait un fruit en prémices[687], traçant encore une fois une équivalence entre la perle, le fruit et la foi.

Un second élément précise cette identification de la perle avec la foi et le Christ lui-même : la comparaison de l'humanité à " un trésor[688] contenant dans un écrin périssable une perle qu'on ne peut dérober" (l.4-5). Proclus de Constantinople, pour sa part, déploie l'image du trésor selon les mêmes lignes que Romanos développe pour la perle, en faisant dire au bon larron, dont la constance de foi est présentée comme exemplaire face à la faillite générale des disciples[689], qu'il a "volé par [s]a langue le trésor inépuisable"[690].

---

[685] C'est ainsi par cette soudaine illumination spirituelle, cette foi qu'il acquiert comme une perle de lumière, que le larron peut distinguer la croix dans sa véritable réalité spirituelle, c'est-à-dire comme symbole de l'Arbre de Vie malgré le paradoxe de son action historique (H.IV, h.39, str.2, l.1-3); ici s'exprime implicitement la même relation de la perle à la lumière mise en place par Ephrem : la perle est comme un éclat de lumière matérialisée, et symbole de la lumière de la foi, sans laquelle on ne peut distinguer les réalités spirituelles (Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit*., p.481).

[686] Cf. *Hymne 4 sur la perle*, str.1; Graffin (F.), "Les hymnes sur la perle de Saint Ephrem", *L'Orient Syrien*, 12/2, 1967, p.143.

[687] Ephrem, *Select Works*, Morris (J.B.), Oxford, John Henry Parker, 1847; p.161, str.1-2

[688] Comme la perle, la symbolique du trésor est nettement moins développée chez Romanos que chez Ephrem. Tout au plus le poète byzantin en utilise-t-il la métaphore pour souligner le caractère infiniment précieux de la Croix redécouverte par Sainte Hélène, en comparant les clous de la Passion à des perles (H.IV, h.39, str.22, l.1-3) :"Cependant, pour que le don de la grâce fût complet, le Christ notre roi révéla les clous; et en les trouvant, telles des perles, la sainte les serra sur son coeur avec la croix" (*Ὅμως ἵνα τέλειον ᾖ τὸ δώρημα τῆς χάριτος, / τοὺς ἥλους ἀνακαλύπτει Χριστὸς ὁ βασιλεῦς ἡμῶν, / οὓς εὑροῦσα ἡ ὁσία / ὡς μαργαρίτας περιεπτύξατο αὐτοὺς σὺν τῷ σταυρῷ*). En même temps, le poète se souvient certainement que l'Empereur Constantin avait une telle dévotion envers les clous de la Croix qu'il en avait incorporé dans ses armes, incrustés tels des perles dans son casque et dans l'armure de son cheval, ainsi que le rappellent plusieurs historiens chrétiens (Cf. Socrate, *Histoire Ecclésiastique* 1,17; Sozomène, *Histoire Ecclésiastique* 2,1).

[689] Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §7, 34-35; Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.212.

[690] *γλώσσῃ ἁρπάσας θησαυρὸν τὸν ἀκένωτον*; Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §7, 37; Leroy (F.J.), *op.c*it., p.212.

L'allusion immédiatement précédente au sceau de la Croix oriente d'emblée l'interprétation vers l'imagerie du baptême, par lequel l'humanité porte désormais le nom du Christ et acquiert le Salut de son âme par sa foi. L' "écrin périssable" rappelle fortement "les récipients d'argiles", par lesquels Paul désigne les humains dans leur fragilité corporelle en 2 *Co*.4, 7 :

> "Nous gardons ce trésor dans des récipients d'argile, afin que la profusion de la puissance soit de Dieu et non de nous-mêmes"
> *Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν.*

Bien que faible et fragile de par sa condition humaine, l'homme porte en lui le trésor inestimable du Christ, perle sertie dans l'écrin de sa foi. Hésychius de Jérusalem applique à la figure de Marie une image semblable, bien qu'en d'autres termes, lorsqu'il la loue comme "Ecrin dont la perle est plus brillante que le soleil" (*Πήραν ἧς ὁ μαργαρίτης τοῦ ἡλίου λαμπρότερος*)[691].

Par glissement, la perle du Christ acquise par la foi devient symbole de l'âme humaine sauvée, perle qui lui a été donnée par le baptême, ainsi que le chante plus explicitement Ephrem en insistant abondamment sur la nécessité de plonger dans l'eau pour chercher la perle[692] :

> "C'est en symbole et en vérité que le dragon[693] est écrasé par les mortels : les plongeurs se dévêtent[694] puis se revêtent d'huile, symbole du Christ. Ils te saisissent puis remontent. De même les apôtres arrachent l'âme de la gueule encore amère du dragon"[695].

La lecture des *Hymnes sur la Perle* d'Ephrem éclaire ainsi cette strophe de Romanos au symbolisme particulièrement intriqué : en reconnaissant le Christ sur la croix, c'est la perle de

---

[691] Hésychius de Jérusalem, *5^e Homélie Festale en l'honneur de Sainte Marie, la mère de Dieu*, §1, l.11-12; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, tome 1, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.158-159. Sur d'autres points encore, il apparaît que Romanos s'est peut-être inspiré de cette homélie, de manière directe ou non; en effet, on trouve au paragraphe 2 (p.160-161) la typologie de Marie vierge et enceinte comme accomplissemet de la préfiguration du buisson ardent, idée également développée par Proclos de Constantinople (cf.*supra*, étude du réseau symbolique du Printemps), et l'image du "vaisseau chargé de marchandises" (*Ολκάδα φόρτου γέμουσαν*, §1, l.14-15; p.158) que Romanos le Mélode applique pour sa part à la Croix en la considérant comme supérieure au navire de Tharsis apportant régulièrement d el'or à Salomon (H.IV, h.38, str.18).

[692] Cf. aussi, Martikainen, op.cit., p.124-126.

[693] Selon une pensée propre à la tradition syriaque, le Christ a vaincu le Léviathan dans les eaux du Jourdain lors de son baptême; de même, les catéchumènes sont oints de l'huile protectrice du Christ sur tout le corps avant de plonger dans les eaux baptismales pour vaincre le dragon du Léviathan et acquérir le Salut de leur âme et la perle de la foi.

[694] La nécessité de se dévêtir pour plonger chercher la perle dans l'eau est pour Ephrem un symbole de la nacessité d'être simple, et de se dépouiller pour acquérir la foi : "Ce sont des hommes nus qui plongèrent te chercher, o perle, ce ne sont pas des rois qui t'ont présentée aux hommes, ce sont des hommes nus, figure des pauvres, des pêcheurs et des Galiléens" (*Hymne 5 sur la Perle*, str.6; Graffin (F.), op.cit., p.147-148).

[695] Ephrem de Nisibe, *Hymne 2 sur la Perle*, str.10; Graffin (F.), op.cit., p.138-139

la foi au Crucifié que le larron a saisie, devenant le premier des baptisés[696] dans le signe de la Croix, dont le sceau assure la réinsertion de l'humanité en paradis. Le symbolisme de la Croix-Arbre sur lequel pend le Crucifié-fruit vient ainsi coïncider avec l'image du Christ comme perle présente en chaque baptisé.

L'adjectif *εὐφυέστατος* (l.10), que Grosdidier de Matons traduit simplement par "intelligent" veut certainement suggérer bien davantage par sa relation au champs lexical de la croissance des végétaux; il est en effet possible que Romanos fasse discrètement allusion à l'idée d'Ephrem que le Christ est le Fruit divin du Père qui greffe toute l'humanité sur l'Arbre de la nature divine[697]: ayant acquis la perle de la foi en Christ, le bon larron est maintenant véritablement greffé sur l'Arbre de la Croix, qui ouvre ses yeux à la vérité spirituelle des éléments du monde et le fait participer à son oeuvre de divinisation de l'homme.

Symbole du Christ, la perle l'est aussi en cela qu'elle reflète la lumière sous une forme parfaite, comme le Christ est la seule image parfaite de Dieu. Si Romanos n'évoque jamais les légendes selon lesquelles la perle représente le Christ de par sa conception virginale[698], l'idée que la perle conserve l'éclat parfait de la lumière divine comme le Christ est à l'image de Dieu semble à l'arrière-plan de la comparaison de Joseph à une perle en H.I, h.5, str.33, l.5-7 :

> "Il ne cache plus sa joie, il la découvre et paraît comme une perle en s'écriant : Je suis Joseph, mes frères!"
> *Μήπω δὲ στέξας τὴν χαράν, ἄφνω ἀνοίγει / καὶ ὥσπερ μαργαρίτης ὀφθεὶς ἐκβοᾷ : / Ἐγὼ εἰμι αὐτός, ἀδελφοί μου, ὁ Ἰωσήφ.*

Cette "image bizarre", comme dit Grosdidier de Matons[699], ne fait certainement pas référence à "la grâce divine" qui accompagne Joseph. En aucun endroit chez Ephrem ou Jacques de Saroug, la perle ne signifie la grâce, mais elle est en revanche symbole de la foi et du Christ qui en est le centre; en outre, à la strophe 12 évoquée par Grosdidier de Matons, la grâce est mise en relation avec la virginité par l'image de la fleur à ne pas flétrir : ainsi, bien que la

---

[696] Le lien de la perle-Christ au baptême apparaît déjà dans les passages de Clément d'Alexandrie que nous avons évoqués (Cf. *supra*, note 88), et s'accorde parfaitement avec les thèmes de la lumière et du vêtement auxquels la perle appartient également dans la tradition syriaque, faisant référence respectivement à l'illumination baptismale et à la robe blanche reçue par les nouveaux baptisés. Ce lien intime au domaine baptismal est manifeste également chez Macaire, qui l'introduit pour sa part *via* le motif de l'adoption filiale à Dieu donnée au baptême : "De même, tant qu'un homme n'est pas né de l'Esprit royal et divin, et qu'il n'est pas devenu de race céleste et royale et enfant de Dieu (...), il ne peut porter la perle précieuse et céleste, l'image de la lumière, de la lumière ineffable, qui est le Seigneur. Ceux donc qui possèdent la perle et la portent, vivent et règnent éternellement avec le Christ" (*Homélie 23*, §1; Deseille (P.), *Les Homélies Spirituelles de Saint Macaire. Le Saint Esprit et le Chrétien*, *Spiritualité Orientale* n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p.236).

[697] Cf. Bou Mansour, op.cit., p.251-253

[698] Cf. *infra;* Fredrikson (N.I.), "La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien", *Revue de l'Histoire des Religions*, 220/3, p.283-317.

[699] Cf. *Hymnes I*, p.237, n.5

tradition syriaque connaisse aussi la perle comme symbole de la virginité, c'est l'image de la fleur que Romanos choisit, réservant celle de la perle non pas pour signifier une vertu particulière, mais pour symboliser une personne: le Christ lui-même.

Ainsi, c'est bien plutôt au sein de la relation typologique privilégiée entre Joseph et le Christ qu'il faut inscrire cette occurrence de l'image de la perle. Comme le Christ-perle, Joseph reflète la lumière divine, la beauté même de Dieu : il est ἄγαλμα de Dieu[700], et donc dans un rapport à l'image divine sensiblement égal au Christ lui-même. Par ailleurs, la vie de Joseph, sa trahison par ses plus proches frères, son humiliation et son emprisonnement injustes avant son élévation en gloire en Egypte, annoncent le mouvement même de la vie du Christ.

Dans les vers du Mélode, il semble bien que c'est Joseph lui-même qui apparaisse comme une perle, et non seulement l'un des éléments du personnage comme sa virginité ou la grâce divine dont il bénéficie. Et si Joseph "apparaît comme une perle", c'est qu'il se manifeste comme la préfiguration du Christ lui-même[701] de par les aléas de sa vie, et ce tout particulièrement dans le contexte précis de cette strophe, où Joseph apparaît vivant à ses frères qui le croyaient mort, de même que le Christ ressuscité reflète comme une perle le lumineux éclat de la vie divine[702].

4. La Vigne et ses ennemis

La Vigne, symbole collectif pour le Peuple de Dieu ou individuel pour l'un de ses représentants emblématiques comme le Christ ou Marie, doit faire face à deux ennemis principaux. L'un est interne à la vigne elle-même, et apparaît déjà en *Esaïe* 5,6 : il s'agit des épines du péché issues de la malédiction d'Adam, qui peuvent étouffer en elle toute propension à porter du bon fruit si elle n'y prend pas garde; l'autre danger vient des ennemis extérieurs, qui sont représentés par un animal, apparaissant déjà dans ce rôle dans le *Cantique des Cantiques*[703] : le renard.

4.1. Les épines[704]

[700] Cf. *supra*, notre étude des termes du symbole chez Romanos le Mélode.

[701] L'identification de Joseph au Christ est peut-être également soutenue par un jeu sur l'expression Ἐγὼ εἰμι caractéristique du Christ dans *l'Evangile selon Jean*.

[702] La parenté de la perle à la lumière, et de là son rapport avec le symbole du Soleil bien apparent chez Ephrem (Cf. Bou Mansour, op.cit., p.79-80), se remarque aussi chez Romanos par l'abondance des références au symbolisme solaire dans cet hymne sur Joseph (Cf. *infra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'Imperium).

[703] Cf. *Cantique des cantiques* 2,15

[704] Cf. aussi, *supra*, réseau symbolique du Printemps

Si le bois de la Croix est souvent présenté comme le remède universel de la terre venu abolir la malédiction des épines encourue par la Chute[705], ce remède est plus spécifiquement appliqué à la vigne du Peuple de Dieu dans le discours que Satan adresse à l'Enfer aux strophes 15-16 de l'hymne 38 :

> "Ce bois, qu'indiqua le Maître à Moïse et qui adoucit l'eau de Mara, lui apprit-il ce que c'était, et de quel arbre c'était la racine? Non, il ne le dit pas alors, car il ne le voulait pas; c'est maintenant qu'il l'a révélé à tous. Voici que tout est devenu suave, mais nous autres, nous nous sommes aigris. De notre racine a surgi la croix[706] qui, plantée en terre, est devenue douce, elle qui auparavant ne produisait que des épines. A présent, comme une vigne de Sorec, elle a étendu des sarments que l'on transplante à nouveau dans le Paradis.
> Oui, maintenant, l'Enfer, tu peux gémir, et j'accompagne tes lamentations. Pleurons en voyant l'arbre que nous avions planté transformé en un tronc sacré sous lequel ont dressé leur tente, dans les branches duquel font leur nid, voleurs, assassins, percepteurs et prostituées, pour cueillir un fruit de douceur sur ce qu'on prenait pour du bois sec. Ils embrassent la croix comme une plante de vie, ils s'y cramponnent pour traverser à la nage et revenir, comme dans une rade tranquille, jeter l'ancre au Paradis".
> *Ἆρα ὅπερ ἔδειξε τῷ Μωυσῇ ὁ δεσπότης ¨/ ξύλον ὅ ἐγλύκανε ποτὲ τὸ ὕδωρ εἰς Μέρραν, / ἐδίδαξε τί ἦν καὶ τίνος ἡ ῥίζα; / τότε οὐκ εἶπεν. οὐ γὰρ ἤθελε. / νῦν δὲ τοῖς πᾶσι τοῦτο ἐφανέρωσεν. / Ἰδοὺ γὰρ τὰ πάντα ἡδύνθη, ἡμεῖς δὲ παρεπικράνθημεν. / ἐκ ῥίζης ἡμῶν ἀνεβλάστησε σταυρὸς / ὅς ἐνεβλήθη τῇ, γῇ καὶ γλυκεῖα γέγονεν. / ἡ ἀνατείλασα τὰς ἀκάνθας πρὶν / νῦν ὡς ἄμπελος Σωρὴχ κλάδους ἐξέτεινε / μεταφυτευομένους πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*
> *Νῦν οὖν, Ἅιδη, στέναξον, καὶ συμφωνῶ σοι τοῖς γόοις. / κλαύσωμεν θεώμενοι ὅ ἐφυτεύσαμεν δένδρον / μεταβεβλημένον εἰς ἅγιον πρέμνον, / οὗ ὑποκάτω ¨ατεσκήνωσαν / καὶ ἐπὶ κλάδοις τούτου ἐννοσσεύουσι / λῃσταί, φονευταὶ καὶ τελῶναι καὶ πόρναι, ἵνα τρυγήσωσι / καρπὸν γλυκασμοῦ ἀπὸ τοῦ δῆθεν ξηροῦ. / ὡς γὰρ φυτῷ τῆς ζωῆς τῷ σταυρῷ προσπλέκονται, / ἐπερειδόμενοι καὶ νηχόμενοι / ἐκπερῶσι δι' αὐτοῦ καὶ προσορμίζονται, / ὡς εἰς εὔωδιον κόλπον, πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

Douce et prometteuse, "plant de choix" comme la vigne de Sorec célébrée par le prophète Esaïe (*Esaïe* V, 1-7), la Croix vient ici se greffer sur l'Arbre de la Chute pour le transformer en Arbre de Vie. Son action salvifique inverse les effets de la Chute sur l'ensemble de la Création : elle rend la terre entière à nouveau fertile et bénie comme aux premiers jours d'avant la malédiction attirée par la transgression d'Adam. Cette image de la greffe de la Croix sur l'Arbre d'Eden exprime ainsi la participation universelle au Salut qu'elle procure à l'humanité.

[705] Cf. par ex., H.IV, h.38, str.12, l.7-8; str.15; et *supra*, dans notre étude sur le réseau symbolique du Printemps, les métaphores agricoles de l'économie salvifique.
[706] Les protagonistes infernaux se déclarent ici eux-mêmes planteurs de l'Arbre de la Connaissance par lequel l'humanité a chuté en Adam (*idem*, str.16, l.2). Nous avons vu plus haut l'intime connexion entre la Croix et les deux arbres d'Eden établie par la tradition patristique, notamment syriaque.

La pensée symbolique glisse ensuite vers des images plus ecclésiales : la Croix représente le peuple de l'Eglise qui se développe à partir d'elle, s'étend jusqu'aux extrémités du monde, porte les fruits spirituels tant attendus, et permet à ses membres d'être restaurés en Paradis.
A la vue de la Croix, Satan et l'Enfer semblent ainsi se rappeler de la promesse de Dieu à Ezechiel (*Ez.*17, 22-24[707]) :

> "Moi, je prendrai des branches supérieures du cèdre, j'arracherai un rameau de leur coeur altier, et moi, je le planterai sur une montagne élevée. Je le fixerai sur une très haute montagne d'Israël, et je le planterai, et il portera un surgeon, et il produira du fruit, et il deviendra un cèdre magnifique. Et toutes sortes d'animaux sauvages se reposeront en dessous de lui, et toutes sortes d'oiseaux se reposeront à son ombre, et ses rameaux seront rétablis. Alors tous les arbres des champs connaîtront que je suis le Seigneur, qui humilie l'arbre élevé et élève l'arbre humilié, qui dessèche l'arbre vert et fait fleurir l'arbre sec. Moi, le Seigneur, j'ai parlé et j'accomplirai".
> *Καὶ λήψομαι ἐγὼ ἐκ τῶν ἐπιλέκτων τῆς κέδρου, ἐκ κορυφῆς καρδίας αὐτῶν ἀποκνιῶ καὶ καταφυτεύσω ἐγὼ ἐπ' ὄρος ὑψηλόν. καὶ κρεμάσω αὐτὸν ἐν ὄρει μετεώρῳ τοῦ* Ισραηλ *καὶ καταφυτεύσω, καὶ ἐξοίσει βλαστὸν καὶ ποιήσει καρπὸν καὶ ἔσται εἰς κέδρον μεγάλην, καὶ ἀναπαύσεται ὑποκάτω αὐτοῦ πᾶν θηρίον, καὶ πᾶν πετεινὸν ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ ἀναπαύσεται, τὰ κλήματα αὐτοῦ ἀποκατασθήσεται. καὶ γνώσονται πάντα τὰ ξύλα τοῦ πεδίου διότι ἐγὼ κύριος ὁ ταπεινῶν ξύλον ὑψηλὸν καὶ ὑψῶν ξύλον ταπεινὸν καὶ ξηραίνων ξύλον χλωρὸν καὶ ἀναθάλλων ξύλον ξηρόν. ἐγὼ κύριος λελάληκα καὶ ποιήσω.*

Cette prophétie concerne bien sûr le rétablissement d'Israël, petit rameau appelé par la bénédiction de Dieu à devenir un puissant cèdre, et un refuge accueillant pour les autres peuples. Pour les spectateurs infernaux, cette promesse s'accomplit aujourd'hui dans la Croix, tronc de l'Eglise, qui accomplit désormais la vocation d'Israël en devenant bénéficiaire des promesses divines en continuité ou à la place d'Israël. En effet, chez Romanos, l'idée du rejet d'Israël par Dieu apparaît avec beaucoup moins de netteté que chez les auteurs syriaques, tels Ephrem et Aphraate[708], qui étaient peut-être plus directement confrontés à la puissance des communautés juives que le diacre de Constantinople. Du reste, le cèdre prophétisé par Ezéchiel est déjà évoqué en filigrane derrière l'image de l'arbre du Royaume issu de la minuscule graine de moutarde dans la parabole de *Matthieu* 13, 31-32.

Plus loin s'amorce encore une autre image de caractère proprement ecclésial : du navire qui figure comme métaphore habituelle pour l'Eglise[709], comme la barque des disciples dans les évangiles, Romanos fait une image de la Croix qui par la foi mène les hommes au port

[707] L'image du cèdre est reprise et appliquée à Pharaon et au peuple d'Egypte en Ez. 31.
[708] Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias Press, 2004, p.96-104.
[709] Cf. Rahner (H.), "Antenna Crucis", dans, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, p.304-360.

tranquille et riche du Paradis. Cette métaphore est amplifiée en finale de l'hymne (H.IV, h.38, str.18, l.7-11)[710] :

> "Autrefois, le navire de Tharsis n'apportait à Salomon de l'or qu'au temps fixé, dit l'Ecriture : à nous, ton bois procure tous les jours, en tout temps, une richesse incalculable, car il ramène tous les hommes dans le Paradis"
> *Ἡ ναῦς ἐκ Θαρσὶς ἀπεκόμιζέ ποτε / τῷ Σολομῶντι χρυσὸν ἐν καιρῷ, ὡς γέγραπται. / ἡμῖν τὸ ξύλον σου ἀποδίδωσι / καθ' ἡμέραν καὶ καιρὸν πλοῦτον ἀτίμητον. / τοὺς γὰρ πάντας αἰσάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

Le type vétérotestamentaire du navire de Tharsis, revenant chargé d'or tous les trois ans comme le raconte *I Rois* 10,22, est surpassé par son accomplissement néotestamentaire, la Croix, navire de l'Eglise qui ramène les hommes vers les délices du Paradis[711], et se révèle donc pour eux source d'une richesse spirituelle inépuisable. En outre, ce navire de la Croix est abordable tous les jours et en tout temps à travers la liturgie de l'Eglise.

4.2. Les renards

L'image du renard s'attaquant à la vigne de Dieu est appliquée à la femme de Putiphar cherchant à séduire Joseph en H.I, h.6, str.19, l.6-8 :

> "L'Egyptienne s'attaqua à lui comme un renard redoutable à une vigne, espérant bien vendanger toute la récolte, mais sans rien pouvoir attraper que les feuilles"[712].
> *τοῦτῳ ἐπῆλθεν ἡ Αἰγυπτία ὥσπερ ἀμπέλῳ δεινὴ ἀλώπηξ, / ὅλον μὲν τὸν βότρυν τρυγῆσαι ἐλπίζουσα, / μόνα δὲ τὰ φύλλα εὑρέθη κατέχουσα.*

La pensée de Romanos prend ici un tour comique et des accents proches des fables d'Esope, tout en restant profondément biblique. En présentant cette femme comme "l'Egyptienne", le poète la rapporte à l'ennemi ancestral d'Israël, représenté en Jacob, tandis que le renard est

[710] On relèvera la parenté de cette évocation avec la comparaison courante relevée par Brock dans les manuscrits syriaques entre l'activité d'écriture et la traversée maritime : à la dernière strophe de son hymne, Romanos le Mélode s'apprête aussi à atteindre le port tranquille, après avoir traversé toutes les difficultés de la composition et de la présentation de son oeuvre. (Cf. Brock (S.P.), "The Scribe Reaches Harbour", dans, *Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, 21, 1995, pp.195-202)

[711] Pour une étude plus large du motif du retour de l'humanité en Paradis comme symbole du Salut dans les Ecritures judéo-chrétiennes et dans l'hymnographie grecque, cf. Baudry (G.-H.), "Le retour d'Adam au Paradis, symbole du salut de l'humanité", *Mélanges de Science Religieuse*, t.51/n°2, 1994, p.117-147; et Timiadis (E.), "L'Eglise : le Paradis retrouvé, selon l'Hymnographie", *Studia Patristica 5, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, (Texte une Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Bd. 80)*, Akademie Verlag, Berlin, 1962, p.129-142

[712] La même image est appliquée par Cyrillonas au Christ lui-même (dont Joseph est le type privilégié) : les Juifs ont essayé de tuer la vigne, mais ils n'ont réussi qu'à en avoir les feuilles, c'est-à-dire à tuer seulement son corps humain sans anéantir sa divinité ("Des voleurs sont entrés dans la vigne, ils ont volé les feuilles sans toucher aux raisins. Comme des voleurs, les Juifs sont tombés sur la vigne de notre Sauveur. Ils ont emporté sa tunique et son manteau, mais ils ont laissé la grappe et son vin"; Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.320-326; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.326).

traditionnellement associé à l'hérétique et au diable chez les Pères[713]. Dans son article sur l'origine de cette association symbolique[714], Martine Scopello relève deux traits caractéristiques attribués au renard dans les textes bibliques[715] : son lien à la destruction et sa ruse[716], ce qui correspond à la figure de cette séductrice alliée du démon, cherchant à ravager la vigne de Dieu en faisant chuter Joseph. Martine Scopello souligne ainsi qu'en tant que maître des apparences, le renard est symboliquement identifié "à des figures et à des caractères appartenant à l'univers double du faux-semblant"[717], caractéristique de l'entreprise de séduction de la femme de Putiphar.

La même image est plus amplement développée dans une strophe de l'hymne sur les Saints Innocents (H.II, h.15, str.15), où Hérode est ce même renard s'attaquant à la vigne de Dieu[718] :

> "Hérode cherchait une grappe verte, pour laquelle il faisait une vendange hors de saison. L'hiver régnait quand Marie a mis au monde la grappe non cultivée, et comme il n'a pas trouvé le raisin mûr, il vendange le raisin vert. Car le fruit de la seule vierge pure, avec la vigne, va fuir en Egypte, se laisser planter, et donner du fruit. Il fuit la terre des Juifs, friche vide de tout bien, il est arrivé au Nil fécond –non pas comme Moïse dans le fleuve, jeté au marécage et gardé dans une corbeille, mais plutôt en renversant là-bas toutes leurs idoles, dont l'ami, Hérode, voit son pouvoir s'anéantir bientôt".
>
> *Ἄωρον βότρυν ἐζήτει, δι' ὅν ἐποίει / οὐκ εὐκαίρως τρυγητὸν ὁ Ἡρώδης. / χειμὼν γὰρ καθέστηκεν ὅτε τὸν ἀγεώργητον βότρυν* Μαρία *τέτοκεν, / καὶ σταφυλὴν οὐχ εὗρε, τοὺς ὄμφακας τρυγᾷ δέ. / Ὁ γὰρ καρπὸς τῆς μόνης παρθένου ἀγνῆς / μετὰ τῆς ἀμπέλου μέλλει εἰς Αἴγυπτον φεύγειν / καὶ φυτευθῆναι καὶ καρπὸν δοῦναι. φεύγει δὲ χώραν τῶν Ἰουδαίων / χερσεύουσαν καὶ ἄμεστον παντὸς καλοῦ ὑπάρχουσαν. / τὸν* Νεῖλον *δὲ κατέλαβε τὸν καρποδότην πέλοντα, / οὐχ ὡς* Μωσῆς *ἐν ποταμῷ καὶ τῷ ἔλει προσριφεὶς καὶ ἐν θίβει φυλαχθείς, / μᾶλλον δὲ ῥίψας ἐκεῖ ἅπαν εἴδωλον αὐτῶν, ὧν Ἡρώδης φίλος ὤν, / τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.*

On aura remarqué le balancement *οὐχ ὡς / μᾶλλον δὲ* soulignant la supériorité de la vérité christique sur son type mosaïque, ainsi que l'insistance sur la fécondité du Nil, un *topos* dans

---

[713] Cf. par ex., chez Théodoret de Cyr : "By 'foxes' he [the Christ, presumed author of the *Song of Songs*] is hinting at the heretics warring against people in the Church and endeavouring furtlively and deceitfully to steal away those not yet made firm in the faith : by persuasiveness in word and by the snares and intricacies of argumentation they lead astray those of simpler disposition and damage the vines. For this reason he bids those exercising the teaching role to hunt them down and ensnare them with the arguments of truth, and rid the blossoming vines of this damage" (Théodoret de Cyr, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, §109; Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, Hill (R.C.), *Early Christian Studies 2*, Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.66).

[714] Scopello (M.), "Le renard. Symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les Gnostiques", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, vol.71, 1991/1, pp.73-88

[715] *Juges* 15, 1-5; *Néhémie* 3,35; *Cantique des cantiques* 2,15; *Lamentations* 5,18; *Mt* 8,20 // *Luc* 9,58; *Luc* 13,32

[716] Scopello, op.cit., p.75

[717] Scopello, op.cit, p.76

[718] Chez Proclus de Constantinople, Judas est aussi à l'occasion caractérisé comme renard (Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 2*, §9 : "a fox from Judea secretly stalking in the vineyard of Christ"; trad. Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, Australian Catholic University, *Early Christian Studies*, 1, Brisbane, 2001, p.76.

la description de l'Egypte depuis Hérodote[719]. On retrouve aussi l'allusion à la chute des idoles lors de la fuite en Egypte, épisode issu des Evangiles de l'Enfance[720] particulièrement présent dans la tradition syriaque, et le thème du renard frustré dans sa quête de raisin mûr et devant se contenter de raisin vert[721] : l'image s'applique particulièrement bien à son nouveau contexte, dans la mesure où Hérode est considéré comme un renard par le Christ lui-même selon Luc 13,32[722], et que le Christ, comme nous l'avons vu, est le "fruit de la seule vierge pure", grappe de la bonne vigne de Dieu, Marie. Cependant, Romanos prolonge ici la ligne symbolique de la vigne en évoquant l'ensemble du cycle naturel du développement des plantes : le fruit de la vigne devient la semence qui débute un nouveau cycle. Dans sa fuite, le Christ délaisse la terre inculte des Juifs qui le rejettent dès sa naissance, et trouve une terre accueillante et féconde en domaine païen, où il pourra implanter son enseignement et développer son Eglise. Ici encore, le poète ne dissocie pas le Christ de son Eglise, et lit dans l'histoire de la fuite en Egypte l'élection des nations païennes comme nouveau peuple de Dieu. Surpassant Moïse, qui passe à de nombreux égard comme le fondateur du peuple juif, le Christ manifeste dès les premiers événements de son ministère la chute de ce peuple qui l'a rejeté et la valeur des nations païennes qui l'ont recueilli et qu'il a libérées de l'idolâtrie.

---

[719] Cf. Hérodote, *L'Enquête*, livre II; On sait que par son ampleur majestueuse, le mystère de ses crues et de sa source, le Nil a exercé une fascination constante dans la littérature grecque, dont on peut notamment entendre les échos dans *La vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate (livre VI, ch.26), plus proche de l'époque de Romanos le Mélode; Méliton de Sardes souligne également les vertus exceptionnelles du Nil pour l'Egypte : "Toute la terre est lavée par les pluies et par les fleuves : lavée, elle est labourée dans de bonne conditions. Pareillement la terre d'Egypte, elle aussi, une fois lavée par le fleuve en crue, fait grandir le champ de blé, remplit l'épi, produit le centuple grâce au bain favorable." (Ἡ δὲ σύπασα γῆ ὄμβροις καὶ ποταμοῖς λούεται, καὶ λουσαμένη καλῶς γεωργεῖται. Ὁμοίως καὶ ἡ Αἰγυπτιακὴ γῆ λουσαμένη ποταμῷ πληθύνοντι αὔξει μὲν τὸ λήιον, πληροῖ δὲ τὸν στάχυν, ἑκατονταχοα δὲ γεωργεῖ διὰ καλοῦ λουτροῦ; *Fragment* VIIIb, l.5-9; Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, Perler (O.), *Sources Chrétiennes* n°123, Paris, Cerf, 1966; p.228)

[720] Cet épisode est présent, par exemple, dans la *Vie de Jésus en Arabe* (*Vie de Jésus en Arabe*, §10, 4; *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, tome I, Bovon (F.) et Geoltrain (P.), dir., *Bibliothèque de la Pléiade*, Pareis, Gallimard, 1997, p.215), qui repose d'ailleurs sur un modèle syriaque.

[721] Le renard de Romanos prend ainsi le contre-pied du renard d'Esope (repris par La Fontaine), dévaluant les raisins qu'il ne peut atteindre : "un renard affamé aperçut des grappes qui pendaient d'une vigne grimpante et voulut les cueillir, mais n'y parvint pas. Il s'éloigna donc en murmurant à part soi : "Ils sont trop verts". De même certains hommes, quand leur propre faiblesse les empêche d'arriver à leurs fins, s'en prennent aux circonstances." (Cf. Esope, *Fables*, Loayza (D.), Paris, GF-Flammarion, 1995; n°15 (ch.32), p.55).

[722] Il est intéressant de remarquer qu'Ephrem interprète cette parole du Christ comme faisant référence au mariage adultère d'Hérode avec sa belle-soeur Hérodiade, un trait qui rapproche Hérode de la femme adultère de Putiphar que Romanos traite également de renard (Cf.Ephrem, *Select Works*, Morris (J.B.), Oxford, John Henry Parker, 1847; *Hymne* 34, str.2, p.214 : "He called Herod a fox, since he defiled his chamber at all times with his lasciviousness"). Associé à la ruse et à la tromperie, le renard semble également avoir un lien privilégié avec l'adultère dans la pensée syriaque dont a hérité Romanos.

Auparavant, dans ce même hymne 15, le Mélode rappelle l'appartenance de ce renard d'Hérode à la vigne du Peuple de Dieu[723], ce qui souligne l'importance de son crime : Hérode est non seulement un meurtrier, mais c'est le peuple auquel il appartient lui-même qu'il massacre[724], se faisant ainsi comme une "grappe d'amertume" (*βότρυς πικρίας αὐτὸς ὑπάρχων*, l.7) dans la vigne de Dieu, tandis que la haine est décrite comme une ivresse de sang (H.II, h.15, str.7) :

> "Aussitôt qu'il eut entendu les paroles de ses soldats, le tueur d'enfants s'alluma comme un feu; il lançait en éclairs les élans de sa rage, non pas en brûlant dans les épines[725], mais en massacrant des nouveaux-nés et en souillant la terre de sang. Car son esprit fut bouleversé, sa raison obscurcie, non par l'ivresse, mais par la haine. Grappe d'amertume, il coupa les jeunes rameaux pour en avoir un seul, l'injuste ! Et il les trancha sans atteindre celui-là, ce qui le remplit d'une colère sauvage, car il entendit une voix véridique qui anéantissait sa royauté. Et il restait là à pleurer sur son pouvoir qui s'anéantirait bientôt."
> *Εὐθὺς ἐνωτισθεὶς τὰ εἰρημένα / παρὰ τῶν στρατιωτῶν, ὁ παιδοκτόνος / ὥσπερ πῦρ ἐγένετο καὶ βολίδας ἐξέπεμπεν τῆς ὀργῆς τὰ ὁρμήματα, / οὐ φλέγων ἐν ἀκάνθαις, ἀλλὰ φονεύων βρέφη / καὶ καταμολύνων αἵμασι τὴν γῆν. / ἐσείσθη γὰρ τὸν νοῦν καὶ ἐσκοτίσθη τὰς φρένας, / οὐκ ἀπὸ μέθης, ἀλλ' ἀπὸ φθόνου. βότρυς πικρίας αὐτὸς ὑπάρχων, / τοὺς νέους κλάδους ἔτεμεν ὑπὲρ ἑνὸς ὁ ἄδικος, / καὶ τούτους μὲν ἀπέκοψεν, ἐκεῖνον δὲ οὐκ ἔφθασεν. / καὶ διὰ τοῦτο θυμοῦ ἐνεπλήσθη χαλεποῦ, ὅτι ἤκουσεν φωνῆς / καθαιροῦσης τὴν αὐτοῦ βασιλείαν ἀψευδῶς, καὶ διέμενε θρηνῶν / ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.*

Non content d'être l'ennemi de la vigne d'Israël dont il a pourtant la charge en tant que roi, le renard Hérode est l'ennemi de la nouvelle vigne du Christ, qui est aussi le lion issu de Juda (*Gen*.49,9), selon une imagerie alors commune et bien expliquée par le *Physiologos*[726].

C'est ainsi que le Mélode décrit l'entreprise d'Hérode comme un renard chassant le lion (H.II, h.15, str.8) :

> "Le renard, ayant suivi le grand fauve à la piste, excite contre lui les chiens méchants qui cernent et parcourent Bethléem en cherchant le gibier; mais il ne déchire que les agneaux, non le lion, car il ne peut soutenir son regard. Les vautours cherchaient l'aigle à travers les montagnes, mais celui-ci était à l'abri, couvrant, réchauffant de ses ailes le nid qu'il avait bâti naguère de ses propres mains, bien qu'il y eût peu de temps qu'une vierge, mère sans époux, l'eût enfanté. Car il est son père, et aussi le créateur du

[723] Chez Cyrillonas, ce sont tous les Juifs ennemis du Christ, la vraie vigne, qui apparaissent comme des renards cherchant à corrompre Judas (Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.327; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.327).
[724] Cf. str.13, où ceci est particulièrement souligné
[725] Appelé par l'image des épines à laquelle il est lié, Romanos associe ici le feu à Hérode en colère; étant donné qu'Hérode est aussi "ce renard" selon Jésus en *Luc* 13,32, comme le poète le rappelle à la strophe suivante (str.8, l.1), il est étonnant qu'il n'évoque aucun rapprochement avec le récit de *Juges* 15, 1-5, où Samson détruit les moissons des Philistins en y lâchant 300 renards portant des torches enflammées nouées à leurs queues.
[726] Cf. *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.53-54.

monde, le planteur de paix[727]. Hérode peut bien faire la guerre, au prix d'inutiles fatigues : sans mentir, il pleurera[728] sur son pouvoir qui s'anéantira bientôt".
Ἰχνεύσας ἡ ἀλώπηξ τὸν μέγαν σκύμνον, / διεγείρει κατ' αὐτοῦ τοὺς κακοὺς κύνας / ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν Βηθλεὲμ *περιτρέχοντας καὶ ζητοῦντας τὸ θήραμα. / τοὺς ἄρνας δὲ σπαράττει, οὐχὶ δὲ τὸν λέοντα. / τῷ βλέμματι γὰρ τούτου οὐκ ἀντοφθαλμεῖ. / Τὸν ἀετὸν γῦπες ἐπὶ τὰ ὄρη ἐζήτουν. / ἦν δὲ ἐκεῖνος ἐν ἀποκρύφῳ, σκέπων καὶ θάλπων ταῖς αὐτοῦ πτέρυξι / τὴν νοσσιὰν ἣν ἔκτισε χειρὶ ἰδίᾳ πρότερον, / κἂν ἄρτι τοῦτον τέτοκε παρθένος, μήτηρ ἄνανδρος. / αὐτὸς γὰρ ταύτης πατὴρ καὶ τοῦ κόσμου ποιητὴς καὶ εἰρήνης φυτουργός. / κἂν Ἡρῴδης πολεμῇ κοπιῶν ἀνωφελῶς, θρηνήσει δὲ ἀψευδῶς / ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.*

Si l'antagonisme entre le renard Hérode et le lion Christ est également présent chez Narsaï[729], Papoutsakis[730] lit davantage dans cette strophe de Romanos l'influence directe de Jacques de Saroug, qui est le seul avant lui à combiner cet antagonisme avec celui de l'aigle et les vautours[731].

---

[727] Nous avons un peu modifié ici la traduction de Grosdidier de Matons pour demeurer plus proche du texte grec.

[728] Nous avons un peu modifié ici la traduction de Grosdidier de Matons pour demeurer plus proche du texte grec.

[729] Cf. Narsaï, *Première homélie métrique : Sur la Nativité de Notre Seigneur de la Sainte Vierge*; , McLeod (F.), *Metrical Homelies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension,* Patrologia Orientalis, t.40, fasc.1, n°182, Brepols, Turnhout, 1979, p.57.

[730] Papoutsakis (M.), "The Making of a Syriac Fable : from Ephrem to Romanos", *Le Muséon*, 120, 1-2, 2007 p.29-75. Introduisant son article par la traduction originale d'un passage d'une chronique arménienne anonyme que Garsoïan date des années 470 (p.30), Papoutsakis démontre par cet extrait l'influence jusqu'à la cour royale perse d'une légende d'origine syriaque mettant en contraste un lion majestueux et imposant et un renard petit et poltron, mais rusé. Cette comparaison du lion et du renard rappelle bien sûr Esope, qui a dédié à ces animaux le plus grand nombre de ses fables, et il est possible que son influence aiet joué aussi ici; cependant, ainsi que l'argumente Papoutsakis, il semble que le thème revienne ici bien davantage à la tradition syriaque. Aussi cherche-t-il à montrer comment cet antagonisme du lion et du renard s'est développé dans la littérature syriaque pendant le bref règne de Julien l'Apostat, alors qu'Ephrem exploite le thème à des fins polémiques contre Julien en l'attaquant indirectement à travers la figure d'Hérode; ainsi, à la fin du Ve s., l'assimilation de l'Empereur Julien à la figure d'Hérode est largement acquise et utilisée dans le *Roman de Julien*, qui dépend par ailleurs d'Ephrem (p.31). Cette légende refait surface avec l'oeuvre de Romanos, qui la combine avec celle de l'aigle et des vautours, une association que l'on voit déjà apparaître chez Jacques de Saroug. Papoutsakis se prononce ainsi pour une réévaluation plus importante de l'influence de Jacques de Saroug sur le poète byzantin, et montre par ailleurs comment cette symbolique animalière sert Romanos dans sa subtile critique de l'Empereur Justinien. En effet, Papoutsakis discerne dans son *kontakion* sur la révolte de Nika et la restauration de Sainte-Sophie (p.66ss) davantage une critique prudente mais profonde de l'Empereur, qu'un éloge de Justinien, nuançant l'analyse de Barkhuizen, et donnant ainsi raison à Nickau (qu'il ne semble cependant pas connaître) contre Topping. Il cherche ensuite à démontrer les liens entre ce *kontakion* et celui du massacre des Innocents, et comment Romanos dresse ainsi un discret parallèle polémique entre Justinien et Hérode. Ainsi, conclut-il, si Romanos a duûse soumettre quelque peu aux vues impériales dans un *kontakion* très vraisemblablement commandé par Justinien pour célébrer son oeuvre architecturale grandiose, la tension certaine qui se révèle dans la pièce montre combien Romanos n'épousait pas totalement ces idées (p.71-72). Romanos a pour cela fait allusion à une tradition héritée de Jacques de Saroug, tradition dont il connaissait bien les connotations par son bilinguisme natal d'Emèse (p.72). Il apparaît ainsi plausible que Romanos participe aussi à cette présentation polémique de Justinien comme l'Antichrist, que l'on observe aussi chez d'autres auteurs comme Procope, fustigeant la création de Sainte-Sophie comme oeuvre à la gloire de Justinien, son propre Temple, et non l'Eglise du Christ (p.72-74).

[731] Chez Cyrillonas, un autre animal quelque peu inattendu apparaît pour représenter les Juifs ennemis de la vigne du Christ : le hérisson (Cyrillonas, *Discours après la Cène*, v.329; Graffin (F), "Deux poèmes de Cyrillonas : le *Lavement des Pieds*, et le *Discours après la Cène*", *L'Orient Syrien*, 10, 1965, p.326; commentaire par Murray (R.), *op.cit.*, p.122-124). On remarquera que cet animal est précisément caractérisé par ses épines, et

qu'il combine ainsi en quelque sorte le symbolisme des épines ennemies de la vigne avec l'idée d'un animal qui se meut, et a donc un pouvoir destructeur encore supérieur.

4. Le réseau symbolique de l'huile

1. L'importance de l'huile dans l'Antiquité et la culture syriaque

Dans l'Antiquité, l'huile revêt une importance particulière de par les diverses fonctions qu'elle assure dans la vie courante : soin du corps de l'athlète avant la lutte, élément de beauté féminine, combustible pour l'éclairage, usage médical dans la purification et la cicatrisation des plaies, et bien sûr aliment culinaire[732]. L'huile est particulièrement présente aussi dans la vie religieuse, déjà en Mésopotamie et en Grèce classique[733]. L'Eglise en fait à son tour abondamment usage, et notamment au sein de la liturgie baptismale, dont le rite syrien a multiplié les onctions[734].

L'olivier apparaît ainsi aux côtés de la vigne et du figuier comme l'un des arbres dont l'importance symbolique est essentielle à la culture judéo-chrétienne[735]. C'est certainement cette importance qui pousse Romanos le Mélode à l'introduire au sein d'un épisode où la Bible elle-même ne le mentionne pas : en H.I, h.2, str.19, l.4, le poète affirme que Noé "planta une vigne, fit pousser une olivette" (*φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ βάλλει ἐλαιῶνα*), tandis que le verset biblique correspondant ne parle explicitement que de la vigne seulement (Gen.9,20 : *καὶ ἤρξατο* Νωε *ἄνθρωπος γεωργὸς καὶ ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα*).

---

[732] Cf. Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition,* SPCK Liturgical Press, Collegeville, London, 1993

[733] Cf. Dalley (S.), "Anointing in Ancient Mesopotamia", et Bowie (A.), "Oil in Ancient Greece and Rome", dans Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *op.cit*., p.19-25 et p.26-34.

[734] Varghese (B.), *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne,* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.512, Subsidia, tome 82, Louvain, Peeters, 1989; Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979; Brock souligne ailleurs combien la tradition syriaque recommande spécifiquement l'usage de l'huile d'olive ppour l'onction baptismale, parce qu'elle porte un symbolisme plus fort (Brock (S.), "Anointing in the Syriac Tradition", dans Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *op.cit*., p.92-100).

[735] Ainsi, pour le christanisme syriaque, l'Arbre de Vie serait l'olivier, ce que Murray interprète comme un témoignage de l'importance des onctions dans la liturgie baptismale (Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias Press, 2004, p. 115-117); l'influence du récit apocryphe de la *Vie grecque d'Adam et Eve* n'est certainement pas non plus à négliger, peut-être *via* ses réemplois par *l'Evangile de Nicodème,* qui a beaucoup inspiré la tradition syriaque (Cf. Bertrand (D.A.), *La vie grecque d'Adam et Eve, Recherches Intertestamentaires*, vol.1, Maisonneuve, Paris, 1987, introduction p.57): on y voit Adam désirer s'oindre de "l'huile de miséricorde" (*τὸ ἔλαιον τοῦ ἐλέου*, *Vie grecque d'Adam et Eve*, §13; Bertrand (D.A.), *Recherches Intertestamentaires*, vol.1, Maisonneuve, Paris, 1987, p.77) qui coule de l'arbre du paradis pour être soulagé de son mal (*Vie grecque d'Adam et Eve*, §9; Bertrand (D.A.), *op.cit*., p.75). L'arbre du paradis dont il est question s'apparente donc déjà à un olivier, tandis que se rencontre aussi le jeu de mot fréquent sur *ἔλαιον* / *ἔλεος* (Cf. aussi Alexandre (M.), *Le commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception,* Paris, Beauchesne, 1988, p.251-258). Romanos le Mélode fait aussi allusion à ce jeu de mots. Cf. *infra*

L'olivier lui-même[736] n'apparaît chez Romanos que sous la forme du rameau d'olivier (*κάρφος τῆς ἐλαίας*), d'abord concrètement porté par la colombe de Noé en signe de la miséricorde de Dieu (H.I, h.2, str.17), puis en tant qu'image de l'annonce de la Résurrection du Christ, que Marie-Madeleine doit apporter aux disciples comme nouvelle colombe annonciatrice du Salut (H.IV, h.40, str.14, l.9-13) :

> "Marie, hâte-toi! Va révéler à ceux qui m'aiment que je suis ressuscité. Comme un rameau d'olivier, prends-moi sur ta langue pour annoncer la bonne nouvelle aux descendants de Noé, leur indiquant ainsi que la mort est détruite et qu'il est ressuscité, celui qui offre aux hommes déchus la résurrection."
> *Μάριάμ, σπεῦσον καὶ φράσον / τοῖς ἀγαπῶσι με ὅτι ἐγήγερμαι. / ὡς κάρφος ἐλαίας λαβοῦσά με γλώσσῃ, / τοῖς ἐκ τοῦ Νῶε εὐαγγελίζου / σημαίνουσα ὡς πέπαυται ὁ θάνατος καὶ ἐγήγερται / ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν.*

Il se trouve que c'est d'habitude la mère de Jésus-Christ qui est comparée à la colombe de Noé, en cela qu'elle porte le Christ et permet l'Incarnation, premier acte de l'économie salvifique; dans la prière d'authenticité douteuse qui clôt les volumes édités par Grosdidier de Matons, Romanos s'adresserait d'ailleurs à la Théotokos comme "colombe dorée par l'Esprit" (*περιστερὰ χρυσωθεῖσα τῷ πνεύματι*, H.V, h.56, l.22). Sebastian Brock note également que l'image de la colombe est d'habitude rapportée à la Vierge dans le domaine syriaque, et très peu au Saint-Esprit comme dans la chrétienté occidentale actuelle[737].

Dans cette confusion des deux Maries dans le symbolisme de la colombe chez Romanos le Mélode, Petersen lit une trace de l'influence directe d'Ephrem le Syrien[738]: ainsi, comme le Christ a été porté vers sa vie charnelle par une première colombe, sa mère Marie, il est de même porté vers sa vie ressuscité par une seconde colombe, Marie-Madeleine[739].

---

[736] Mise à part bien sûr sa présence dans le toponyme "Mont des Oliviers" dans les hymnes 48 et 49, où son symbolisme n'est pas développé.

[737] Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979, p.16ss.

738 Cf. Petersen (W.L.), "Romanos and the Syriac Ephrem", dans Petersen (W.L.), *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.475, Subsidia, t.74, Peeters, Louvain, 1985, p.169-194; cette confusion des deux Maries apparaît comme une constante chez Ephrem, qui fait ainsi de Marie, la mère du Christ, la destinataire de la première apparition du Ressuscité près du tombeau, à la place de Marie Madeleine (Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, XXI, 27; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.389-390). Cet élément est déjà souligné par Leloir (Cf. Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.75, note 3), qui en rapporte plusieurs interprétations par Robert Murray. Cf. aussi *supra*, notre étude sur le réseau symbolique du Printemps.

[739] Nous avons déjà vu par ailleurs les liens de cette image avec celle de l'hirondelle, dans notre étude du réseau symbolique du printemps spirituel (Cf. *supra*).

2. La symbolique de l'huile en référence au rite du baptême[740]

Dans *l'Hymne sur Ninive*, qui, s'il n'est pas de Romanos lui-même, est du moins bien marqué de son école et digne de son nom[741], l'huile est évoquée avec les larmes comme élément de repentance de la cité (H.I, H *Nin*., str.5, l.6). Ninive y est figurée comme une femme adultère, qui revient de sa prostitution, s'humilie et se fait belle pour regagner l'amour de son époux divin (str.5) :

> "Ayant lavé sa souillure dans des flots de larmes, ils [les Ninivites] l'ornèrent toute de leur prière, et Ninive convertie plut au Miséricordieux. Car elle présenta aussitôt la beauté de son coeur à celui qui sonde les coeurs, et couvrant de cendre sa chair enlaidie par le sac, elle se frotta de l'huile des bonnes oeuvres, et, parfumée de jeûne, elle retourna à son ancien mari et s'attacha à lui, de sorte que l'époux[742] embrassa son repentir".
>
> *Ῥοιαῖς δακρύων τὸν ῥύπον αὐτῆς ἐκπλύναντες εὐχαῖς κατεκόσμησαν ὅλην, / καὶ ἤρεσεν ἐπιστραφεῖσα* Νινευὴ *τῷ οἰκτίρμονι. / τὸ γὰρ κάλλος αὐτῆς τὸ ἐγκάρδιον εὐθέως ὑπέδειξε / τῷ καρδίας ἐτάζοντι, / καὶ τὴν σάρκα τὴν ἄμορφον σάκκῳ σποδῷ μίξασα, / εὐποιίαις ὡς ἐλαίῳ ἐπεχρίσατο, / καὶ ταῖς νηστείαις μυρισαμένη / πρὸς τὸν ἀρχαῖον ἄνδρα ἀναλύει καὶ τούτῳ προσπλέκεται, / διὸ καὶ ὁ νυμφίος ἠγκαλίσατο αὐτῆς τὴν μετάνοιαν.*

L'allégorisation féminine et la proximité du thème du parfum font immédiatement penser ici à l'huile utilisée dans les soins de beauté de la femme[743], davantage qu'à celle dont l'athlète s'enduit le corps avant d'aller combattre dans l'arène; l'évocation des larmes, qui lavent la souillure de la cité comme l'eau nettoie un corps, suggère cependant plus nettement une direction baptismale, d'autant plus que cette strophe compte de nombreux éléments communs avec H.III, h.21, str.6, où la dimension baptismale est particulièrement évidente par la présence du terme "piscine" (*κολυμβήθραν*, l.9) et l'allusion à l'illumination (*φωτισθῶ*, l.1; *φωτιστήριον*, l.6). Allégorisée en une prostituée qui se repent, la cité de Ninive se trouve exactement dans la même situation que la pécheresse de l'hymne 21, dont la conversion

---

[740] Pour une étude de ce même thème chez Ephrem, Cf. Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.343-377.

[741] Cf. Introduction de Grosdidier de Matons, *Hymnes I*, p.406-407

[742] L'époux représente certainement le Christ, selon l'interprétation habituelle du *Cantique des Cantiques* comme chants des noces de l'âme humaine et du Christ. La figure du Christ est ici mise pour Dieu, puisque l'hymne se situe dans un contexte vétéro-testamentaire, bien que Romanos ne s'embarrasse habituellement pas d'un anachronisme, ainsi que le montre l'hymne 8, qui place le Christ aux côtés des trois Hébreux dans la fournaise.

[743] Jeffrey soutient que c'est certainement cet usage habituel de l'huile dans la toilette qui l'aurait naturellement introduite dans le rituel baptismal, qui est essentiellement un bain; ce n'est que par la suite que les penseurs chrétiens auraient développé une réflexion symbolique autour de sa présence et lui aurait attribué une signification liturgique (Jeffrey (J.), "Anointing in the New Testament", dans Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *op.cit*.p.65). Halliburton montre pour sa part que l'huile entre dans la symbolique chrétienne par la liturgie du baptême, et non par l'onction des malades, pourtant évoquée dans le Nouveau Testament, tandis qu'il n'est fait aucunement mention d'huile dans les récits du baptême du Christ (Halliburton (J.), "Anointing in the Early Church", dans Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *op.cit*.p.77-91).

s'exprime à travers les mêmes éléments : les larmes, l'huile et le parfum, tout comme l'eau du baptême, l'huile de l'onction pré-baptismale et l'onguent parfumé du sceau de la croix (*muron*), sont les éléments principaux du rite baptismal. Ainsi l'exprime clairement la pécheresse (H.III, h.21, str.6, l.9-11) : "de larmes, d'huile et de parfum mêlés, je me remplirai une piscine où je me baignerai, où je me nettoierai, où j'échapperai au bourbier de mes oeuvres" (*κλαυθμῷ, ἐλαίῳ καὶ μύρῳ κεράσω μου κολυμβήθραν / καὶ λούομαι καὶ σμήχομαι καὶ ἐκφεύγω / τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου*).

L'huile se trouve liée au thème de la lumière aussi bien concrète que spirituelle, à la fois par son emploi général et quotidien comme combustible dans les lampes, et par sa fonction de symbole de l'illumination chrétienne dans le rite baptismal. Nous avons bien vu jusqu'ici comment Romanos relie l'huile au parfum, allusion au sceau de la croix, et à l'eau, représentée par les larmes de la contrition, premier signe de repentance des péchés et de désir de se rapprocher de Dieu[744].

3. L'huile de la compassion (ἔλαιον / ἔλεος) : un ancien jeu de mots significatif

Ces éléments apparaissent aussi dans l'hymne 31 sur la Parabole des Dix Vierges[745] (H.III, h.31, pro.6, l.3-4), mais Romanos y développe une autre interprétation de l'huile, entièrement fondée sur un jeu de mots courant à cette époque[746] rapprochant *τὸ ἔλαιον*, l'huile, de *τὸ ἔλεον*,

[744] Pour plus d'informations sur l'importance et la signification des larmes de la contrition, premier signe de la conversion du coeur et du désir de se rapprocher de Dieu en pleurant sur ses propres péchés et sur ceux de l'humanité, on trouvera un très bon exposé dans l'ouvrage de Hannah Hunt, *Joy-bearing Grief : Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden Brill, 2004.

[745] Il s'agit du second hymne de Romanos sur ce texte de Mt.25, 1-13, le premier étant l'hymne 51.

[746] *L'Evangile de Nicodème*, qui a particulièrement influencé la tradition syriaque et Romanos le Mélode, fait un usage abondant de ce jeu de mots, et parle aussi, comme la *Vie grecque d'Adam et Eve* (Cf. *supra*, note 4), de l'huile de miséricorde qui coule de l'Arbre de Vie (*Evangile de Nicodème*, §19, 1; *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, tome 2, Geoltrain (P.) et Kaestli (J.-D.), dir., *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 2005, p.290-291). Nous nous appuyons ici sur la traduction par Christiane Furrer et Rémi Gounelle de la forme byzantine la plus ancienne de ce texte maintes fois remanié sous différents genres littéraires; celle-ci est datée du IXe-Xe siècle, et porte le témoignage du développement de la piété mariale byzantine : la sensibilité et les réactions de la Vierge sont mises au premier plan, tandis que l'ajout de la Descente aux Enfers est certainement issu d'un remaniement latin effectué à l'époque de Romanos le Mélode, au VIe siècle (Cf. Introduction par Rémi Gounelle, *op.cit.*, p.251-259). On peut également y remarquer l'importance de la Croix, que le bon larron emporte concrètement (*Evangile de Nicodème*, §26, 1; *op.cit.*, p.296) avec lui, comme si elle représentait la clef de l'Eden perdu; or, chez Romanos aussi, le Christ engage le bon larron à prendre sa Croix avec lui comme signe de la grâce lui donnant accès à l'Eden (H.IV, h.39, str.5), le sens symbolique rejoignant ici le sens concret, appuyé par la mention corporelle des "épaules" ("Mais prends ma croix sur les épaules et va ainsi dans l'Eden en hâte", *ἀλλὰ λάβε τὸν σταυρόν μου ἐπὶ τῶν ὤμων, καὶ οὕτως ἔρχου ἐν Ἐδὲμ μετὰ σπουδῆς*, H.IV, h.39, str.5, l.3-4; "Obéissant

la pitié[747], et de son dérivé *ἡ ἐλεημοσύνη*, la compassion chrétienne (qui se manifeste notamment par l'aumône). Cette ligne d'interprétation, qui permet au poète de lire ensemble cette parabole et le texte de Mt.25, 31-46, est discrètement introduite dans l'appel pénitentiel du poète à son âme au *prooïmion* 4 :

> "Mon âme, imite les vierges sages et, tâchant d'égaler leur amour compatissant, crie dès maintenant dans ton repentir : Offre à tous, Christ, la couronne incorruptible."
> *Τὰς φρονίμους μίμησαι, ψυχή, παρθένους, / καὶ αὐτῶν ζηλώσασα τὴν ἐλεήμονα στοργήν, / ἐν μετανοίᾳ νῦν κραύγαζε: / Πᾶσι παράσχου, Χριστέ, στέφος ἄφθαρτον.*

L'expression *τὴν ἐλέημονα στοργήν* introduit d'emblée le thème de la compassion, pivot du texte de Mt.25, 31-46, dans la parabole des dix vierges où il ne figure pas, au moyen d'un adjectif dérivé de *τὸ ἔλεον*, qui suggère déjà un écho à *τὸ ἔλαιον*, l'élément de l'huile au centre de la parabole. Le rapprochement est ensuite explicitement développé à la strophe 5 (l.1-5) :

> "Jugeant que la plus grande de toutes les vertus, c'est la compassion[748], le juge de tous nous a livré son enseignement par cette parabole : les cinq qui avaient prudemment apporté l'huile, il les a appelées sages, et folles celles qui s'étaient mises en route sans leur huile".
> *Ἁπασῶν μεῖζον ἀρετῶν τὴν ἐλεημοσύνην ὁ πάντων κριτὴς κρίνας / παρέδωκεν ἀνθρώποις διδάξας τὴν παραβολήν. πέντε μὲν φρονίμους τὰς τὸ ἔλαιον σαφῶς / βαστάσαντας ἐκάλεσε, / μωρὰς δὲ τὰς τὸν δρόμον τελέσαντας ἄνευ τοῦ ἐλαίου.*

Dans cet hymne, Romanos utilise différents termes appartenant au champ lexical de la pitié: l'adjectif *οἰκτίρμων* et son ascendant verbal (notamment en pro.1, l.6; pro.3, l.5; str.25, l.8; str.29, l.5), *φιλανθρωπία* et ses dérivés (notamment en str.1, l.6; str.3, l.7; str.6, l.1; str.13, l.5), *εὐσπλαγχνία* (notamment en str.3, l.9; str.4, l.8; str.20, l. 8), *ἐλεημοσύνη* (notamment en str.5, l.1; str.9, l.1; str.28, l.5), *συμπάθεια* et ses dérivés (notamment en str.6, l.4 et 8; str.25, l.7 et 9; str.26, l.5), *ἔλεον* et ses dérivés (notamment en str.11, l.9; str.23, l.7; str.25, l.5; str.26, l.4). Si Grosdidier de Matons, en traducteur soigneux, s'efforce de bien les distinguer, il nous semble que Romanos le Mélode lui-même cherche plutôt à les confondre. C'est

---

à ces ordres, le larron chargea sur ses épaules, comme l'avait dit le Très-Miséricordieux, l'emblème de la grâce, *Ταῦτα λῃστὴς ἐπακούσας ἐπ' ὤμων ἐπεφέρετο, ὡς εἶπεν ὁ πανοικτίρμων, τὸ γνώρισμα τῆς χάριτος*, str.6, l.1-2).

[747] Grosdidier de Matons n'évoque pratiquement pas ce jeu de mot qui donne pourtant sens à toute l'interprétation de la parabole par Romanos, et lui fournit le lien avec le texte de Matthieu 25, 31-46 (Cf. n.2, p.337) !

[748] Contrairement à Grosdidier de Matons, qui choisit de traduire *ἡ ἐλεημοσύνη* par "aumône", nous avons préféré le rendre ici par "compassion", qui nous semble plus conforme à l'esprit de l'hymne et aux exemples concrets de la compassion chrétienne accomplis par les cinq vierges sages que le poète reprend ensuite à Matthieu 25, 31-46, qui suit de près la Parabole des Dix Vierges dans l'évangile. Or, il n'y est pas directement question d'aumône, du moins pas au sens concret où nous comprenons l'aumône couramment aujourd'hui, comme don d'argent aux pauvres. Il s'agit davantage de témoigner de la solidarité chrétienne en partageant la nourriture et l'eau avec les nécessiteux, en accueillant l'étranger et en visitant les malades et les prisonniers. Cette compassion humaine fait miroir à la propre miséricorde du Christ-Dieu envers les hommes, ainsi que le montrent les mots prêtés au Christ par Romanos à la strophe 25, et manifeste ainsi l'effort du chrétien dont la vocation est de ressembler au Christ.

particulièrement évident à la strophe 17, où le poète emploie un terme différent à chaque vers pour dire sensiblement la même idée[749](l.2-8) :

> "C'est maintenant qu'est rendu le jugement juste et véridique. Le temps marqué pour la bonté a pris fin, il n'y a plus de compassion. La porte de la clémence n'est plus ouverte aux hommes, puisqu'au repentir il n'est plus donné de place pour ceux d'ici-bas. Celui qui naguère était pitoyable n'est plus compatissant, mais c'est un juge rigoureux que le Miséricordieux".
> *Πρόκειται νῦν ἡ κρίσις δικαία καὶ ἀληθινή. / τῆς φιλανθρωπίας ἀπεκλείσθη ὁ καιρός, / οὐκ ἔστι νῦν συμμάθεια. / οὐκέτι εὐσπλαγχνίας ἠνέῳκται θύρα τοῖς ἀνθρώποις, / ἐπειδήπερ μετανοίας οὐ δέδοται τόπος τοῖς ἐνταῦθα. / οὐκέτι συμπαθὴς ὁ πρωήν οἰκτίρμων, / ἀλλ' ἀπότομος κριτὴς ὁ ἐλεήμων.*

Il en est de même plus loin entre les adjectifs *ἀσυμπαθεῖς* et *ἀνηλεεῖς* apposés en équivalence en str.21, l.2, et les noms *φιλανθρωπία* et *εὐσπλαγχνία* mis en parallèle dans les vers 5-8 de la strophe 24; enfin, la prière finale unit *εὐσπλαγχνία* à *ἔλεον* dans l'expression "aie pitié de nous par ta miséricorde" (*ἐλέησον ἡμᾶς τῇ σῇ εὐσπλαγχνίᾳ*, str.31, l.7).

Toute ces exigences de la compassion chrétienne, les vierges sages les ont accomplies; elles ne se sont pas contentées de garder jalousement et avec hauteur leur vertu de chasteté, méprisant les autres dans la certitude de leur plus grande valeur aux yeux de Dieu, mais elles ont véritablement parachevé la vie sainte et dignement chrétienne, et donné ainsi sa véritable valeur et son utilité pour leur propre salut à leur vertu de chasteté. En interprétant ainsi la compassion chrétienne comme l'huile indispensable pour allumer la lampe et la rendre utile et valable, Romanos peut relier de manière particulièrement intéressante les deux textes de Matthieu, tout en donnant l'enseignement moral que la pratique des vertus ne vaut rien sans l'humilité et la charité envers autrui.

Par contraste avec les vierges folles, sûres de leurs vertus et de leur droit au Salut, mais dont la lumière d'amour et de compassion envers les autres est éteinte, le poète décrit l'ensemble des justes comme attendant dans l'angoisse que la bonté de Dieu leur fasse miséricorde, et complète ce qui leur manquerait de compassion pour entrer au paradis. Faisant Lui-même miséricorde aux miséricordieux, selon les Béatitudes prononcées par le Christ[750], le Créateur complète de sa propre bonté ce qu'il manquerait aux justes, tout comme Il donnerait de son huile aux lampes qui n'en ont pas assez. Les justes n'ont pas l'assurance de leur salut en eux-

[749] Le style de Romanos se rapproche donc ici de l'expression par parallélismes du modèle poétique hébraïque, tel qu'on peut le voir dans les *Psaumes* par exemple.
[750] Cf. *Matth*. 5, 7 et parallèles.

mêmes, contrairement aux vierges folles, car ils le savent toujours absolument dépendant de Dieu (H.III, h.31, str.11, l.5-10) :

> "Ainsi, le collège entier des justes est encore en suspens, et craint dans le jugement la pensée secrète du tribunal, jusqu'à ce que l'arrêt soit rendu public et les affranchisse de toute servitude; car celui qui distribue la pitié, c'est le Créateur de toutes choses, qui donne la couronne incorruptible".
> *Καὶ γὰρ ὁ τῶν δικαίων νῦν σύλλογος ἅπας ἀμφιβάλλει / καὶ φοβεῖται ἐν τῇ κρίσει τὸ ἄδηλον τὸ τοῦ κριτηρίου, / ἕως ἂν πρόδηλος φανῇται ἡ ψῆφος / καὶ λυτρώσηται αὐτοὺς πάσης δουλείας. / τὸν ἔλεον οὖν μερίζει ὁ πάντων κτίστης, / ὅστις δωρεῖται τὸν ἄφθαρτον στέφανον.*

L'inutilité des vertus sans la compassion et la charité, le poète la voit formulée en images dans l'inutilité de la lampe sans son huile, image qu'il explicite par une autre, celle de la maison sans son toit (str.6) :

> "Riche est l'enseignement de cette parabole, qui pour tous est la route et le guide menant à toute bonté et à toute humilité. Elle est la règle des rois, elle enseigne la compassion à ceux qui gouvernent le peuple. De même qu'un homme qui a bâti et meublé une maison magnifique, s'il ne l'a pas couverte d'un toit, voit son travail devenir inutile, celui qui a construit l'édifice des vertus, s'il n'y ajoute pas le toit de la compassion, perd sa peine, de sorte qu'il n'aura pas la couronne incorruptible".
> *Πολλὴ ἡ τῆς παραβολῆς ἐστὶ διδασκαλία, πάσης φιλανθρωπίας / καὶ ταπεινοφροσύνης ὁδὸς καὶ πᾶσιν ὁδηγός. / ἄνακτας ῥυθμίζει, ἡγουμένους τοῦ λαοῦ / διδάσκει τὴν συμπάθειαν. / Καθάπερ γάρ τις οἶκον ὑπέρλαμπρον κτίσας καὶ πληρώσας, / εἰ μὴ τοῦτον ὀροφώσῃ, ἀνόνητος γίνεται ὁ πόνος, / οὕτως τὰς ἀρετὰς ὁ οἰκοδομήσας, / καὶ τὸν ὄροφον εἰ μὴ τῆς συμπαθείας / προσθήσῃ αὐταῖς, ἀπόλλυσι τοὺς καμάτους, / ὥστε μὴ ἔχειν τὸν ἄφθαρτον στέφανον.*

On remarquera que Romanos s'adresse déjà indirectement ici à son auditoire, et ce sans craindre d'en appeler à l'Empereur lui-même : peut-être qu'au sein du contexte historique spécifique à cet hymne, que nous ne pouvons malheureusement que trop vaguement approcher, Justinien avait-il un avertissement précis à entendre.

L'actualisation morale est ensuite plus explicitement adressée à l'assemblée des fidèles à la strophe 28, seul endroit où le poète fait véritablement allusion à l'aumône en argent[751] :

---

[751] C'est certainement par souci de cohérence avec cette strophe que Grosdidier de Matons s'est attaché à traduire *ἐλεημοσύνη* par "aumône" dès le début de l'"hymne en pro.6, l.4; il nous semble cependant, que le terme "aumône" dérange un peu ici, dans la mesure où la tradition byzantine, ainsi que le montre Hannah Hunt, associe les larmes et la contrition au mouvement de celui qui pleure non seulement sur ses propres péchés, mais bien davantage aussi sur les péchés de toute l'humanité, priant ainsi Dieu de la restaurer dans sa proximité avec Dieu. La traduction par "compassion", terme de connotation plus nettement spirituelle qu' "aumône", nous semble mieux rendre cette idée, même s'il est certain que Romanos joue sur les deux dimensions du mot *ἐλεημοσύνη*, ce prooïmion annonçant déjà l'avertissement moral développé dans la strophe 28.
Grosdidier de Matons semble cependant se rattacher à une tradition de traduction; en effet, le terme *ἐλεημοσύνη* est encore traduit par "aumône" dans la traduction française de l'homélie de Jean-Chrysostome *Sur Elie et la Veuve, et de l'aumône"* (*PG* 51, 337-348), à laquelle Grosdidier de Matons fait référence : "Elle est grande et remarquable la puissance de l'aumône. Cette oeuvre procure une grande assurance devant Dieu. Quand elle règne sur notre vie, elle a coutume de pénétrer en toute liberté à l'intérieur des voûtes des cieux; et les puissances

"Voilà publiquement révélé ce qui appelle les hommes au royaume. Mettons donc notre zèle à garder les commandements du Christ : l'huile, si nous voulons en acquérir, est en vente sur les marchés. Les marchands sont ceux qui demandent l'aumône, ils vendent tous les jours : pourquoi donc cette négligence? Bien mieux, pour deux sous nous recevons tout autant que celui qui a donné une fortune; car ce sont nos moyens qu'examine le Créateur de toutes choses, donnant ainsi la couronne incorruptible".
Ἰδοὺ οὖν πρόδηλά εἰσι τὰ εἰς τὴν βασιλείαν καλοῦντα τοὺς ἀνθρώπους. / σπεύσωμεν οὖν φυλάξαι τὰς ἐντολὰς τὰς τοῦ Χριστοῦ. / πρόκειται εἰς πρᾶσιν, ἂν θελήσωμεν λαβεῖν, / ἐν ἀγοραῖς τὸ ἔλαιον. / εἴσι δὲ οἱ πωλοῦντες οἱ χρῄζοντες ἐλεημοσύνην. / καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν πιπράσκουσι. τί οὖν ἀμελοῦμεν; / Καὶ δύο γὰρ λεπτῶν λαμβάνομεν πάντως / ὅσον λάβῃ τις διδοὺς χρήματα πλεῖστα. / μέτρα γὰρ ἡμῶν ἐτάζει ὁ πάντων κτίστης, / οὕτως παρέχων τὸν ἄφθαρτον στέφανον.

On peut noter une très nette proximité dans l'interprétation que Romanos propose de la parabole évangélique, avec celle développée par l'homélie d'un poète-théologien syriaque de peu antérieur et radicalement chalcédonien dans la ligne de Théodore de Mopsueste : Narsaï, chef de l'Ecole d'Edesse avant de fonder l'Ecole de Nisibe, particulièrement importante dans la formation de l'Eglise Nestorienne. Son *Homélie sur les Dix Vierges*[752] assimile également l'huile des lampes à la compassion humaine, miroir de la compassion divine, qui seule donne valeur et sens à tous les exercices de piété et d'ascèse, comme la lampe est inutile sans l'huile qui permet la lumière. Il distingue nettement entre les vierges qui ont pratiqué la virginité pour gagner leur accès au Royaume, c'est-à-dire par intérêt personnel et sentiment d'obligation, devenant ainsi orgueilleuses dans leur propre réussite de suivre la vertu, et celles qui ont mené leur ascèse par pure conviction et surabondance d'amour envers le Christ, restant humbles envers les autres[753]. Ainsi, l'huile représente l'amour du Christ, qui s'exprime essentiellement dans la miséricorde envers les autres, et qui seul rend véritablement profitables en vue du salut personnel toutes les oeuvres de justice pratiquées[754], de même que seule l'huile permet d'allumer la lampe préparée et de ne pas demeurer dans l'obscurité.

---

gardiennes des portes célestes, lorsqu'elles voient entrer l'aumône, lui ouvrent les portes avec un profond respect, et, à cause d'elle, ouvrent aussi aux autres vertus. Mais si elles voient ces vertus se présenter sans l'aumône, elles ferment les portes. Nous en avons la preuve dans ces vierges qui ont été exclues de la divine chambre nuptiale, parce qu'elles n'avaient pas d'huile (*ἔλαιον*) suffisante dans leurs lampes. Remarque la différence : l'aumône, sans la virginité, a introduit ses rejetons dans le ciel; la virginité sans l'aumône n'a pu faire la même chose. Si donc la puissance de l'aumône est si grande, entretenons-nous de cette vertu avec tout le zèle dont nous serons capables (Jean Chrysostome, *"Sur Elie et la veuve, et de l'aumône"*, *PG* 51, 337-348; trad. Poirot (E.), *Le Saint Prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, Spiritualité Orientale n°53, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p.59)

[752] Cf. Narsaï, *Cinq homélies sur les paraboles évangéliques*, Siman (E.P.), Cariscript, Paris, 1984; Homélie sur les 10 Vierges, p.6-22

[753] Cf. par ex., str.15, p.7 : "Cinq d'entre elles étaient sages dans la pratique de la vérité, et cinq étaient sottes dans le devoir de la perfection"; str.71, p.11 : "Aux sages il compara la course vers la perfection, et aux insensées il assimila les travaux dépourvus d'amour"

[754] Cf. str.74, p.11 : "Par l'huile qui manqua, il [le Christ] figura et nous montra ce qu'il manque aux travaux, car ils étaient maigres et n'étaient pas gras par l'amour et la miséricorde"; str.75-76, p.11 : "Le Christ, qui eut pitié de nous, donna à la miséricorde le nom d'huile afin que nous prenions en pitié nos compagnons comme Il nous a

Narsaï se montre cependant plus radical et pessimiste que Romanos le Mélode, dans le sens où il souligne avec insistance la dimension temporelle et l'urgence eschatologique, tandis qu'il ne considère pas que cette huile puisse se vendre ni s'acheter d'un autre[755], contrairement à notre auteur qui en conçoit la possibilité, dans un souci pastoral certain de laisser un espoir à son auditeur-lecteur pour lui imprimer une dynamique vers la pratique de la compassion.

4. L'huile, symbole du Christ

Associée à la lumière de la lampe, l'huile apparaît encore dans l'hymne 45 sur la parabole des dix drachmes, qui fait suite à la parabole de la brebis perdue en Luc 15, 8-10. Romanos y prend l'image de la lampe, ensemble formé d'argile, d'huile et de feu, comme représentation du Christ, symbole de l'union dans la distinction de l'humanité et de la divinité (H.IV, h.45, str.3) :

> "Vaincu par son tendre amour, il est venu dans le monde en quête de sa créature égarée, le Fils éternel et ineffable de Dieu, lui-même notre Dieu, et c'est d'une manière sage et divine, puisqu'il est Dieu, qu'il s'y prend pour sa quête. Il s'incarne en une mère qu'il a balayée et sanctifiée, et alors qu'il s'avance en portant sa chair comme une lampe allumée, le feu et l'huile de la divinité lui servent à éclairer l'univers, car de feu et d'argile une lampe est toujours faite. Ainsi donc a brillé, formée par la divinité et par l'Incarnation, la lumière de la lampe, le Christ, qui est vie et résurrection".
> *Ὑπὸ στοργῆς ἐκνικηθείς, ἦλθεν ἐν κόσμῳ ζητῆσαι τὸ πλανηθὲν αὐτοῦ κτίσμα / ὁ ἄναρχος καὶ ἄφραστος υἱός τε τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ἡμῶν, / καὶ σοφῶς καὶ θεικῶς ὥσπερ Θεὸς τούτου ποιεῖται τὴν ζήτησιν, / καὶ σαρκοῦται ἐκ μητρὸς ἣν ἐσάρωσε καὶ ἡγίασε, / καὶ ὥσπερ λύχνον φωτὸς προφέρει τὴν σάρκα, / τῷ πυρὶ καὶ τῷ ἐλαίῳ / τῷ τῆς θεότητος καταυγάσας τὰ σύμπαντα. / πῦρ γὰρ ἀεὶ καὶ πηλὸς λύχνον ποιεῖ. οὕτως οὖν ἔλαμψεν / ἐκ θεότητος καὶ σαρκώσεως τὸ τοῦ λύχνου φῶς, Χριστός, / ἡ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.*

L'interprétation générale de la parabole des dix drachmes suivie par Romanos est parallèle à celle de la parabole de la brebis perdue, et voit reflétés dans le nombre des drachmes les différents ordres des créatures, soit les neuf ordres célestes notamment développés par Denys l'Aréopagite[756], auxquels s'ajoute la créature humaine, perdue suite à la Chute d'Adam. La dixième drachme égarée, comme la brebis perdue, représente donc l'humanité que le Sauveur

---

pris en pitié / Il compara celui qui a pitié de ses compagnons à l'huile : comme l'huile, il apaise les pensées de même que les sens"

[755] Cf. str.11-13, p.7

[756] Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Heil (G.), Gandillac (M.de), *Sources Chrétiennes* n°58, Paris, Cerf, 1958.

vient chercher et sauver en s'incarnant, prélude à sa mort sur la Croix puis à sa descente aux Enfers, particulièrement importante dans la théologie orientale[757].

Sans se prononcer pour une influence directe, Grosdidier de Matons rapproche à plusieurs reprises l'exégèse du poète d'une homélie attribuée à Jean Chrysostome[758], où l'évêque de Constantinople détaille les neuf ordres de créatures comme le fait Romanos à la strophe 2, et interprète la Croix comme le lampadaire où l'on accroche la lampe afin qu'elle éclaire plus largement[759], ce que fait également le Mélode en str.4, l.1. Le Pseudo-Chrysostome affirme aussi que la femme de la parabole représente la Sagesse de Dieu, autre figure du Christ, tandis que l'argile de la lampe est l'image du corps du Christ, et la lumière celle de sa divinité.

Ces éléments se retrouvent chez Romanos avec quelques inflexions qui lui sont personnelles, notamment l'identification de la pièce "balayée et sanctifiée" à Marie. On remarquera d'ailleurs que ce dernier adjectif est un ajout du poète au texte lucanien, peut-être en vue de suggérer la même idée que celle défendue par Jacques de Saroug, à savoir que Marie s'est vue purifiée et sanctifiée par l'Esprit avant d'être couverte par la Puissance, c'est-à-dire le Fils, lors de l'Incarnation[760]. L'Incarnation n'a pu s'effectuer en elle qu'après cette purification.

Une autre différence concerne précisément la considération de l'élément de l'huile dans l'image de la lampe; Jean Chrysostome ne prend en compte que l'argile et le feu, proposant

---

[757] Cf. notamment, Brock (S.), "The Poet as Theologian", *Sobornost/East Churches Review*, 7/4, 1977, p.247; s'appuyant sur l'exemple de la poésie d'Ephrem, Brock montre que la Descente aux Enfers, parce qu'elle a lieu dans le temps sacré, qui n'est pas linéaire comme l'est le temps historique, permet d'étendre les effets de l'Incarnation à toute l'humanité, précédent et suivant le moment de l'Incarnation historique; la Descente aux Enfers s'exprime de manière mythique précisément pare qu'elle n'appartient pas au temps historique.
Dans sa thèse consacrée à l'histoire du théologoumène de la Descente aux Enfers, Rémi Gounelle souligne aussi son importance particulière dans la tradition syriaque (Cf.Gounelle (R.), *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Collection des Etudes Augustiniennes (Série Antiquité n°162), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2000; notamment p.30-31).

[758] Cf. Grosdidier de Matons, Introduction à l'hymne 45, *Hymnes* IV, p.572-574; il s'agit de l'homélie rapportée en PG61, col.781-784.

[759] Ce motif se trouve sous le même terme de λυχνία dans une homélie pascale d'Hésychius de Jérusalem (Cf. *Homélie pour le Saint Jour de Pâques*, §2; *Homélies Pascales, 5 Homélies Inédites*, Aubineau (M.), *Sources Chrétiennes*, n°187, Paris, Cerf, 1972, p.63-65). Dans son commentaire, Aubineau (*op.cit.*, note 11, p.76-80) revient sur l'origine et la fortune de l'image de la Croix comme lampadaire pour la lampe du Verbe. On la trouve entre autres chez Basile de Séleucie et Astérius le Sophiste. Le lampadaire est parfois associé à d'autre réalités, comme l'âme et la chair du Christ pour Didyme (*Sur Zacharie*, I, 280), la Vierge pour Proclus de Constantinople et d'autres à sa suite, ou l'Eglise pour Maxime le Confesseur dans ses *Questions à Thalassios*.
Dans une autre homélie, c'est Etienne qu'Hésychius de Jérusalem identifie comme "lampadaire du Verbe" (λυχνίαν τοῦ Λόγου) et "perle de l'Esprit" (μαργαρίτην τοῦ Πνεύματος ; Hésychius de Jérusalem, *Homélie sur St Etienne*, §4; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.330-331.

[760] Cf. Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979; Brock souligne (p.8) l'interprétation toute particulière de Jacques de Saroug sur *Luc* 1,35, dans la mesure où celui-ci considère que l'Esprit et la Puissance sont deux éléments distincts, l'Esprit venant d'abord sur la Vierge pour la purifier, tandis que la Puissance désigne le Fils qui s'incarne. Plus généralement, et en suivant Ephrem, la tradition syriaque considère la présence du Christ en la Vierge comme son baptême (Cf. Brock, op.cit., p.125; et dans son introduction à Jacob of Serug, *On the Mother of God*, Hansbury (M.), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998, p.13ss).

ainsi un modèle christologique binaire, conforme à l'union des deux natures en Christ : la divinité du Christ prend comme support son humanité, tout comme le feu de la lumière est contenu dans l'argile de la lampe.

Romanos, s'il parle bien lui aussi du feu de la divinité et de l'argile de l'humanité, souligne la nécessité d'un troisième élément, l'huile, indispensable à la lampe pour pouvoir porter ce feu divin et accomplir la foncion à laquelle elle est destiné; le poète unit intimement l'huile et le feu, notamment en reprenant les deux éléments *τῷ πυρὶ καὶ τῷ ἐλαίῳ* (l.6) dans le seul article *τῷ* (*τῆς θεότητος*) au vers suivant. L'huile seule représente la possibilité pour la lampe de porter le feu de la divinité, comme un symbole de l'ouverture possible de l'homme à Dieu.

Bou Mansour observe dans la réflexion anthropologique d'Ephrem le Syrien[761] une oscillation semblable entre dualité, où l'âme et le corps sont compris comme des partenaires par contrat, et trichotomie, où il n'est pas clair si le troisième élément de l'esprit est conçu comme indépendant de l'âme ou l'une de ses facultés. Dans la mesure cependant où Ephrem considère l'homme comme un symbole de la Trinité, sa préférence penche souvent plutôt vers une compréhension trichotomique[762].

Dans l'hymne de Romanos le Mélode, il s'agit du Christ, et un élément supplémentaire vient donc s'ajouter au schéma anthropologique : la nature divine. Si celle-ci est représentée par le feu, et le corps ou la nature humaine par l'argile, que représente exactement l'élément de l'huile ? Où le Mélode situe-t-il la possibilité pour l'homme de s'ouvrir à Dieu : dans son âme, dans son esprit, dans sa volonté ?

Romanos abrègerait-il un modèle ternaire où l'huile figurerait l'âme du Christ, comme le suggère Grosdidier de Matons[763] ? Rien n'est moins sûr, dans la mesure où un tel modèle risquerait certainement de s'attirer la condamnation d'apollinarisme, puisqu'il remplacerait l'âme de la nature humaine par quelque chose de proprement christique, voire de divin, niant ainsi en partie la pleine humanité du Christ.

Il nous semble bien plutôt, et peut-être en plus grande conformité avec la pensée de Romanos, que l'huile ne symbolise pas ici un élément ontologique, comme l'esprit ou l'âme, mais vise à souligner la nécessité de la coopération humaine pour que l'oeuvre de l'Esprit puisse s'accomplir en l'homme : comme le feu a besoin de l'huile pour être porté et se donner en lumière, et comme le feu transforme aussi cette huile en l'embrasant et en se l'assimilant, l'Esprit de Dieu a besoin de la coopération humaine pour accomplir son oeuvre de

[761] Cf. Bou Mansour, *op.cit.*, p.430-451.
[762] Cf. Bou Mansour, *op.cit.*, p.448-449.
[763] Cf. Grosdidier de Matons, n.3, p.581

transformation et de divinisation de l'homme. Autrement dit, la lampe doit offrir quelque chose d'elle-même pour pouvoir être embrasée du feu divin.

Dans son examen sur la conception de l'Esprit-Saint dans la tradition baptismale syriaque, Sebastian Brock relève que des trois grands symboles de l'esprit dans la chrétienté ancienne – le feu, la colombe et l'huile-, c'est certainement le feu le plus représenté dans la tradition syriaque; lui est étroitement associé l'huile, non pas tant comme symbole véritable de l'Esprit, mais parce qu'elle est comprise comme "le conducteur idéal du pouvoir de l'Esprit"[764]. L'huile est donc cet élément en l'homme, placé par Dieu au baptême, qui donne au feu de l'Esprit une base d'appui et du combustible pour réaliser son oeuvre en l'homme.

C'est souligner sur le mode symbolique l'importance de la liberté humaine et de sa coopération volontaire à l'oeuvre divine en lui, qui est de l'ordre de sa propre responsabilité, un thème particulièrement cher à Ephrem[765] comme à l'ensemble de la tradition syriaque. En outre, dans la mesure aussi où elle fait référence à la filiation divine accordée lors du baptême, l'huile pointe déjà vers cette responsabilité : en faisant du fidèle son propre fils, Dieu lui accorde autant un suprême honneur qu'une grande responsabilité, celle de coopérer à l'oeuvre divine en lui, de se laisser diviniser.

Premier des baptisés, suprêmement Fils de Dieu, et particulièrement oint comme Messie, le Christ offre toute son huile au feu de l'Esprit, il collabore pleinement à l'action divine. En soulignant l'élément de l'huile dans la lampe du Christ, tout en la liant intimement au feu de la divinité, c'est cette collaboration totale et volontaire du Christ à la volonté de Dieu que le poète exprime. En Christ[766] comme en tout homme, l'huile apparaît comme l'élément indispensable qui fait le lien entre l'humain et le divin : nécessaire pour le feu qu'elle porte et nourrit, elle a elle-même cependant besoin d'être portée, contenue dans la lampe en argile.

---

[764] Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979, p.16 : "Olive oil is very closely associated with the Holy Spirit in Syriac literature, but this is because oil was understood as the ideal 'conductor' of the power of Spirit, rather than as an actual symbol of the Spirit"

[765] Dans son article sur l'interprétation par Ephrem du récit de la conception de l'homme en *Gen.*I,26, El-Khoury insiste particulièrement sur cette dimension de la liberté : c'est par sa capacité de libre décision que l'homme entre dans la relation avec Dieu, qu'il répond à Son appel; ainsi, souligne-t-il, la liberté est peut-être la dimension la plus importante pour Ephrem où l'image de Dieu se réalise en l'homme (Cf. El-Khoury (N.), "*Gen.I,26* dans l'interprétation de Saint Ephrem ou la relation de l'homme à Dieu", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.199-205). Bou Mansour développe également ce point (Cf. Bou Mansour, *op.cit.*, p.418-423).

[766] Si pour Ephrem, l'huile en elle-même est un symbole du Christ de par sa parenté onomastique avec le terme "Messie" (Cf. Bou Mansour, *op.cit.*, p.88, note 80; p.349), son don de la lumière et de la guérison (Cf. Bou Mansour, *op.cit.*, p.89-91; p.351ss), et son usage en conjonction avec le signe de la Croix du Christ dans la liturgie baptismale, cette symbolique n'apparaît pas chez Romanos le Mélode, qui considère l'ensemble de la lampe allumée comme symbole du Christ, et non seulement l'huile. On peut considérer ainsi qu'il propose une image très pédagogique pour exprimer les positions prises lors du concile de Chalcédoine : comme le Christ est une personne en deux natures, une hypostase indépendante en deux natures unies mais distinctes, de même, l'huile enflammée ne se mélange pas à l'argile de la lampe, mais c'est elle qui lui permet de porter la lumière et lui donne ainsi son véritable sens, son identité de lampe.

5. L'huile et la corne de l'onction : l'expression "exalter sa corne"

Avant de passer à l'étude du symbolisme de la corne, connexe à celui de l'huile, et notamment à l'expression récurrente chez Romanos d' "exalter la corne", remarquons une absence singulière : celle de l'huile dans le contexte médical. Curieusement, alors qu'il développe abondamment le thème du *Christus Medicus* et que l'huile est couramment employée dans la médecine de l'époque[767], alors même que d'autres auteurs syriaques et grecs donnent à cet élément une importante place au sein du symbolisme médical[768], Romanos ne l'envisage jamais dans cette perspective. Si l'on souscrit aux conclusions de Béatrice Caseau[769], ceci pourrait participer à un effort de notre poète pour bien distinguer la médecine céleste et toute puissante du Christ, qui peut se passer de remèdes matériels, de la médecin humaine, qui utilise alors notamment l'huile comme base esentielle de soins. De même, chez Romanos, l'huile n'apparaît pas en lien avec l'idée théologique de l'image de Dieu, comme c'est par exemple le cas chez Narsaï, qui évoque l'huile thérapeutique comme restaurant en l'homme l'image de Dieu, de la même façon qu'elle sert concrètement alors à la restauration d'une icône et au mélange des pigments de couleurs[770].

La curieuse expression "exalter sa corne", que Romanos emploie parfois, semble directement issue de la Septante, où elle fait référence à la corne remplie de l'huile sainte, par laquelle Dieu choisit et oint ses élus, rois, prophètes ou saints. La corne d'huile figure donc dans la Septante comme un signe de faveur et d'élection divine[771], dans le contexte de l'onction royale au sein d'expressions comme *ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου* (I Sam.2,1) ou *ὑψώσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ* (I Sam.2,10), ou en lien plus étroit avec le don du salut, comme *κέρας σωτηρίας*

[767] Cf. Caseau (B.), "Parfums et guérison dans le Christianisme ancien et byzantin : des huiles parfumées des médecins au *myron* des saints byzantins", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), dirs., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.141-191

[768] Cf. Daniélou (J.), *Bible et Liturgie : La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1951, p.57-58; les Pères attribuent aussi des vertus apotropaïques à l'huile baptismale (Cf. Daniélou, *op.cit.*, p.58-60).

[769] Cf. Caseau (B.), *op.cit.*

[770] Cf. Narsaï, *Homélie sur les Dix Vierges*; *op.cit.*, p.6-22; cette métaphore inspirée du travail du peintre d'icônes mélangeant ses couleurs apparaît également chez Ephrem (Cf. par ex. : "Il faut des couleurs qui soient bien visibles pour réaliser le portrait d'un roi. Notre Roi caché, une huile visible a réalisé son portrait caché sur ceux qu'on a signés; car le baptême, qui travaille à leur naisssance en son sein, dessine sur eux un nouveau portrait, au lieu de celui du premier Adam, car il avait été défiguré. Il leur donne vie en soufflant trois fois et accompagné des trois noms glorieux du Père, du Fils et du Saint-Esprit"; Ehrem de Nisibe, *7ème Hymne sur la Virginité*, str.5; Rance (D.), *La Harpe de l'Esprit; Florilège de poèmes de Saint Ephrem*, dans Brock (S.), *L'Oeil de Lumière. La vision spirituelle de Saint Ephrem*, Spiritualité Orientale n°50, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p.270-271) et Jacques de Saroug (Cf. Kollamparampil, *op.cit.*, p.391-393)

[771] Cf. *Concordance de la Septante*, Hatch et Redpath, p.759-760.

μου (II Sam.22,3), *ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου* (Ps 91,10), *ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρας αὐτοῦ* (Sir.47,11), *οὐκ ἐν τῇ ἰσχύι ἡμῶν ἔσχομεν κέρατα* (Am.6,14). Le passage symbolique de la corne comme signe d'élection divine issu du rite de l'onction royale israélite, à sa signification comme signe du salut, se comprend du fait que l'une comme l'autre sont l'expression de la faveur particulière de Dieu pour son élu parmi son Peuple.

Ephrem emploie ainsi cette image en évoquant toujours la corne dans un contexte d'ordination[772], tandis que si les contextes d'usages de Romanos se font plus variés, la signification reste cependant sensiblement la même : Dieu "exalte la corne" de ceux qui lui plaisent en signe de bénédiction et de récompense pour leur respect envers ses commandements. Le lien avec le contexte de l'ordination est préservé dans la mesure où il s'agit toujours de personnes ointes d'une manière ou d'une autre : les rois (H.II, h.14, pro.2), le prophète Jean-Baptiste (H.II, h.16, str.5), l'ensemble des baptisés (H.II, h.17, str.11; H.IV, h.39, str.8), les saints (H.IV, h.40, str.20).

L'image apparaît tout d'abord en H.II, h.14, pro.2,l.3, quand le poète prie le Christ de placer les Empereurs de Byzance sous sa bénédiction ("exalte la corne de nos rois fidèles" -*τὸ κέρας ἀνύψωσον τῶν πιστῶν βασιλέων ἡμῶν*). A l'ouverture d'un hymne qui se révèle exceptionnellement plutôt dogmatique, Romanos reconnaît ici son allégeance à l'Empereur Justinien et son devoir de prier pour lui, tout en suggérant combien il sert et soutient sa politique religieuse; c'est cette collaboration qui a d'ailleurs certainement assuré le succès et la diffusion de cet hymne que Grodidier de Matons apprécie peu[773]. L'allusion à la fidélité du roi est ainsi certainement un éloge de sa défense de la vraie foi, son engagement pour le dogme orthodoxe.

Il semble aussi que "exalter sa corne" signifie pour Romanos obtenir le pouvoir et la force d'accomplir sa propre vocation, son devoir, ce pour quoi on a précisément été oint par Dieu; c'est donc faire honneur au choix divin en révélant une vocation intimement reçue. Ainsi apparaît-il dans les paroles de Jean-Baptiste à Jésus au Jourdain (H.II, h.14, str.5, l.1-2) :

> "Ce que tu m'ordonnes, Sauveur, si je l'accomplis, j'exalterai ma corne; et cependant, je n'usurperai pas ce qui dépasse mon pouvoir".
> Ἃ *ἐπιτάσσεις μοι, σωτήρ, ἐὰν ἐπιτελέσω, τὸ κέρας μου ὑψώσω. / ἀλλ' ὅμως οὐχ ἁρπάσω τὰ ὑπὲρ τὴν δύναμίν μου.*

La présence ici de cette image est certainement aussi appelée par le thème du baptême, au centre de la fête de l'Epiphanie célébrant le propre baptême du Christ; c'est ainsi qu'elle est

[772] Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975), p.181
[773] Cf. Grodidier de Matons, Introduction, p.163-164

également évoquée dans le second hymne sur l'Epiphanie, lorsque le poète se fait le porte-parole de toute la communauté auprès de Jésus (H.II, h.17, str.11,l.1-2) :

> "Jésus, exalte notre corne ! Car nous gardons intacts tes enseignements, proclamant avec assurance : Dieu est avec nous..."
> *Ὕψωσον κέρας ἡμῶν, Ἰησοῦ. κρατοῦμεν γὰρ ἀκεραίως τὰ σά, κηρύττοντες ἐν παρρησίᾳ* : / Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός…"

Là encore, l'image de la corne exaltée est associée à la notion de fidélité : parce qu'elle demeure fidèle aux enseignements du Christ, le Mélode appelle celui-ci à renouveler sur la communauté ecclésiale la grâce de son baptême, à manifester à tous leur dignité de baptisés. De même, l'ange au tombeau annonce aux femmes que le Ressuscité "a exalté la corne des saints" (*καὶ τῶν ἁγίων ὕψωσε κέρας*, H.IV, h.40, str.20, l.11), c'est-à-dire qu'il a manifesté à ses fidèles le signe du Salut promis à leur baptême : la résurrection du Christ, par laquelle il accomplit sa vocation de Sauveur, est promesse de Salut pour tous ses fidèles liés à Lui par le baptême.

Cette corne de l'élection divine se comprend donc, en contexte chrétien, comme intimement reliée à l'huile de l'onction baptismale, qui vient remplacer l'onction sacerdotale d'Israël en confèrant au baptisé la même dignité. Cette idée est bien appuyée chez Ephrem, qui souligne comment cette dignité sacerdotale a été recueillie par Jean-Baptiste, qui l'a ensuite transmise au Christ en le baptisant dans le Jourdain[774], qui l'a lui-même transmise aux Apôtres; à notre tour, elle nous est conférée par le Christ lors du baptême.
Cette dimension est aussi évoquée par Romanos le Mélode, ainsi que le pressent Grosdidier de Matons[775], dans l'insistance sur l'ascendance sacerdotale de Jean-Baptiste au moment où celui-ci s'apprête à baptiser le Christ (H.II, h.16, str.15, l.1-2) :

> "Cependant, en voyant ces prodiges, l'enfant de Zacharie, jouant le rôle d'un prêtre, se tient près des flots et impose les mains au Christ..."
> *Ἀλλὰ τὰ θαύματα ὁρῶν, ὁ γόνος Ζαχαρίου ἐν τάξει ἱερέως / παρίσταται τοῖς ῥείθροις καὶ τὸν Χριστὸν χειροθετεῖ…*

Le geste d'imposer les mains, simplement évoqué par Romanos, revêt une profonde importance chez Ephrem, qui l'emploie pour décrire concrètement la transmission du

[774] Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975), p.178-181
[775] "Le poète insisterait sur la continuité, théologiquement discutable, entre l'ancien sacerdoce et le nouveau, dont Jean-Baptiste est, par faveur spéciale, le représentant anticipé"; *Hymnes II*, p.255, note 1.

sacerdoce reçu par Moïse au Mont Sinaï jusqu'aux Apôtres, par une ligne ininterrompue d'impositions des mains[776].

Romanos s'amuse parfois à joindre à cette signification baptismale de l'image de la corne un jeu symbolique sur son sens concret, en la rattachant à la corne du fidèle comme brebis du Christ (bien que les brebis ne portent naturellement pas de cornes): alors figure de la Croix salvatrice, la corne est l'arme de défense de la brebis chrétienne comme le signe de la Croix est sa protection contre les démons de ce monde, et/ou la Croix du Christ le fondement de sa justification et de son salut (H.IV, h.39, str.8, l.8). Là encore, la corne est placée en lien étroit avec l'onction baptismale, dont le sceau de la Croix atteste l'appartenance du fidèle au Christ, et l'institue véritablement "mouton (brebis) du Christ" (*προβάτοις Χριστοῦ*). Notons que la référence à la corne remplie d'huile de l'élection divine se fait particulièrement explicite par l'allusion à la joie qu'elle verse sur le crâne d'Adam au vers suivant (H.IV, h.39, str.8, l.8-9) :

> "Tu es la corne pure qui pousse sur les brebis du Christ. Tu as touché le crâne d'Adam et tu y as versé la joie"
> *σὺ κέρας ἁγνὸν φύον ἐν προβάτοις Χριστοῦ. / σὺ κρανίῳ ἤγγισας τῷ τοῦ Ἀδὰμ καὶ ἐμβέβληκας χαράν.*

Outre un écho clair à l'onction telle qu'elle est décrite dans l'Ancien Testament, où elle est toujours comprise comme une source de vitalité et de joie[777], on peut lire aussi ici une allusion à la légende selon laquelle Adam aurait été enterré au Golgotha, par laquelle certains Pères expliquent l'origine de son nom du "Mont du Crâne"[778]. Ainsi, comme la Croix du Christ a été plantée dans le crâne d'Adam et a fait ruisseler sur lui l'eau issue de son côté, nouveau symbole du salut et de l'élection filiale par le baptême, le sceau de la Croix imprimé sur le front des baptisés devient pour eux aussi symbole d'élection pour le salut, à l'exemple du Bon Larron qui chante ensuite (H.IV, h.39, str.8, l.10-11 :

---

[776] Cf. Murray (R.), *op.cit.*, p.179-180.
[777] Cf. Porter (J.R.), "Oil in the Old Testament", dans, Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, SPCK Liturgical Press, Collegeville, London, 1993, p.35-45
[778] Cf. Mt.27, 33 : "Arrivés au lieu-dit Golgotha, ce qui veut dire lieu du Crâne..." (*καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος*); l'exégèse actuelle, en lien avec des observations topographiques, considère que ce nom serait davantage issu de la forme adoptée par cette colline proche de Jérusalem, qui l'apparenterait à un crâne. La tradition explicative au moyen de la légende de la sépulture du crâne d'Adam, reflétée par de nombreuses représentations picturales de la Crucifixion, remonte au commentaire d'Origène sur Matthieu (Cf. Clark (K.W.), "Golgotha", dans Buttrick (G.A.), dir., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abington Press, New-York, 1962, p.439), repris en Occident par Jérôme et Augustin (Cf. Lichtenberger (F.), dir., *Encyclopédie des Sciences Religieuses,* Sandoz et Fischbacher, Paris, 1877, tome 2, p.528-529; Westphal (A.), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Ed. "Je sers", Paris, 1932, tome 1, p.480-481).

"Et moi, pour voir eu confiance en toi [la Croix], je vais m'en aller promptement au paradis"
καὶ ἐγὼ δὲ πεποιθώς σοι ἐν σπουδῇ ἀπελεύσομαι ἐν τῷ παραδείσῳ.

En dehors de ce contexte d'onction élective, la corne apparaît peu[779]; de manière neutre, sans symbolisme particulier, elle est mentionnée dans l'hymne 3 (str.23-24) comme membre du corps par lequel le bouc du sacrifice d'Abraham est retenu au buisson, et mise en simple relation d'équivalence avec les mains par lesquelles le Christ, nouveau bouc émissaire, est attaché à la Croix. Il s'agit là d'une amplification par Romanos de la typologie commune qui voit dans le bélier pris dans le buisson pour sauver Isaac, une figure du Christ, agneau de Dieu cloué à la Croix pour sauver l'humanité; cette typologie est par exemple proposée par Ephrem dans son *Commentaire du Diatessaron* : "Ils rendirent honneur au bélier pris dans le buisson, car l'agneau véritable avec sa croix lumineuse en est témoin, lui qui, au lieu d'Isaac ligoté, racheta le monde ligoté"[780].

Plus intéressante est la présence des cornes dans l'imagerie démoniaque, ainsi que le montre la strophe 13 de l'hymne 19, où le poète explique les cinq maris de la Samaritaine comme les cinq cornes du démon du paganisme rejeté par l'Eglise qui vient au Christ (H.II, h.19, str.13) :

"Haïssons les formes de l'idolâtrie ! L'épousée venue des nations en rejette et renie pour leur amertume les jouissances, ce qui est une racine de douceur. Mais peut-être demandera-t-on : 'Ces cinq formes, quelles sont-elles?' L'erreur du culte des idoles est multiforme, mais elle a cinq cornes : l'impiété, l'immoralité, l'impudicité, et encore la cruauté et le meurtre d'enfants, comme l'enseigne David quand il dit : 'ils ont sacrifié aux démons leurs fils et leurs filles, et ils n'ont trouvé ni allégresse ni rédemption'".
Μισήσωμεν τὰ εἴδη τὰ τῆς εἰδωλολατρείας. / ἡ ἐξ ἐθνῶν νυμφευθεῖσα ὡς πικρὰν ἀποστρέφεται / καὶ ἀρνεῖται τὴν ἀμείνην, ὅ ἐστὶ ῥίζα γλυκεῖα. / Ἀλλ' ἴσως ἐρωτᾷ τις: Τὰ πέντε εἴδη ταῦτα τί ὑπάρχουσι; / Ἡ τῶν εἰδώλων πλάνη πολυειδὴς μέν ἐστιν, / ἔχει δὲ πέντε κεραίας. / ἀσέβειαν, ἀσέλγειαν καὶ τὴν ἐπιμιξίαν, / πρὸς τούτοις ἀσπλαγχνίαν καὶ τὴν τεκνοφονίαν, ὡς καὶ Δαυὶδ διδάσκει, / ἔθυσαν, λέγων, τοῖς δαιμονίοις / υἱοὺς καὶ θυγατέρας, καὶ οὐχ εὗρον / ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

Grosdidier de Matons souligne combien les cinq maris du texte de Jean 4,18 ont évoqué d'interprétations différentes de la part des commentateurs[781], Romanos ne faisant donc que proposer ici sa propre idée sur le sujet. Pour le traducteur, le poète byzantin rapproche le paganisme de la "bête de la mer" de l'Apocalypse; Robert Murray, cependant, montre

[779] Il n'est par exemple jamais fait allusion aux cornes de l'autel décrites dans l'*Exode*.
[780] Ephrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron*, XX, 36; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966,p.369.
[781] Cf. *Hymnes II*, note 2, p.343

comment ce livre est peu connu de la culture syriaque[782], à laquelle est fortement attaché Romanos, ce qui rend un tel rapprochement moins probable que celui avec le livre de Daniel, dont l'hymnographe prend un passage ailleurs comme argument de son hymne sur les trois hébreux dans la fournaise[783]. On remarquera l'emploi de l'adjectif πολυειδὴς pour caractérise l'idolâtrie, qui donne à ce concept les mêmes particularités que Satan lui-même, c'est-à-dire la versatilité, une forme changeante, qui échappe à la prise et s'adapte à de nombreuses situations, évoluant en fonction des personnes pour mieux les attirer dans ses pièges.

[782] Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias Press, 2004, p.20 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975); Robert Murray souligne l'absence ou l'extrême rareté des citations directes de ce livre dans la littérature chrétienne syriaque, ce qui plaide en faveur de sa non-réception canonique; il montre également comment l'imagerie paradisiaque, si elle suit généralement les mêmes lignes que l'Apocalypse, n'en est pas directement issue, mais se comprend bien plutôt comme logiquement inspirée de la symbolique des livres de l'Ancien Testament.
[783] Cf. Romanos le Mélode, *Hymnes* I, h.8.

5. Le réseau symbolique de la pierre et de la maison
Images d'édification spirituelle et de stabilité

1. Introduction : la pierre et le roc

Nous avons pu déjà à de nombreuses occasions remarquer l'orientation avant tout christologique de la pensée symbolique de Romanos : la plupart des symboles prennent sens par rapport à l'économie du Salut accomplie par le Christ. De là, de nombreux symboles en viennent parfois à représenter le Christ lui-même, dont la simple venue en ce monde est déjà promesse du Salut, ou bien, par métonymie, la foi en Christ, par laquelle seule le fidèle reçoit et comprend ce Salut donné. Le même mouvement s'observe dans la réflexion autour du symbole de la pierre, qui se polarise également autour du Christ lui-même sous les différents aspects de son économie.

Il est important tout d'abord de bien remarquer la distinction que Romanos opère entre deux termes connexes pour désigner la pierre: *πέτρα* et *λίθος*. De manière générale, lorsque Romanos parle du Christ comme roc fondateur de la foi, il préfère le terme *πέτρα*, présent dans les recensions évangéliques de la parabole de la maison construite sur le roc (*Luc* 6, 48; *Mt*.7, 24-25). On trouve en revanche le mot *λίθος* dans les allusions à la prophétie du livre de *Daniel* 2,34, conformément au texte de la Septante, dans laquelle Ephrem a lu une annonce de l'Incarnation virginale[784].

Dans un usage plus général de l'image de la pierre, et sans référence à un symbolisme biblique ou spirituel, le poète utilise les deux termes de manière interchangeable, comme par exemple dans l'emploi de l'idée métaphorique d'"être insensible comme la pierre", où l'on trouve *λίθος* en H.I, h.7, str.8, l.3, et *πέτρα* en H.I, h.8, str.18, l.5.

En revanche, Romanos marque bien la différence de sens entre *πέτρα* et *λίθος* dans ses recommandations aux nouveaux baptisés de demeurer fermes, fondés sur le roc de la foi en Christ, contre les tentations de Satan (H.V, h.52, str.20, l.1-4) :

> "Maintenant que tu te rallies au troupeau du Christ, reste à l'écart des loups, ne te mêle pas aux impurs. Tu es un agneau à la tendre chair : vas-tu te rendre dur? Vas-tu te rendre de pierre? Sois un roc".
> *Νῦν ὅτι τῇ ποίμνῃ Χριστοῦ συναγελάζει, / ἀπόσχου τῶν λύκων, μὴ συμμιγῆς ἀκαθάρτοις. / ἀμνὸς εἶ ἁπαλόσαρκος. μὴ ἀποσκληρυνθήσῃ; / μὴ ἀπολιθωθήσῃ; Ἔσο πέτρινος.*

[784] Cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, ch.2, §3 et ch.16/6, §20; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966 p.67 et p.294.

Nous nous accordons ici avec l'interprétation de Grosdidier de Matons, qui interprète ces interrogations rhétoriques comme l'injonction adressée au néophyte "de ne pas se faire pierre, *λίθος*, symbole de la dureté de coeur et de l'obstination coupable, mais de se faire *πέτρα*, rocher symbole de la foi et de l'espérance inébranlables"[785]. L'étude suivante permettra de vérifier amplement cette interprétation des symboles de la pierre et du roc.

Soulignons encore pour que *πέτρα* n'apparaît jamais pour désigner la pierre roulée du tombeau du Christ, à laquelle il est toujours fait référence par le terme *λίθος* (H.IV, h.40, str.3, l.5 et l.10; h.41, str.18, l.4; h.43, str.32, l.5; h.42, str.5, l.5, str.13, l.6, str.17, l.5; h.45, str.17, l.5 et 9; etc.)

2. La pierre et le roc du Christ

L'image de la pierre apparaît particulièrement dans le contexte de l'Incarnation, selon une typologie ancienne[786] qui identifie le Christ né de la Vierge sans intervention masculine, comme la pierre détachée de la montagne sans l'aide de mains humaines dans la prophétie de *Daniel* 2,34. Cette pierre (*λίθος*), détachée de la montagne sans aucune intervention humaine (*ἄνευ χειρῶν*), est celle qui vient frapper les pieds d'argile de l'idole et achève l'anéantissement de son pouvoir. C'est avec les mêmes motifs que Romanos le Mélode célèbre l'Incarnation en H.II, h.13, str.4[787] :

---

[785] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes V*, note 1, p.368-369.

[786] Grosdidier de Matons (cf. *Hymnes II*, note 2, p.141) soutient que cette typologie se trouverait déjà dans le commentaire qu'Hippolyte de Rome compose sur le livre de Daniel; une lecture attentive de ce commentaire révèle cependant que si Hippolyte identifie bien la pierre détachée de la montagne comme une préfiguration du Christ, cette montagne elle-même n'est jamais considérée comme image de la Vierge, mais s'assimile plutôt au paradis (qu'Ephrem représente comme une montagne dans ses *Hymnes sur le Paradis*) ou au royaume céleste. Voici en effet ce qu'écrit Hippolyte : "restera-t-il d'autre roi que le Christ, venu du ciel comme la pierre détachée de la montagne, pour renverser les royautés de ce monde, inaugurer la royauté céleste des saints qui jamais ne sera détruite, devenir lui-même montagne et cité des Saints et remplir toute la terre?" (*τί δεῖ λοιπὸν περιμένειν, ἀλλ' ἢ Χριστὸν ἀπ' οὐρανῶν ἐρχόμενον, ὡς λίθον ἀπὸ ὄρους τεμνόμενον, ἵνα τὰς τοῦ κόσμου τούτου βασιλείας μεταστήσῃ, ἀναστήσῃ δὲ τὴν ἀπουράνιον τῶν ἁγίων βασιλείαν, ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται, αὐτὸς ὄρος καὶ πόλις τῶν ἁγίων γινόμενος πληρῶν πᾶσαν τὴν γῆν*; Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, ch.XIII, 2, l.3-8; Lefèvre (M.), *Sources Chrétiennes* n°14, Paris, Cerf, 1947, p.144-45).
Toujours soucieux de faire prévaloir les influences grecques sur les influences syriaques dans la pensée et l'art de Romanos le Mélode, Grosdidier de Matons a ainsi forcé l'interprétation d'Hippolyte de Rome. La relation avec l'exégèse qu'Ephrem propose de la même image (cf. *supra*, note 1) se révèle beaucoup plus évidente et directe. On trouve peut-être aussi une allusion à la même typologie chez Proclus de Constantinople : "Come, let us observe the rock not hewn out of stone" (Proclus de Constantinople, *Homélie 4*, §1; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.85).

[787] Le poète reprend la même image encore à la fin de l'hymne (H.II, h.13, str.19) :
"Le prophète t'a préfigurée jadis dans la montagne de Dieu, sainte sans époux, très glorieuse: car la pierre détachée de ton sein, c'est notre Sauveur. Adam jouit de la liberté, les liens du péché sont rompus. Peuples, disons : Béni sois-tu, notre Dieu nouveau-né, gloire à toi."

"Tu es apparue comme une montagne spirituelle, ô Vierge, car c'est de toi que s'est détachée la pierre angulaire que le prophète a vue anéantir l'image; c'est elle qui a brisé le pouvoir du terrible corrupteur des hommes. Disons donc : Béni sois-tu, notre Dieu nouveau-né, gloire à toi."
Ὄρος νοητὸν ἀνεδείχθης, ὦ Παρθένε. / ἐτμήθη γὰρ ἐκ σοῦ ὁ ἀκρογωνιαῖος λίθος, / ὃν εἶδεν ὁ προφήτης τὴν εἰκόνα ὀλέσαντα. / οὗτος γὰρ συνέτριψε τὸ κράτος τοῦ δεινοῦ φθορέως τῶν ἀνθρώπων. / διὸ κράξωμεν: Εὐλογημένος ὁ τεχθεὶς Θεὸς ἡμῶν, *δόξα σοι.*

Romanos respecte particulièrement bien les termes employés ici par la Septante afin de rendre l'allusion peut-être plus évidente : *λίθος*, *ἐτμήθη* et *τὴν εἰκόνα* figurent dans le texte biblique, de même que le génitif singulier *ὄρους*, que le poète fait simplement passer au nominatif *ὄρος* pour l'adresser directement à la Vierge. Il préfère aussi le participe *ὀλέσαντα* à la forme à particule intensive *κατήλεσεν* choisie par la Septante.

Reprenant une typologie traditionnelle, le Mélode lui inspire cependant aussi son génie propre, en lui conférant encore d'autres échos intertextuels. En effet, en ajoutant simplement l'adjectif *ἀκρογωνιαῖος* (l.2), le poète suggère une allusion à la prophétie d'Esaïe sur la pierre angulaire placée par Dieu au fondement de Jérusalem (*Es.*28,16 : *Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ*). C'est en cette même pierre que les écrivains du Nouveau Testament ont lu la préfiguration Christ comme fondement de l'Eglise (I *Pierre* 2, 6 – citation d'*Es*. 28,6-; Eph.2, 20)[788].

Or, cette pierre fondatrice, c'est par la Passion qu'elle est taillée pour pouvoir assurer sa fonction. C'est par sa Passion que le Christ est taillé comme la pierre angulaire de l'Eglise, et le poète semble voir dans les coups de fouet qu'il reçoit autant de coups de burin infligés à cette pierre pour la rendre à la bonne mesure (H.IV, h.36, str.14, l.8-9)[789].

Ὄρος τοῦ Θεοῦ προετύπωσέν σε πάλαι, / ἄνανδρε, σεμνή, ὑπερένδοξε, προφήτης. / ὁ λίθος γὰρ ἐτμήθη ἐκ γαστρός σου, σωτὴρ ἡμῶν. / Νέμεται Ἀδὰμ ἐλευθερίαν, λύεται δεσμὰ τῆς ἁμαρτίας. / λαοί, εἴπωμεν: Εὐλογημένος ὁ τεχθεὶς Θεὸς ἡμῶν, *δόξα σοι.*

[788] De manière semblable, Ephrem relie l'image de la pierre rejetée devenue pierre de fondation avec celle de la pierre devenue montagne du livre de *Daniel* (Ephrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron*, XVI, 20; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.294).

[789] Dans un ordre d'idées semblable, voyant la pierre méprisable du Christ devenue fondement inébranlable pour le monde, Ephrem décrit cette pierre du livre de Daniel grossissant comme une montagne par la diffusion du message de l'Evangile : "La pierre que Daniel a vue, la terre en est toute remplie, et la nuée que vit Elie s'est étendue, offrant l'image de l'Evangile divulgué aux dimensions de tous les peuples; ah! quelle abondante rosée ! Et quelle pluie pour apporter fraîcheur aux Nations assoiffées! Béni soit-il, partout servi !" (Ephrem de Nisibe, *Hymne 3 sur la Résurrection*, str.17; Ephrem, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.306). Le passage du commentaire d'Hippolyte de Rome que nous avons cité en notes plus haut (cf.*supra*) révèle la présence du même motif.

3. La maison fondée sur le roc : image d'une saine édification spirituelle

Dans un passage de ses *Hymnes sur la Virginité*, Ephrem relit l'épisode des tentations du Christ par Satan au désert à la lumière du symbolisme de la pierre :

> "Satan te tente avec des pierres, toi qui avais donné au Peuple un rocher qui désaltérait, ô Pierre devenue Pain vivant ! La Pierre qui avait brisé le grand portrait, il la prend pour l'éprouver et n'en a pas peur, car son entendement aveuglé ne perçoit rien! A la place du portrait, c'est Satan que tu brises, toi le fondement de tous les portraits spirituels !
> Qui te verra et te contemplera, Seigneur, tandis que tu te tiens sur le faîte? La Pierre parfaite monte et se tient sur la pierre du rejet, celle que les fous ont rejetée. Satan l'intrigant te fait monter pour t'installer sans s'en aviser sur ta propre préfiguration ! C'est merveille que de voir le symbole et sa réalité, la vérité et son ombre![790]"

Tenté de changer les pierres en pain (*Mt*.4, 2-4), Lui qui est le pain eucharistique de la vraie vie et qui a abreuvé les Hébreux au désert par l'eau du rocher (*Ex*.17,6), le Christ est ensuite attiré par Satan sur le toît du Temple de Jérusalem (*Mt*.4, 5-7), que le poète considère comme la pierre rejetée (*Mt*.21, 42), puisque le Christ lui-même a annoncé sa destruction au profit du nouveau Temple de son propre corps en *Jean* 2, 19-21.
Si Romanos le Mélode, pour sa part, ne va pas si loin dans la complexification du symbolisme de la pierre, celui-ci apparaît cependant aussi dans un contexte de résistance aux tentations du monde, par référence essentiellement à la parabole de *Luc* 6, 47-49.

Le Christ, pierre détachée de la montagne par l'Incarnation, ne devient pierre de fondation (*ὁ ἀκρογωνιαῖος λίθος*) ou roc fondateur (*πέτρα*) pour l'Eglise[791] comme pour toute personne que par la foi. L'homme de foi ressemble donc à un édifice solide fermement construit sur le roc du Christ, et inébranlable face aux tentations et aux tribulations du monde. L'image de la parabole évangélique (*Luc* 6, 48; *Mt*.7, 24-25) se trouve même appliquée aux personnages de l'Ancien Testament, dont la foi en Dieu leur a permis de reconnaître le Christ en préfigurations, comme héros de la fidélité à Dieu contre l'oppression des puissants ou les tentations du monde à bafouer la Loi.
C'est ainsi que le poète décrit les trois Hébreux opprimés par Nabuchodonosor comme un édifice inébranlable, tant ils sont fermement fondés dans leur foi en Dieu (H.I, h.8, str.5) :

---

[790] Ephrem le Syrien, *14ème Hymne sur la Virginité*, str.6-7; Ephrem le Syrien, *Hymnes de Virginitate*; Cerbelaud (D.), *Le Christ en ses symboles*, Spiritualité Orientale n°86, Abbaye de Bellefontaine, 2006, p.86-87
[791] Pour davantage de précisions sur le symbole du Christ comme pierre de fondation de l'Eglise chez Ephrem, Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit*., p.324-325.

"Tandis que, bien haut en l'air, on élevait l'abomination, en bas tout s'agitait sous le poids de l'iniquité : car c'était chose vraiment inique que d'adorer un objet sans âme, et le culte ennemi de Dieu faisait frémir toute la Création. Mais, quand Babylone était secouée tout entière, l'édifice au triple étage des enfants demeurait inébranlable, car il était bien fondé sur le roc, et la poussée de la foule ne l'abattit pas. Car nombreux, dit l'Ecriture, étaient ceux qui creusaient des fosses sous les pas des saints, mais ils perdirent leur peine, vaincus par ceux qui criaient : Hâte-toi..."

Ἄνω οὖν ἐπὶ ὕψους ἐστηλωμένου τοῦ μύσους, / τὰ κάτω ἐθορυβεῖτο τῷ ἀθέσμῳ βαρυνόμενα. / ἦν γὰρ ἄθεσμον ὄντως τὸ προσκυνεῖν τῇ ἀψύχῳ, / καὶ κτίσιν πᾶσαν ἐδόνει τὸ ἀντίθεον τιμώμενον. / ὅμως καὶ κλονουμένης τῆς Βαβυλῶνος *ὅλης, / ἔμεινεν ἀκατάβλητον τὸ τῶν παίδων τριώροφον. / ἐπὶ γὰρ πέτραν καλῶς τεθεμελίωτο, / καὶ οὐκ ἐβλήθη, ὠθούντων τῶν πολλῶν. / πολλοὶ γὰρ ὑπῆρχον, ὡς γέγραπται, οἱ σκάπτοντες / τοῖς ἁγίοις, ἀλλ' εἰς μάτην ἐμόχθησαν, ἡττηθέντες τοῖς κράζουσιν*: Τάχυνον...

Faut-il lire dans cet "édifice à trois étages" une discrète allusion au Temple de Salomon ou à l'Arche de Noé, comme le suggère Grosdidier de Matons[792], ou simplement l'application aux trois enfants de l'image paulinienne du corps du fidèle comme un temple habité par l'Esprit (*I Co.* 6, 19), image elle-même certainement dérivée de la parole de Jésus sur le temple de son corps rapportée en *Jean 2*, 19-21? Unis dans la même foi, les trois enfants hébreux ne forment qu'un seul édifice, mais ils gardent aussi leurs différences personnelles, comme trois étages dans le même édifice. Vu le lien évident qui est établi ensuite avec la parabole de la maison fondée sur le roc de l'enseignement de Jésus (*Lc 6,48 // Mt. 7, 24-25*), les allusions néo-testamentaires semblent plus probables, d'autant plus que Romanos n'a jamais peur de l'anachronisme, ainsi que le montre la fin de l'hymne, qui oriente l'identification de l'ange descendu dans la fournaise au Christ lui-même (str.26). Il est possible aussi que ces trois étages ne soient rien d'autre qu'une allusion supplémentaire à la Trinité, dont l'ensemble de l'hymne est constellé[793] : l'édifice de la foi chrétienne comporte les trois étages de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

On peut en revanche déceler dans cette strophe une allusion assez nette à la tour de Babel, autre nom pour Babylone, où *Gn*. 11, 1-9 raconte comment les hommes élèvent bien haut une tour pour atteindre Dieu. Romanos semble mettre cette intention sacrilège, qui amène la confusion des langues, en parallèle étroit avec l'idole de Nabuchodonosor, qui met toute la Création en tumulte, ceci d'autant plus que le texte de la Septante y invite en utilisant le terme *ἡ κεφαλὴ* pour désigner le sommet de la tour (*Gn*.11,4), terme qui conviendrait aussi à une

[792] cf.Grosdidier de Matons, *Hymnes I*, note 2, p.369

[793] L'importance du symbole de la Trinité dans l'épisode des trois Hébreux dans la fournaise est aussi mise en valeur par Proclus de Constantinople (Cf. Proclus de Constantinople, Homélie 5, §2 : "The furnace in Babylon stood in awe before the number of the Trinity"; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.94).

statue. Par ailleurs, l'épisode de la Tour de Babel est considéré comme type inversé de la Pentecôte dans la réflexion liturgique, ce qui pourrait construire un lien supplémentaire entre cet hymne 8 et l'hymne 49, que le Mélode consacre à la célébration de la Pentecôte. L'hymne 49 fait d'ailleurs explicitement référence à l'hymne 8 (H.V, h.49, str.12), lorsque Pierre comprend le miracle du feu de la fournaise ne brûlant pas les enfants comme une annonce des langues de feu reçues à la Pentecôte, qui ne brûlent pas un seul cheveu des apôtres mais illuminent leur esprit; Grosdidier de Matons souligne par un exemple du Pseudo-Chrysostome qu'on observe le même parallèle chez les homélistes de l'époque[794].

Si la référence au Temple de Jérusalem comme image du fidèle édifié dans la foi est davantage évidente chez Aphraate[795], on peut observer que le prédicateur-poète byzantin applique le symbolisme de l'édifice ferme et inébranlable dans la foi exactement aux mêmes exemples que le Sage persan dans sa première *Démonstration*[796] , soit les trois Hébreux dans la fournaise et le patriarche Joseph.

En effet, l'image du roc fondateur apparaît pour décrire la fermeté de Joseph contre les tentations de l'Egyptienne à bafouer la Loi (H.I, h.6, str.2, l.6-17) :

> "Joseph fut vendu à cause d'une passion, la jalousie, mais il n'apparut nullement comme l'esclave des passions, car l'esprit régnait en lui comme un habile général, et il soumit les passions charnelles. Aussi les propos caressants d'une femme ne l'ébranlaient-ils pas, mais il repoussait virilement ses flatteries. Elle déchaînait sur lui les paroles comme des ouragans pour renverser la demeure de la tempérance; elle répandait l'ivresse comme la pluie, et lui versait des fleuves d'or[797]. Mais, tout jeune qu'il était, le vaillant Joseph restait fermement établi sur le roc inébranlable, car l'oeil qui ne dort jamais tient toutes choses sous son regard".
>
> *Οὗτος πραθεὶς διὰ πάθος φθόνου δοῦλος παθῶν οὐδαμῶς εὑρέθη. / εἶχε γὰρ τὸν νοῦν ὡς σοφὸν αὐτοκράτορα / καὶ τῶν φιλοσάρκων παθῶν ἐκυρίευσε. / διὰ τοῦτο οὐκ ἐσείετο*[798] *κολακείαις γυναικός, / ἀλλὰ ταύτης ἀπεσείετο τὰς θωπείας ἀνδρικῶς. / ἔπεμπε μὲν ἐκείνη ὡς ἀνέμους τοὺς λόγους / ἵνα τῆς σωφροσύνης καταβάλῃ τὸν οἶκον, / καὶ ὡς βροχὴν τὴν μέθην κατέχεε, / καὶ ποταμοὺς χρημάτων προσέφερε. / νέος δὲ ὤν, Ἰωσὴφ ὁ γενναῖος / ἦν ἑστηκὼς ἐπὶ πέτρας ἀσείστου, / ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα.*

[794] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, note 3, p.199.

[795] Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.218-219 et p.225-228; Pour une étude détaillée de la signification du symbole du Temple dans l'enseignement spirituel d'Aphraate, cf. Skoyles Jarkins (S.K.), *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God. A Study of Early Syriac Theological Anthropology*, Gorgias Dissertations n°36, *Early Christian Studies n°8*, 2008

[796] Aphraate Le Sage Persan, *Démonstration 1*; Aphraate Le Sage Persan , *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes n°349*, Paris, Cerf, 1988 p.207-224

[797] Peut-être faut-il lire ici une allusion aux mythes païens tels le fleuve d'or Pactole et la pluie d'or par laquelle Zeus séduit Danaé; de fait, la femme égyptienne est très clairement placée du côté de l'idolâtrie et de la débauche païennes. A noter aussi que les rôles sont ici inversés : c'est la femme qui cherche à séduire l'homme par la pluie d'or, ce qui ne fait que renforcer la condamnation d'un tel comportement pour une femme honnête.

[798] Comme il aime souvent à le faire, Romanos se livre ici à un jeu de mots sur *οὐκ ἐσείετο* (l.9), *ἀλλὰ ταύτης ἀπεσείετο* (l.10) et *ἐπὶ πέτρας ἀσείστου* (l.16).

Edifié en lui-même, fermement établi dans sa fidélité à la Loi, Joseph est maître de ses passions comme des tentations du monde, dont toutes les séductions et tempêtes sont inefficaces contre lui. Depuis le *Testament des Douze Patriarches*, dont la section sur Joseph se concentre sur l'épisode de la séduction de l'Egyptienne[799], Joseph est considéré comme un exemple de chasteté, un modèle de cette tempérance que le jeûne du Carême invite à pratiquer; cette tempérance, en effet, ne concerne pas la bouche seulement, mais l'ensemble de l'être humain, qu'il contribue à édifier.

C'est sans doute aussi dans cette optique que le Christ décrit le jeûne lui-même comme un édifice, un ensemble qui édifie l'homme et le rend fort s'il sait correctement le pratiquer (H.III, h.31, str.23) :

> "Le jeûne ne peut s'édifier, s'il n'a pas complètement arraché toutes choses issues de pensées déplacées et d'actions méchantes[800]. Et on ne peut affermir dans la chair la maîtrise de soi-même, si on vit sans se maîtriser : le jeûne a des fondations, et il faut l'asseoir sur une base sûre, le bâtir comme une maison forte. La pitié lui donne un grand éclat, et la piété le rend fécond aussi[801]; ces deux vertus le protègent comme une ceinture de remparts, et lui procurent la couronne incorruptible".
> *Οὐκ οἰκοδομεῖταί ποτε νηστεία, εἰ μὴ ἔχει τὰ πάντα ἐξελοῦσα / ἐκ λογισμῶν ἀτόπων καὶ πράξεων τῶν χαλεπῶν, / οὐδὲ στερεοῦται ἡ ἐγκράτεια σαρκὶ / ἐν ἀκρατεῖ διάγουσα. / Ὑπάρχει γὰρ νηστείας θεμέλιος, καὶ ἐν ἀσφαλείᾳ / δέον ταύτην καταθεῖναι, ὡς ἐρυμνὸν οἶκον ἀνεγεῖραι. / Ὁ ἔλεος αὐτὴν λαμπρύνει μεγάλως / καὶ εὐσέβεια αὐτὴν πάλιν παιαίνει. / αὗται οὖν αὐτὴν ὡς τείχη περιφρουροῦσι / καὶ προξενοῦσι τὸν ἄφθαρτον στέφανον.*

Comme une référence à l'exhortation du Christ à creuser profond en soi-même pour poser son enseignement à la racine de notre être comme au fondement de notre édification spirituelle, Romanos le Mélode propose du jeûne une image dynamique : s'il se développe correctement en l'homme, il commence par en effectuer la purification, retirant toutes traces des penchants au péché, toute tentation de faire le mal, pour fonder l'homme profondément dans le bien.

---

[799] *Testament de Joseph*, II-IX; "Testament des Douze Patriarches", dans *La Bible. Ecrits Intertestamentaires*, Philonenko (M.) et Dupont-Sommer (A.), éds., *Bibliothèque de la Pléiade*, NRF Gallimard, 1987, p.921-926.

[800] Nous avons un peu modifié la traduction de Grosdidier de Matons pour demeurer plus proches du texte de Romanos le Mélode, qui fait montre de sa brillante maîtrise du Grec en faisant usage dans ce vers d'une tournure assez rare du verbe *ἔχω*, qui, associé à un participe aoriste actif (comme c'est le cas ici avec *ἐξελοῦσα*, part.aor.act.fem.sg.nom. de *ἐξαιρέω*), exprime la nuance du parfait. Cette tournure est surtout attestée en poésie. Cf. Ragon (E.), Dain (A.), *Grammaire Grecque*, Paris, Nathan, 2001, p.177, n°272, III.

[801] Mêmes révérence pour le jeûne et même lien très fort avec la piété chez Hésychius de Jérusalem : "Il est la racine et le fondement de la piété, le jeûne selon Dieu, celui qu'on accomplit avec révérence, saintes prières et aumônes" (*Ῥίζα καὶ θεμέλιος τῶν εὐσεβῶν ἡ κατὰ Θεὸν νηστεία, ἡ μετὰ ἐυλαβείας καὶ ἁγίων εὐχῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ἐπιτελουμένη*; Hésychius de Jérusalem, *Homélie sur le Jeûne*, §1, l.1; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.583).

Ailleurs, c'est le repentir qui est comparé à un rocher spirituel fondateur, parce qu'il ramène à se fonder véritablement sur Dieu; seul ce rocher peut sauver la cité de Ninive, par contraste avec la pierre dont elle est bâtie, et qui ne saurait tenir contre la fureur de Dieu (H.I, h.*Ninive*, str.4, l.3-10) :

> "Après cette effrayante proclamation qu'avait proclamée Jonas devant ce peuple intempérant, après cette menace qu'on ne pouvait ni soutenir ni conjurer, proclamée d'avance par le prophète, les Ninivites, en ouvriers habiles, s'empressèrent de consolider la cité que les mauvaises actions avaient ébranlée, en prenant pour fondation, non la pierre, mais un sûr rocher : le repentir".
> *Μετ' ἐκεῖνο τὸ ἔμφοβος κήρυγμα ὅ πρώην ἐκήρυξε / Ἰωνᾶς τοῖς μὴ νήφουσι, / μετ' ἐκείνην τὴν ἄστεκτον καὶ τὴν ἀνυπόστατον / ἀπειλὴν ἣν ὁ προφήτης προεκήρυξεν, / οἱ Νινευῆται ὥσπερ τεχνῖται / ἐπιστηρίξαι πόλιν ἣν κακίαι ἐσάλευσαν ἔσπευσαν, / οὐ λίθον ὑποθέντες, ἀλλὰ πέτραν ἀσφαλῆ τὴν μετάνοιαν.*

Ici encore, l'édification spirituelle est représentée comme un reflet des entreprises de fortification d'une ville, une sorte de citadelle intérieure, image morale très prisée des Stoïciens. Le poète fait aussi discrètement allusion à cette image lors de la tentation d'Adam, représenté comme une ville assiégée (*πολιορκεῖται*, H.I, h.1, str.20, l.1).

4. Des pierres et des portes

4.1. Le symbole de la scission des pierres lors de la Passion

Pierre détachée de la montagne de la Vierge pour abattre l'idolâtrie, pierre de fondation de la foi du croyant, le Christ est frappé, meurtri sur la Croix lors de la Passion. Pour Romanos, il réactualise alors au sens propre le miracle du rocher frappé dans le désert de l'Exode (*Ex*.17,6), d'où coule l'eau pour abreuver le peuple; cette comparaison classique[802] est certainement à l'arrière de la description de la Croix en H.IV, h.36, str.22, l.1-3 :

> "Ils ont abreuvé de vinaigre la fontaine aux flots délicieux, ils ont donné du fiel à celui qui fit pleuvoir la manne et jaillir un flot du rocher"
> *Ὄξος ἐπότισαν τὴν πηγὴν τῶν γλυκερῶν ναμάτων / καὶ χωλὴν ἐπέδωκαν τῷ τὸ μάννα / ὑετίσαντι καὶ νᾶμα ἐκ τῆς πέτρας πηγάσαντι.*

Le rocher n'est certes pas métaphorique ici, mais il le devient de par son association immédiate à l'image du Christ comme "fontaine aux flots délicieux", qui fait certainement

[802] Suivant des traditions rabbiniques qui y voient déjà un symbole messianique, Paul identifie aussi ce rocher au Christ en I *Co*.10, 4 (Cf. aussi, Cf. Murray (R.), *op.cit.*, p.205); chez Romanos, il apparaît cependant plus souvent sans référence directe au Christ, mais plutôt comme un exemple de la providence de Dieu qui nourrit son peuple, et par là souvent placé en lien avec la manne (H.II, h.10, str.19, l.4; h.18, str.4, l.8; H.III, H.24, str.17, l.7; H;IV, h.45, str.18, l.8).

référence au symbolisme de la source chez Ephrem[803], symbole qu'il applique au Père aussi bien qu'au Fils[804]. Le docteur syrien développe cette image pour exprimer le caractère inépuisable de la divinité, l'infini de ses dons; or, dans ces vers de Romanos, c'est bien le caractère de générosité et de sollicitude du Christ qui se trouve souligné, par contraste avec la réaction ingrate et méchante des hommes. Le Christ est donc à la fois "celui qui fit jaillir un flot du rocher", en union avec son Père lors de l'Exode, et ce rocher lui-même, selon l'interprétation paulinienne, rocher à nouveau frappé sur la Croix pour faire jaillir le flot des eaux baptismales qui apportent le salut aux hommes.

L'idée que le Christ sur la Croix est le rocher de l'Exode à nouveau frappé, est en effet d'emblée introduite au début de l'hymne, lorsque le poète explique que les rochers se fendent lors de la Passion parce que le Christ, lui-même rocher, est transpercé, établissant aussi du même coup un rapport analogique entre le corps du Christ et le cosmos[805] (H.IV, h.36, str.1, l.4-9) :

> "Que les rochers se fendent, car le rocher de la vie est meurtri en cet instant par les clous. Que se déchire le voile du temple, puisque le corps du Seigneur est transpercé d'une lance par des criminels. Enfin que toute la création, devant la Passion du Créateur, frémisse, gémisse : le seul Adam exulte".
> *ῥαγήτωσαν πέτραι, / ἡ γὰρ πέτρα τῆς ζωῆς νῦν τοῖς ἥλοις τιτρώσκεται. / σχισθήτω τοῦ ναοῦ τὸ καταπέτασμα, / σώματος δεσποτικοῦ λόγχῃ νυσσομένου ὑπὸ ἀνόμων. / ἁπλῶς πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κτίστου τὸ πάθος / φρίξῃ, στενάξῃ. μόνος χορεύει ὁ Ἀδάμ.*

Ailleurs, Romanos personnalise les éléments de la Création, considérant que c'est par leur effroi que les rochers se fendent lors de la Passion (H.IV, h.43, str.10, l.5), ou bien qu'ils crient leur témoignage (H.IV, h.42, str.16, l.1-2), comme pour dénoncer combien les hommes sont plus durs encore qu'eux dans leur refus de reconnaître la divinité du Christ et sa résurrection; le poète semble aussi suggérer en H.IV, h.38, str.7, l.6-9 que c'est la puissance de la Croix plantée dans le sol qui a ébranlé les rochers au fondement du monde, avec peut-être cette référence en arrière-plan à l'usage antique et médiéval d'utiliser du bois pour faire éclater la roche par dilatation sous effet de l'humidité.

C'est particulièrement dans l'hymne 41 que Romanos joue sur toutes ces lignes symboliques de l'image de la pierre; dès la str.2, il s'amuse avec les paradoxes (l.6-9) :

---

[803] Cf. Bou Mansour (T.), op.cit., p.193-201.
[804] [804] Cf. Bou Mansour (T.), op.cit., p.195.
[805] Ce rapport analogique entre le microscosme humain et le macrocosme de la Création joue en bien d'autres lieux encore.

"Il y avait une pierre sur le sépulcre, un rocher dans le sépulcre; et pierre devinrent les sentinelles en regardant l'ange assis sur la pierre et disant : Le Seigneur est ressuscité".
λίθος ἦν ἐπὶ τοῦ μνήματος, πέτρα δὲ ἔνδον τοῦ μνήματος. / γέγοναν λίθοι οἱ τηροῦντες / θεωροῦντες τὸν ἄγγελον λίθῳ καθήμενον λέγοντα: / Ἀνέστη ὁ Κύριος.

Le rocher-Christ est enfermé dans le tombeau scellé d'une pierre, tandis que l'annonce de sa résurrection paralysera de peur les soldats, faisant d'eux aussi des pierres au sens métaphorique. Au paradoxe éphrémien[806] de la pierre présente à l'intérieur et à l'extérieur du tombeau, Romanos le Mélode surimpose une autre image poétique sur le même thème.

Plus loin, les réflexions des soldats donnent un contenu positif au témoignage des pierres, auquel le Christ fait allusion en *Luc* 19,40: si les pierres se fendent lors de la mort du Christ, comme pour crier ce que les hommes ne disent pas, c'est parce qu'elles annoncent déjà la pierre roulée lors de la Résurrection. Ainsi, les pierres parlent et témoignent de la foi en Christ, remplissant la vocation humaine que les hommes n'assument pas[807] (h.41, str.15) :

"Une grande peur a ébranlé la terre, et même la pierre a été retirée du sépulcre. Est-ce que, peut-être, celui que naguère nous gardions sur la croix et qui nous a fait trembler tous, est-ce que celui-là maintenant, après avoir relevé Adam, reviendrait à la vie? Il avait alors fendu les rochers, et maintenant il a ébranlé la pierre. Certes oui, c'est le même qui avait alors fendu le voile et qui a ouvert le sépulcre. Pendant que nous dormions, le Seigneur est ressuscité".
Ὑπὸ φόβου πολλοῦ ἐσαλεύθη ἡ γῆ / καὶ ὁ λίθος δὲ ἤρθη τοῦ μνήματος. / μὴ πολλάκις ὃν πρὶν ἐφυλάττομεν / ἐν σταυρῷ καὶ ἐφρίξαμεν ἅπαντες, / οὗτος καὶ νῦν τὸν Ἀδὰμ ἀναστήσας ἐγείρεται; / Τότε τὰς πέτρας διέρρηξε, νῦν δὲ τὸν λίθον ἐσάλευσε. / μᾶλλον αὐτός ἐστιν ὁ τότε / καταπέτασμα σχίσας καὶ μνῆμα ἀνοίξας. ὑπνούντων ἡμῶν / ἀνέστη ὁ Κύριος.

Et à la str.19, le poète chante ce témoignage des pierres au Christ, la pierre détachée de la montagne de la Vierge qui est devenue le rocher frappé sur la Croix, donnant la vie aux fidèles mais occasion de chute pour les impies selon I *Pierre* 2, 6-7[808] :

"Voici leur fosse, et notre récompense; la honte des impies, notre sujet de gloire; la plaie qui est en eux, la vie qui est à nous : c'est que le Seigneur est véritablement

[806] Cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, 21, 21; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.385-386 : "Il retira son corps du tombeau, bien que celui-ci fût scellé, et le sceau du tombeau témoigna en faveur du sceau de la virginité de celle qui l'avait porté dans son corps. Car c'est alors que la virginité de sa mère était scellée que le fils de Dieu sortit vivant de son sein, premier né, là comme partout. On posa une pierre sur l'entrée du tombeau, donc une pierre contre une autre pierre, car cette pierre gardait la pierre qu'avaient méprisée les bâtisseurs. Cette pierre, soulevée par des mains d'hommes, devait garder la pierre détachée sans l'aide de mains d'hommes; cette pierre, sur laquelle l'ange s'assit devait garder la pierre que Jacob avait posée sous sa tête; cette pierre scellée par un sceau devait garder la pierre dont le sceau garde les fidèles. La porte de la vie sortit donc par la porte de la mort".
[807] L'idée est encore plus explicite chez Ephrem, qui écrit que, lors de la Crucifixion, "les Juifs se turent, et ce furent les pierres qui crièrent, ainsi qu'il l'avait dit" (Ephrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron*, XXI, 6; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.377).
[808] Versets qui reprennent la parole du Christ en Mt.21,42

ressuscité. Les gardes du sépulcre ont bien pu recevoir de l'argent pour consentir à se taire, les pierres n'en crieront que plus fort[809] : Pierre découpée sans l'aide des mains dans la montagne, surgissant de la tombe comme jadis du sein maternel, le Seigneur est ressuscité !"

Ὁ μὲν λάκκος αὐτῶν, τὸ δὲ κέρδος ἡμῶν. / τῶν ἀνόμων τὸ αἰσχος, τὸ καῦχος δ' ἡμῶν. / ἐκείνοις ἡ πληγή, ἡμῶν δὲ ἡ ζωή. / καὶ γὰρ ὄντως ἀνέστη ὁ Κύριος. / Εἰ καὶ οἱ τηροῦντες τὸ μνῆμα ἀργύριον ἔλαβον / ἵνα σιγήσωσι θέλοντες, οἱ λίθοι μᾶλλον κράξουσιν / ὅτι ἄνευ χειρῶν λίθος / ὁ ἐξ ὄρους τμηθείς, ὡς ποτὲ ἐκ γαστρός, καὶ νῦν ἐκ τῆς ταφῆς / ἀνέστη ὁ Κύριος.

On retrouve ici une allusion bien appuyée à la prophétie de *Daniel* 2, 34-35, avec une reprise des termes de la Septante encore plus précise que dans l'hymne 13 (*ἄνευ χειρῶν*, *ὁ ἐξ ὄρους τμηθείς*); par le jeu de mots *πληγή* / *πήγη*[810] (dont le deuxième terme est ici remplacé par *ἡ ζωή*, par métonymie symbolique pourrait-on dire) on peut lire aussi une référence à l'image du Christ comme rocher de l'Exode à nouveau frappé sur la Croix, dont les plaies abreuvent les hommes.

4.2. La pierre du tombeau et la Vierge : des portes non fracturées

L'idée que le Christ sort de la tombe comme du sein maternel souligne que, comme il est né de la Vierge sans briser les sceaux de sa virginité, il sort du tombeau par sa résurrection sans en fracturer l'ouverture; cette comparaison est au centre de l'argumentation du Christ en H.IV, h.45, str.18-19, expliquant comment la pierre est roulée non pas parce qu'elle serait un obstacle impossible pour la puissance du Ressuscité,mais parce qu'elle doit devenir un signe pour les hommes de leur libération spirituelle du pouvoir des Enfers :

"Eh bien ! pour que personne ne s'égare, je vais parler et expliquer la question qui m'est proposée par vous. La pierre ne fut pas du tout un obstacle à ma sortie, puisque tout l'univers m'obéit et m'est soumis comme à son Dieu. Tout en étant devenu chair, je suis de l'univers le créateur et le seigneur, et sur un signe de moi, déjà la mer était devenue semblable à la terre ferme; le Jourdain avait rebroussé chemin; dans le désert, des flots avaient jailli du rocher pour le peuple, et le soleil avait reculé quand on me crucifia, moi, la Vie et la Résurrection.

[809] En décrivant la scission des pierres lors de la Passion comme un cri, Romanos le Mélode fait certainement allusion à une exégèse bien attestée chez Ephrem (*Commentaire du Diatessaron*, ch.18, 2 et ch.21,5; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.315-316 et 377) et Jacques de Saroug (*4ème Homélie Festale*, §44-45; Jacques de Saroug, Six homélies festales en prose, Rilliet (F.), Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.607-609); ce dernier explique que, lors des Rameaux, les pierres se sont tues car les enfants et les êtres doués de parole ont porté témoignage de la gloire de Dieu , tandis que lors de la Croix, en revanche, les êtres doués de paroles se sont tus, si bien que les pierres se sont mises à crier : les rochers se sont fendus et les tombeaux se sont ouverts. Dans son article consacré à ce point d'exégèse dans la tradition syriaque (Rilliet (F.), "La louange des pierres et le tonnerre. Luc 19,40 chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque", *Revue de Théologie et de Philosophie*, n°117, 1985, p.293-304), Rilliet montre comment Jésus, "puisqu'il est celui qui sait, a simplement montré ce qui serait advenu au cas où la louange aurait cessé" (p.296), et souligne comment Jacques de Saroug met en résonance *Luc* 19,40 et *Mtth*. 27, 46ss, en en reportant explicitement l'accomplissement au moment de la mort du Christ.

[810] Cf. *infra*, notre partie sur le réseau symbolique de la santé, et le passage en H.IV, h.36, str.18.

Moi qui d'un simple signe, aujourd'hui encore, ai rouvert tous les tombeaux et libéré les morts, jamais je n'ai eu besoin de l'ange qui a roulé la pierre. Mais apprenez maintenant mon sage artifice : c'est un symbole que j'ai donné ainsi, et l'enlèvement de cette pierre ôtée au sépulcre fut pour les mortels le signe que, en cette heure même, les portes de l'Enfer s'étaient abattues, anéanties, sans plus remplir leur office dans les tombeaux comme auparavant. Voilà pourquoi, dans son vêtement éclatant, l'ange apparut alors et chanta en mon honneur un hymne de victoire, disant : Elle est réveillée, la Vie et la Résurrection."

Νῦν ἵνα μηδεὶς πλανηθῇ, λέξω τε καὶ ἑρμηνεύσω τὸ παρ' ὑμῶν προβληθέν μοι. / ὁ λίθος μοι πρὸς ἔξοδον οὐδὲ ὅλως οὐκ ἐγένετο κώλυμα, / ἐπειδὴ πάντα ἐμοὶ ὥσπερ Θεῷ εἴκει τε καὶ κύριος, / καὶ νεύματι τῷ ἐμῷ ἡ θάλασσα πρώην / ὥσπερ χέρσος ἀπεδείχθη. / ὁ Ἰορδάνης δὲ εἰς τὰ ὀπίσω ἀνέκαμψε. / νάματα δὲ ἐν ἐρήμῳ τοῖς λαοῖς πέτρα ἐπήγασε / καὶ ὁ ἥλιος ὑπεχώρησεν, ὅτε με ἐσταύρωσαν / τὴν ζωὴν καὶ ἀνάστασιν.

Ὁ μόνῳ νεύματι καὶ νῦν πάντας τοὺς τάφους ἀνοίξας καὶ τοὺς νεκροὺς ἀπολύσας / οὐδέποτε οὐκ ἔχρῃζον τοῦ ἀγγέλου τοῦ τὸν λίθον κυλίσαντος. / ἀλλὰ νῦν μάθετε μου τέχνην σοφήν. τοῦτο γὰρ δέδωκα σύμβολον, / καὶ σημεῖον τοῖς θνητοῖς τούτου τοῦ λίθου ἐκ τάφων ἡ ἔπαρσις, / ὡς ἐν τῇ ὥρᾳ αὐτῇ αἱ πύλαι τοῦ ᾅδου / ἀνεσπάσθησαν ἐκ μέσου, / οὐ χρηματίζουσαι ἐν τοῖς τάφοις ὡς πρότερον. / ὅθεν λαμπρᾷ τῇ ἐσθῆτι ἐκφανεὶς τότε ὁ ἄγγελος / ἐπινίκιον ὕμνον ᾖσε μοι, λέγων ὡς ἐγήγερται / ἡ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

Ici encore, Romanos se révèle particulièrement proche de Jacques de Saroug, dont il reprend synthétiquement l'argumentation de sa 6e *Homélie festale,* sur le Dimanche de la Résurrection (§29-31) :

"Notre Seigneur sortit du tombeau et ensuite les anges l'ouvrirent. Ce n'était pas pour qu'il en sorte que les anges l'ouvrirent, mais ils étaient soucieux que les disciples voient qu'il n'était plus dedans. En effet, il est écrit que l'ange du Seigneur roula la pierre et qu'il s'était assis dessus.

Si Notre Seigneur avait encore été dans le tombeau, l'ange ne se serait pas assis. Mais aussitôt après avoir roulé la pierre, il est écrit qu'il s'assit dessus –il est bien connu qu'un serviteur n'ose pas rester assis en présence de son maître- pour montrer à ceux qui venaient que Notre Seigneur était sorti du tombeau, afin qu'ils ne doutent pas de sa résurrection en trouvant le tombeau fermé et les sceaux intacts.

Car les ressuscités ne sortent pas par les portes, mais passent à travers les substances solides. Ainsi Notre Seigneur sortit du tombeau comme il entra dans la chambre haute. Car il fallait que l'ange roulât la pierre après que les disciples, hommes et femmes, eurent commencé à arriver, parce qu'ils avaient besoin de voir l'intérieur du tombeau ainsi que l'emplacement du cadavre et les linges de l'ensevelissement, afin d'être assurés de la résurrection par toutes ces preuves."[811]

Ainsi, le Christ entre dans sa vie ressuscitée sans fracturer la porte du tombeau, de même qu'il est entré dans sa vie humaine sans fracturer la porte de la virginité de Marie. Car la Vierge aussi est assimilée à une porte, et le même mystère de la *virginitas in partu* entoure aussi le

[811] Cf. Jacques de Saroug, *Homélie festale sur le Dimanche de la Résurrection*, §29-31; Rilliet (F.), *Jacques de Saroug, Six homélies festales en prose*, Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.643-645

tombeau vide, rapprochant encore ces deux éléments[812] aux deux extrémités de la vie humaine du Christ, ces deux enfantements à la vie.

Le symbolisme de la porte en relation avec Marie est essentiellement développé dans son hymne certainement le plus célèbre, le *Premier hymne sur la Nativité*, où le poète parle ainsi de la Vierge faisant entrer les Mages dans la grotte de Béthléhem (H.II, h.10, str.9, l.4-10) :

> "Elle ouvre la porte et accueille le cortège des mages[813]. Elle ouvre la porte, elle la porte infranchissable par où seul le Christ a passé; elle ouvre la porte, elle qu'on a ouverte sans lui dérober du tout le trésor de sa pureté; elle ouvre la porte, elle, la porte dont est née la porte[814], le petit enfant, Dieu d'avant les siècles".
> *Ἡ δὲ ἀνοίγει θύραν καὶ δέχεται τῶν μάγων τὸ σύστημα. / ἀνοίγει θύραν ἡ ἀπαράνοικτος / πύλη, ἣν Χριστὸς μόνος διώδευσεν. / ἀνοίγει θύραν ἡ ἀνοιχθεῖσα / καὶ μὴ κλαπεῖσα μηδαμῶς τὸν τῆς ἁγνείας θησαυρόν. / αὐτὴ ἠνοιξε θύραν, ἀφ' ἧς ἐγεννήθη θύρα, / παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός.*

Comme l'a aussi bien remarqué Eva Catafygiotu Topping[815], la Vierge Théotokos se révèle ici véritablement porte d'accès au Christ pour les Mages, puisque ce n'est que sur son intercession (h.10, str.6-7) que le Christ accepte de les recevoir.

Romanos le Mélode souligne très souvent cette puissance d'intercession que possède la Théotokos, pour laquelle il a certainement une dévotion profonde[816] et toute personnelle, ainsi

---

[812] Nous avons pu voir en effet combien déjà la Vierge et le tombeau étaient mis en rapport au sein du réseau symbolique du printemps. cf. *supra*.

[813] On remarquera la prégnance du vocabulaire liturgique dans tout cet hymne, importance aussi discrètement notée par Topping (Topping (E.C.), "St. Romanos : Ikon of a Poet", *The Greek Orthodox Theological Review*, 12/1, 1966, p.92-111); ce trait a peut-être pour perspective d'orienter aussi le symbolisme de la porte appliqué à Marie vers le rapport symbolique entre Marie et l'Eglise : comme l'Eglise reçoit l'humanité pèlerine et ses offrandes pour les orienter vers Dieu, Marie reçoit les Mages pour les mener vers le Christ; Marie comme l'Eglise sont ainsi portes du ciel, permettant le passage de l'humanité dans l'entourage de Dieu. Ceci s'accorde par ailleurs au parallèle typologique souvent attesté chez les Pères entre l'Eglise et l'Eden, lieu paradisiaque de la présence immédiate de Dieu, que Romanos évoque ici comme équivalent symbolique de la grotte de la Nativité.

[814] Romanos fait ici allusion au Christ, se désignant lui-même comme la porte de la bergerie en *Jean* 10, 7 et 9.

[815] Cf. Topping (E.C.), "St. Romanos : Ikon of a Poet", *The Greek Orthodox Theological Review*, 12/1, 1966, p.104-105

[816] En cela, Romanos est tout à fait homme de son temps: c'est en effet particulièrement au VIe siècle que se développe le culte, sous l'impulsion de Justinien dont Procope souligne la profonde dévotion à la Théotokos (cf.*De Aedificiis*, I, 3, 1); les différentes fêtes mariales sont alors instituées et les représentations de la Vierge se diversifient, tandis que la Vierge en vient rapidement à être identifiée comme la protectrice spécifique de Constantinople (Cf. Cameron (A.), "The Early Cult of the Virgin", dans Vassilaki (M.), éd., *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Skira Editore, Milan, 2000, p.3-15; et Mango (C.), "Constantinople as Theotokoupolis", *idem*, p.17-25). Dans un article particulièrement intéressant, Peltomaa cherche à étudier les hymnes de Romanos comme témoignages historiques des premiers pas du culte de Marie au VIe siècle, et souligne qu'on y découvre déjà une image de Marie que l'on pensait jusqu'alors beaucoup plus tardive, datant de la période iconoclaste (Peltomaa (L.M.), "Roles and Function of Mary in the Hymnography of Romanos Melodos", *Studia Patristica*, vol.44, (*Papers of the 15th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*), Peeters, Louvain, 2010, p.487-498).
Cf. aussi, H.II, h.9, str.1, où la série de salutations à la Vierge rappelle l'*Hymne Acathiste*. On appelle *Hymne Akathiste* un hymne anonyme, du genre du *kontakion*, chanté originairement certainement lors de la fête de l'Annonciation. Son sujet est donc l'Incarnation, traitée sous la forme originale de séries de douze salutations en louange à Marie, sur un ton en lien direct avec les proclamations du concile d'Ephèse tant au point de vue de la forme que de l'insistance sur le caractère marial de "Théotokos". Cet hymne prit le nom d'"Akathiste" parce

que l'atteste la légende qui le concerne et son attachement à l'église des Blachernes, l'un de ses principaux sanctuaires à Constantinople[817]; cette dévotion perce avec évidence dans les passages de prière à la fin de la plupart des *kontakia* de Romanos, où la Théotokos est tout spécialement invoquée comme relais auprès du Christ[818]. Le poète porte ainsi à son apogée la voix de tout Constantinople, qui considère alors la Théotokos comme sa médiatrice privilégiée[819], à l'instar des divinités poliades des Grecs de l'Antiquité classique.

---

qu'on s'est mis à le faire chanter debout (*a-kathistos*) toute une nuit, par tout le peuple de Constantinople réuni dans l'église des Blachernes, lors d'une veillée d'action de grâces en l'honneur de la Théotokos qui avait fait mourir les ennemis assiégeant la cité. La première veillée de ce genre eut lieu sous l'empereur Héraclius, le 7 Août 626 (Cf. Peltomaa (L.M.), *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden, Brill, 2001, p.1-30).

En tant que *kontakion*, l'*Acathiste* est souvent transmis dans les mêmes *kontakaria* que les oeuvres de Romanos, ce qui a favorisé l'idée qu'il en était le compositeur. Wellesz (*The Akathistos Hymn*, Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta, vol.9, Copenhague, Ejnar Munksgaard, 1957, p.XXVII-XXXVIII) défend cette attribution. mais elle est aujourd'hui de plus en plus contestée par la recherche, notamment par Grosdidier de Matons et Peltomaa, qui soutiennent que Romanos le Mélode s'est bien plutôt inspiré de l'*Akathiste* (Cf. Peltomaa (L.M.), *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden, Brill, 2001). Peltomaa montre notamment souligne notamment la profonde différence entre Romanos et l'Akathiste au niveau de la pensée christologique, en cela que la terminologie de ce dernier garde la marque du concile de Chalcédoine, comme l'a bien montré Koder, alors que l'Akathiste ignore une telle terminologie (*op.cit*., p.46). Un examen comparatif de l'*Akathiste* avec les homélies de son environnement historico-culturel invite donc davantage à situer la composition de ce *kontakion* dans un contexte théologico-historique antérieur, celui des réflexions autour du concile d'Ephèse (*op.cit*., p.50-53) et de la formule "Théotokos" (*op.cit*., p.54-62).

[817] L'église des Blachernes à Constantinople conservait en effet l'*omophore*, le voile de la Vierge; un autre mystère y attirait les foules : le voile recouvrant une icône de laVierge en orante se levait de lui-même le vendredi soir pour se rabaisser le samedi à la 9^{e} heure, signifiant ainsi comment la Vierge d'Intercession accueillait les fidèles déstabilisés par la Croix, leur offrant un nouveau refuge inviolable. Cette représentation de Vierge d'Intercession, dont les bras s'ouvrent pour accueillir le monde entier des âmes, a donné son nom de *Blachernitissa* aux autres images de même type (Cf. Vloberg (M.), "La Vierge d'Intercession dans l'iconographie ancienne", *LaVie Spirituelle*, n°55, 1938, p.105-127, p.114-115).

[818] cf. par ex.,H.I, h.1, str.24, l.8; h.6, str.22, l.15; H.II, h.18, str.21, l.9; h.20, str.18, l.7; H.III h.22, str.25, l.7; h.24, str.22, l.8 et 11; et en début d'hymne : H.I, h.Nin, pro., l.6; H.II, h.12, pro.l.3, h.14, str.9, l.6; H.IV, h.39, pro., l.4; à noter que la Théotokos est particulièrement caractérisée par sa prière, et associée à des termes tels que εὖχη (H.II, h.18, str.21, l.9; H.III h.22, str.25, l.7), ἱκεσία (H.III, h.24, pro., l.3, str.22, l.8 et 11; H.V, h.50, str.24, l.8) et πρεσβεία (H.I, h.Nin, pro., l.6; H.II,h.14, str.18, l.7; h.20, pro., l.3, str.18, l.7). Pour un rapide aperçu de la place importante de Romanos le Mélode dans l'évolution de cette dévotion mariale essentiellement d'origine populaire, cf. Bardy (G.), "La doctrine de l'intercession de Marie chez les Pères grecs", *La Vie Spirituelle*, n°56, 1938, p.1-37, et surtout Peltomaa, *op.cit.*, *supra*. Celle-ci souligne également combien la fonction de Marie comme intercesseur est omniprésente dans les hymnes de Romanos (p. 497), ce rôle étant originellement envisagé selon la théorie de la récapitulation dans la tradition grecque depuis Irénée de Lyon. Elle montre aussi comment c'est le caractère maternel de Marie qui assoit son rôle d'intercesseur privilégiée, parce qu'il la rend émotionnellement coopératrice de tout ce qui concerne son fils et ainsi sensible aux prières humaines, et non celui de la Vierge ou Théotokos qui l'éloigne de l'humanité; le caractère maternel de Marie est véritablement le fondement de son rôle de médiatrice (p.496). Or, c'est essentiellement dans les hymnes de Romanos que ce caractère émotionnel, cette sensibilité, apparaît pour la première fois (p.488). Malgré la relative rareté des occurrences du terme "Théotokos" (appréciation toutefois à nuancer puisqu'on en dénombre tout de même une trentaine), Peltomaa défend la prégnance du concept de Théotokos dans la pensée de Romanos, qui l'exprime davantage par des images.

[819] Cf. Cameron (A.), " Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium", *Past and Present*, 84, Oxford University Press, 1979, p. 3-35; Cameron (A.), "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople : a City finds its Symbol", *The Journal of Theological Studies*, vol.29, 1978, p.79-108;

On retrouve aussi dans cette strophe l'insistance sur la virginité perpétuelle de la Vierge, qui "enfante, et après l'enfantement, demeure toujours vierge" (*παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος*, refrain h.12), comme la porte toujours fermée par laquelle cependant a passé le Christ, sans lui dérober le trésor de sa virginité, sans briser "les sceaux de sa virginité" (h.10, str.2, l.8-9)[820]; l'idée de la porte fermée mais pourtant franchie par le Christ se retrouve aussi à l'occasion de l'apparition du Christ ressuscité à ses disciples (H.V, h.46, str.7, l.4), en conformité avec *Jean* 20, 26, et, comme nous l'avons vu, lorsque le Christ sort de la tombe (H.IV, h.45, str.18-19), invitant ainsi à placer l'Incarnation et la Résurrection sur le même plan et à mettre en parallèle la tombe avec le sein maternel de la Vierge, comme deux étapes de la *kénose* du Christ[821], comme deux passages vers une autre vie.

Cette correspondance entre l'entrée du Christ dans la vie humaine sans fracturer les portes fermées de la virginité de Marie, et son entrée dans la vie ressuscitée sans fracasser les portes fermées du cénacle des disciples, apparaît de manière particulièrement explicite dans l'homélie que Proclus de Constantinople consacre à l'épisode du doute de Thomas[822], et se trouve déjà chez Ephrem :

"Comme le Seigneur entra toutes portes closes (Jn 20,26), de la même manière, il sortit d'un sein virginal, parce que cette vierge enfanta vraiment et réellement sans douleur"[823].

---

[820] Cf. aussi, le témoignage de la Vierge elle-même sur sa virginité conservée, en H.II, h.11, str.1.

[821] Cette idée de la *kénose* du Christ en plusieurs étapes, qui place dans une même perspective l'Incarnation, le baptême au Jourdain et la Descente aux Enfers, est commune à la tradition syriaque, et notamment présente chez Ephrem et Jacques de Saroug (cf. par ex., Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, pp.325-347).

[822] "While Thomas was saying such things to the apostles, Jesus again came in to them while the doors were shut (*Jn.20,26*). The door of Life entered through doors that were shut; he entered as he alone knows how. For just as when he was born he did not destroy the gates of virginity, in the same way he was found inside the room of the house, but did not turn the key to open it. And just as he came up from out of the tomb while the tomb was closed, in the same way he entered in the flesh where he was in his divinity but did not open the doors"; Proclus de Constantinople, *Homélie 33*, §7, 19-20; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.185-186; Cf. texte grec : Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.241.

[823] Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, II,3; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.69; ailleurs, Ephrem met en parallèle l'ouverture sans fracture de la virginité de Marie avec le tombeau ouvert sans avoir été fracturé : "C'est donc selon l'ordre des choses que le Seigneur a mené son corps de la porte du sein maternel à la porte du tombeau. En naissant, il ouvrit le sein fermé; et en ressuscitant, le tombeau cerné et gardé. Il plaça la croix entre la naissance et la résurrection, de telle sorte que ceux qui naissent du sein et s'acheminent vers la mort rencontrent d'abord la croix, arbre de vie; ils en recueillent le fruit et l'accumulent dans leur corps, afin que, lorsque la mort les aura tous recueillis dans son sein, ils le déchirent et en sortent" (Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, XXI,2; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.374).

4.3. A l'inverse, les portes fracturées de l'Enfer lors de la Descente du Christ : symbole de la libération de l'humanité

La Descente du Christ aux Enfers, théologoumène particulièrement cher à la tradition syriaque[824], est pour Romanos non point un combat, mais un triomphe magistral. Comme le remarque Rémi Gounelle, l'oeuvre de Romanos témoigne que la Descente aux Enfers n'est plus associée à la Croix, mais "absorbée dans l'annonce de la Résurrection"[825]; autrement dit, Romanos ne décrit pas cet événement théologique comme un combat mais comme une prise de possession victorieuse du domaine des Enfers par le Christ, en insistant bien davantage sur sa sortie des Enfers que sur sa venue.

Selon une tradition qui remonte au livre de Job décrivant ainsi le Shéol[826], c'est-à-dire le séjour des morts dans l'imaginaire biblique, cet Enfer est représenté comme une vaste prison[827]; aussi est-il compréhensible que la libération spirituelle acquise par le Salut en Christ soit comprise comme l'ouverture des portes de cette prison infernale, ouverture qui est décrite comme un véritable fracassement de ces portes par le Christ, pour mieux souligner combien l'événement de la Résurrection détruit toute la réalité de la mort, anéantit jusqu'à son existence même[828].

L'aspect imposant, imprenable et inébranlable de la prison infernale[829] est volontiers mis en exergue dans la description de ses portes, souvent dites de bronze[830] avec des verrous en fer[831], métaux lourds considérés comme quasi indestructibles, qui font peut-être aussi allusion aux richesses minières que renferment les entrailles de la terre, royaume de Pluton.

---

[824] Cf. Gounelle (R.), *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Collection des Etudes Augustiniennes (Série Antiquité n°162), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2000; et notamment p.30-31. L'auteur est par ailleurs assuré que l'institutionnalisation progressive de ce théologoumène aurait précisément commencé en Syrie "à l'orée du IVème siècle" (*op.cit.*, p.271-272).

[825] Cf. Gounelle (R.), *op.cit.*, p.242.

[826] cf. Kollamparampil (A.G.), "The theme of Sheol in the Syriac Liturgy : the path to its reception", *Ephemerides Liturgicae*, 113, 1999, p.289-306

[827] Nous avons déjà pu en voir les éléments dans les hymnes de Romanos. Cf. *supra*

[828] Bien que ce thème soit commun dès le 2nd siècle et non propre à la littérature syriaque, Kollamparampil (op.cit., p.290) souligne combien cette imagerie est cependant particulièrement chère à la liturgie syriaque, qui accentue par elle les aspects universels du Salut : "This descent into Sheol, and the shattering of its doors, is a multi-faceted representation of the effect of the paschal mystery in shaking the very foundations of the reality of death. The universality of salvation in the paschal mystery appears in the fact that Christ left no one in Sheol, which is a reality that is cancelled : Death is devoured and Sheol meets with destruction"; on remarquera que Romanos souligne aussi ces points, lorsqu'il montre le Christ comme refusant presque d'entrer en procès avec l'Enfer et la Mort sur l'argument qu'elle n'a pas d'existence propre, pas d'hypostase (H.IV, h.45, str.12), et lorsqu'il accentue dans plusieurs passages le dépouillement complet de l'Enfer.

[829] Kollamparampil (op.cit., p.294) interprète ce trait constant dans la tradition comme l'expression du caractère impassible de la mort, son aspect d'irrémédiable, de non retour. Il s'agit en effet d'un élément qui joue sensiblement le même rôle symbolique que les chaînes.

[830] cf. par ex., H.IV, h.43, str.26

[831] Cf. par ex., H.IV, h.45, str.8

Nous remarquerons que dans les hymnes de Romanos, ce sont toujours les personnages infernaux eux-mêmes qui décrivent la puissance de leurs fortifications[832], donnant ainsi encore davantage de validité à cette idée, puisqu'elle est ici l'objet d'un rapport interne et direct; ainsi Bélial se souvient-il avec l'Enfer de leurs efforts inutiles pour le fortifier contre l'assaut du Christ, ce qui est aussi bien évidemment une façon d'accentuer le caractère unique de la puissance du Christ et de sa victoire, en plaçant la reconnaissance de cette suprématie dans la bouche même de l'ennemi vaincu (H.IV, h.43, str.31, l.6-11) :

> "Si je ne m'étais pas empressé de tuer le Christ jamais il ne nous aurait ainsi vaincus; mais nous nous sommes pressés de nous saisir de lui, comme s'il avait été un mortel, de nous arc-bouter aux portes et de les consolider avec les barres. Et maintenant il a enchaîné nos pensées, celui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort".
> *Εἰ μὴ ἔσπευσα κτεῖναι Χριστόν, οὐκ ἂν οὕτως ἡμᾶς ἐνίκησέ ποτε. / ἀλλ' ἐσπουδάσαμεν τοῦτον ὥσπερ θνητὸν κατασχεῖν / καὶ ἀντιβῆναι ταῖς πύλαις καὶ τοῖς μοχλοῖς ἀσφαλίσαι, / καὶ ἡμῶν τὰς ἐννοίας νῦν κατέδησεν ἐκεῖνος / ὁ λύσας τοῦ* Βελίαρ *τὰ βέλη, τοῦ* Ἅιδου *τὸ νῖκος / καὶ* Θανάτου *τὸ κέντρον.*

La fracture des portes de l'Enfer par la Résurrection du Christ apparaît donc comme le signe le plus évident de la libération spirituelle de l'humanité gagnée par la victoire de sa Descente aux Enfers, qui renverse toutes les défenses et les barrières renforcées par Satan et ses acolytes pour retenir l'humanité prisonnière en ses chaînes. Ce signe n'est cependant accessible aux hommes de ce monde que par les yeux de la foi à travers un symbole : celui de la pierre roulée du tombeau du Christ. Nous avons déjà pu étudier l'argumentation du Christ en ce sens en H.IV, h.45, str.18-19 : la pierre n'a pas été roulée pour permettre la sortie du Christ, dont la puissance se rit d'un tel obstacle, mais elle est roulée en signe de la destruction des portes de la prison infernale, comme un reflet en ce monde d'une nouvelle réalité spirituelle accomplie par le Christ.

Ici donc, le Christ détruit des portes pour libérer; cette destruction a une portée salvifique éminente, une finalité positive. Ceci n'est pas le cas de la virginité de Marie, symbolisée elle-aussi comme une porte[833]. Ainsi donc, c'est bien encore une fois pour suggérer entre autres

---

[832] Exception faite d'une occurrence, où le prédicateur évoque la résurrection de Lazare sous ce motif (H.III, h.27, str.1, l.6-9) : "Quand sa voix y descendit, il [le Christ] ébranla les serrures de l'Enfer, il brisa les portes de la Mort avec leurs verrous, il ressuscita le mort au quatrième jour, prenant en pitié dans sa miséricorde les larmes de Marie et de Marthe" (*Τῆς γὰρ φωνῆς κατελθούσης, τοῦ ᾅδου συνέσεισε / τὰ κλεῖθρα πύλας τε ἅμα καὶ μοχλοὺς τοῦ θανάτου συνέτριψε. / νεκρὸν δὲ αὖθις ἀνέστησε τεταρταῖον, οἰκτείρας ὡς εὔσπλαγχνος /* Μαρίας *καὶ* Μάρθας *τὰ δάκρυα.*

[833] Peut-être peut-on voir un parallèle iconographique de cette idée de Marie comme porte, dans le fait qu'une représentation de la Théotokos se trouve aux trois points d'entrée principaux de la basilique Sainte Sophie à Constantinople (Cf. Cormack (R.), "The Mother of God in the Mosaics of Hagia Sophia at Constantinople", dans, Vassilaki (M.), éd., *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Skira Editore, Milan, 2000, p.107-123); ainsi, la Vierge Théotokos se révèle littéralement comme la porte de l'église pour les fidèles.

une antithèse symbolique que Romanos insiste sur la fracture des portes de l'Enfer, thème également cher à l'iconographie orientale jusqu'à aujourd'hui[834].

5. Le symbole de la tour et de la colonne

Autre image de stabilité et de fermeté, notamment dans la foi, la tour est aussi çà et là évoquée, résistant aux assauts et aux tentations du monde qui sont comme autant de flèches cherchant à l'ébranler; Joseph se montre ainsi comme une "tour inébranlable" face aux tentatives de séduction de l'Egyptienne (*ἀλλ' οὐκ ἴσχυσεν ὅλως σαλεῦσαι τὸν ἀσάλευτον πύργον*, H.I, h.6, str.10, l.1-2), de même que les trois Hébreux demeurent fermes comme "une tour à trois angles" (*καθάπερ τρίγωνος πύργος*) dans leur fidélité à Dieu, malgré les menaces et les pressions reçues pour Le renier (*Ἵσταντο οὖν οἱ παῖδες ἐνώπιον τοῦ δολίου / καθάπερ τρίγωνος πύργος, ἐρρωμένοι τῷ φρονήματι. / ὅθεν τούτους ἰδόντες, οἱ δωρεὰν πολεμοῦντες / ὡς βέλη ἠκονημένα κατηκόντιζον τὰ ῥήματα…*, H.I, h.8, str.8, l.1-4).
La Vierge est aussi comparée à une tour, en référence à la fois à son rôle d'intercesseur puissante de Constantinople et à son type eschatologique, la Jérusalem céleste aux douze portes (H.V, h.56, l.25-27) :
"auxiliatrice du monde entier, tour précieuse toute enguirlandée d'or, ville aux douze portes, paradis..." (*καὶ τοῦ κόσμου παντὸς ἡ βοήθεια, / χρυσοπλοκώτατε πύργε καὶ πάντιμε, / δωδεκάπυλε πόλις, παράδεισε…*)
Grosdidier de Matons propose de rapprocher cette image aussi de la métaphore du cou de l'épouse de *Cant*.4,4[835], certainement par rapport à ces guirlandes d'or qui peuvent évoquer des colliers. On sait par ailleurs que la Jérusalem céleste est aussi décrite comme une épouse dans l'*Apocalypse*, mais il est fort possible que ce texte n'était pas connu de Romanos, étant donnée sa filiation à la tradition syriaque.

Par une parenté visuelle évidente, l'image de la tour semble souvent équivalente à celle de la colonne, qui évoque dans la Bible la métaphore paulinienne des apôtres comme colonnes de l'Eglise[836] (*Gal*.2,9) que Romanos place dans la bouche même du Christ en H.V, h.47, str.22 :

[834] Cf. par exemple, Tradigo (A.), *Icônes et Saints d'Orient*, Hazan, Paris, 2005, p.143-144.
[835] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, note 3, p.539.
[836] Ephrem appelle aussi "colonnes" les disciples témoins de la transfiguration du Christ (cf. Ephrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron*, XIV, 5; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.244); plus loin, les apôtres sont appelés à affermir la foi des hommes comme de "robustes colonnes" (Ephrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron*, XXII, 1; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.395).

"Mes mystes, mes amis, mes frères – car je vous appelle mystes et non plus serviteurs, mes fils et mes cohéritiers-, flambeaux de la terre entière et rayons éclatants du soleil que je suis, fidèles porte-clés de mes trésors, dépositaires des dons qu'en son retour Adam reçoit de moi, colonnes de mon Eglise que j'ai rapportées de la mer, moi qui seul connais le fond des coeurs!"

Μύσται μου, φίλοι καὶ ἀδελφοί μου / -μύστας γὰρ ὑμᾶς λέγω, οὐχὶ δούλους λοιπόν, / υἱοὺς καὶ συγκληρονόμους μου-, / φωστῆρες τῆς οἰκουμένης ὅλης / καὶ ἐμοῦ τοῦ ἡλίου φαιδραὶ ἀκτῖνες, / τῶν θησαυρῶν τῶν ἐμῶν οἱ πιστοὶ κλειδοφύλακες, / μεσῖται τῶν δωρουμένων παρ' ἐμοῦ τῷ Ἀδὰμ ὑποστρέφοντι, / οἱ στῦλοι τῆς ἐκκλησίας μου οὓς ἐγὼ ἐκ θαλάσσης ἀνήγαγον / ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.

Grosdidier de Matons s'interroge longuement sur cette dernière image[837], qu'il rapproche de la pratique byzantine de transporter les colonnes par la mer, fixées entre deux navires, et de la première profession des apôtres, qui étaient pêcheurs; il est certes possible que Romanos fasse référence à des réalités techniques et concrètes de son temps, d'autant plus que l'on sait que Constantinople s'est vue enrichie et embellie de nombreuses colonnes et ornements venus de temples païens au-delà de la mer. Cette image de la mer, cependant, peut aussi faire référence au baptême[838], et suggérer ainsi que c'est par leur baptême que le Christ a fait de ses disciples les colonnes de son Eglise[839], accomplissant pour eux ce qui est promis à l'Eglise de Philadelphie, que le vainqueur qui garde la foi deviendra colonne du nouveau sanctuaire de Dieu (*Ap*.3,12). Ou bien, si l'on considère que Romanos aurait pris le symbolisme de la mer dans son sens le plus fréquent dans la littérature grecque, c'est-à-dire comme image du monde et de ses tribulations[840], il s'agirait alors d'une description poétique du Salut sur la ligne évangélique de la pêche : comme le Christ appelle ses apôtres à devenir "pêcheurs d'hommes"[841], ils sont eux-mêmes les premiers pêchés et sauvés de la mer du monde, et établis par le Christ pour être les colonnes solides de son Eglise.

Il y a aussi surtout par deux fois dans cette strophe l'allusion à la mission des apôtres de porter la lumière du Christ, d'être des "flambeaux" et des "rayons" diffusant la lumière par toute la terre; associé à l'image de la colonne, cet appel à devenir lampe du Christ résonne avec l'image de la colonne de nuée et de lumière qui guide les Hébreux dans le désert lors de

[837] cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, note 2, p.119

[838] Cf. *infra*, étude sur l'interprétation symbolique du lavement des pieds, dans la partie sur le réseau symbolique lié à la métaphore médicale.

[839] Curieusement, ni Johannes Koder ni Riccardo Maisano ne proposent d'explications pour cette image liant la colonne et la mer; Riccardo Maisano se contente d'apporter une référence chez Grégoire de Nysse, où Pierre, Jean et Jacques sont aussi appelés "colonnes de l'Eglise" (Maisano (R.), *op.cit.*, tome 2, p.25, note 78; citation de Grégoire de Nysse, *Vita Moyses*, 385A).

[840] Cf. Rahner (H.), "Das Meer der Welt", dans Rahner (H.), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, "Antenna Crucis", Article II, p.272-303.

[841] Cf. *Luc* 5,10.

l'Exode. Image de la présence de Dieu auprès de son peuple, celle-ci est rappelée en paradoxe avec la colonne de la flagellation[842] lors de la Passion (H.IV, h.36, str.14) :

> "Le Rédempteur subit le fouet, le Libérateur est enchaîné; le voilà nu, étendu sur une colonne, celui qui dans une colonne de nuée parlait jadis à Moïse et Aaron. Celui qui a fixé les colonnes de la terre, comme l'a dit David, est lié à une colonne. Celui qui a montré au peuple son chemin dans le désert –la colonne aparaissait devant eux, flamboyante- est attaché à une colonne. Le rocher est sur la colonne, et je vois la pierre de l'Eglise taillée pour l'exultation d'Adam".
> *Μάστιγας φέρει ὁ λυτρωτής, δέσμιος ἦν ὁ λύτης, / γυμνωθεὶς καὶ ἐκταθεὶς ἐπὶ στύλου / ὁ ἐν στύλῳ πρὶν νεφέλης Μωυσεῖ καὶ Ἀαρὼν λαλῶν. / ὁ τῆς γῆς τοὺς στύλους / στερεώσας, ὡς Δαυὶδ ἔφη, στύλῳ προσδέδεται. / ὁ δείξας τῷ λαῷ ὁδὸν εἰς ἔρημον / -πύρινος γὰρ πρὸ αὐτῶν ἐφαίνετο ὁ στύλος- στύλῳ προσήφθη, / ἡ πέτρα ἐπὶ στύλου, καὶ λαξεύεταί μοι / ἡ ἐκκλησία ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.*

Le "rocher sur la colonne" désigne bien sûr le Christ, selon le symbolisme que nous venons d'étudier. Attaché ici à la colonne de la flagellation, l'image semble évoquer à Romanos l'usage concret des tailleurs de pierre, qui, jusqu'au Moyen-Age, placent le bloc à dégrossir sur une petite colonne devant eux. Christ est ainsi la pierre taillée par la Passion pour devenir pierre de fondation de l'Eglise.

Cette colonne de lumière de l'Exode où Romanos place déjà la présence du Christ, les Mages la comparent à l'étoile qui les a guidés jusqu'à l'enfant Christ (H.II, h.10, str.18, l.5-11) :

> "Vous-mêmes, autrefois, comment avez-vous pu franchir le grand désert que vous avez traversé? Celui-là qui vous a guidés au sortir de l'Egypte nous a guidés aujourd'hui de la Chaldée jusqu'à lui, jadis par une colonne de feu, aujourd'hui par une étoile qui nous montrait le petit enfant, Dieu d'avant les siècles"
> *Ὑμεῖς τὸ πάρος πῶς διωδεύσατε / ἔρημον πολλὴν ἥνπερ διήλθετε; / Ὁ ὁδηγήσας τοὺς ἀπ' Αἰγύπτου / αὐτὸς ὡδήγησε καὶ νῦν τοὺς ἐκ Χαλδαίων πρὸς αὐτόν, / τότε στύλῳ πυρίνῳ, νῦν δὲ ἀστέρι δηλοῦντι / παιδίον νέον, τὸν πρὸ αἰώνων Θεόν.*

C'est donc sans doute ces différents croisements d'idées qui se retrouvent pour composer l'identification de Moïse et Elie à deux "tours de feu"[843] (*οἱ πύρινοι πύργοι*, H.I, h.1, str.2, l.1),

---

[842] Ephrem, pour sa part, considère le Christ comme la véritable colonne de la présence de Dieu qui soutient le Temple, et trace un paradoxe typologique avec Samson, figure qui n'apparaît pas chez Romanos : "En le conduisant à la colonne, ils présentèrent un symbole de la ruine du Peuple; tout différent de Samson qui, attaché, renversa les colonnes, le Seigneur de Samson est lui-même le véritable Pilier de la Ville Sainte; il cesse de la soutenir, elle s'effondre..." (Ephrem, *Hymne 4 sur la Crucifixion*, str.10; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.221)

[843] Grosdidier de Matons (Cf. *Hymnes* I, p.73, note 3) suggère que Romanos s'inspire très certainement d'une homélie de Jean Chrysostome sur le jeûne (*PG* 49, col 305ss), où Moïse et Elie figurent aussi comme exemples et sont appelés "tours des prophètes de l'Antiquité" (*οἱ πύργοι τῶν ἐν τῇ Παλαίᾳ προφητῶν*); une courte recherche dans le *Thesaurus Linguae Graecae* révèle que cette image de la tour est employée fréquemment par Jean Chrysostome pour caractériser des personnes partiuclièrement exemplaires dans leur foi, des modèles de stabilité et de persévérance dans leur vie de fidélité à Dieu, mais elle n'est cependant jamais associée au feu comme chez Romanos. il semble donc que Jean Chrysostome a bien plus en tête la métaphore paulinienne de

d'autant plus qu'Elie est déjà décrit par le Siracide sous les traits du feu[844] : comme la colonne de lumière de l'Exode, Moïse et Elie sont considérés comme guides principaux du Peuple et lampes de la Parole de Dieu. Il semble que le poète distingue particulièrement ces deux figures, qui apparaissent tous deux lors de la Transfiguration du Christ, parce qu'ils sont les seuls à avoir eu l'honneur de parler directement avec Dieu, à avoir reçu une rencontre personnelle avec Dieu sur la même montagne de l'Horeb.

Chez Ephrem, le Christ lui-même est assimilé à la colonne de feu de l'Exode, par allusion à la parole de Moïse sur la présence de Dieu dans la colonne en *Nbres XIV, 14* :

> "Das Licht der Saüle des Feuers und der Wolke zog ihre Strahlen zu sich zurück, wie die Sonne, die sich verfinsterte, am Tage, da sie [die Synagogue, str.6] schreiend den König forderte, ihre andere Sünde"[845].

En guise de conclusion sur ce thème, on peut remarquer une importante omission : à aucun instant, Romanos ne fait allusion au passage de *Mt*.16, 18, où le Christ donne à Simon-Pierre le titre symbolique de "pierre". Ce point se manifeste pourtant comme particulièrement important dans la tradition syriaque[846]très attachée à la succession apostolique, même si les Syriaques ne reconnaissent en général aucune primauté à Pierre[847].

Pierre et Jacques comme "colonnes de l'Eglise" en *Gal*.2,9, que l'image de la colonne de feu et de nuée de l'Exode.

[844] cf. *Sir*.48,1 : *καὶ ἀνέστη* Ηλιας *προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο*

[845] Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Foi*, XIV, str.8; Beck (E.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.155, Scriptores Syri, tome.74, Louvain, 1955, p.47.

[846] Cf. Murray (R.), *op.cit.*, p.205.

[847] Cf. Murray (R.), *op.cit.*, p.238

6. Le réseau symbolique autour de la métaphore du Christ médecin

1. Introduction : la métaphore du *Christus Medicus*

1.1. Une métaphore ancienne dans la littérature chrétienne

Principalement issue des nombreux miracles de guérison opérés par le Christ dans les évangiles, l'assimilation de celui-ci à un médecin divin est une métaphore ancienne[848], présente autant dans la littérature chrétienne de tradition syriaque, chez Ephrem[849] et Jacques de Saroug[850] par exemple, que dans celle de langue grecque ou latine, avec Jean Chrysostome et Augustin[851] par exemple[852]. Le thème du Christ médecin est intimement lié à celui de la philanthropie divine : à partir de Clément d'Alexandrie, qui la considère comme la principale qualité divine, Athanase en fait le principe directeur de l'Incarnation du Fils, dans la mesure où c'est par pur amour envers l'humanité que Dieu n'épargne pas son Fils unique pour amener l'humanité à participer à la divinité, sa vocation première manquée en Adam[853]. Issu de l'idéal philosophique et politique de la culture grecque, qui plonge ses racines dans la pensée de Platon, *φιλανθρωπία* remplace peu à peu le terme *ἀγαπή* dans la littérature chrétienne à partir

[848] Cf. la rétrospective de Knipp qui reprend l'évolution du thème du Christus Medicus dans la littérature chrétienne depuis sa première attestation chez Ignace d'Antioche (*Lettre aux Ephésiens*, VII, 2; Ignace d'Antioche, *Lettres et Martyre de Polycarpe*, Camelot (Th.), *Sources Chrétiennes* n°10, Paris, Cerf, 1958, p.74-77 : "Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu Dieu en chair, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur"; *Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ* Μαρίας *καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,* Ἰησοῦς Χριστὸς *ὁ κύριος ἡμῶν*), en prélude à son étude iconographique (Knipp (D.), *"Christus Medicus" in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1998);

[849] Robert Murray note que le "titre symbolique" ("symbolic name") de médecin est le nom préféré d'Ephrem pour le Christ (Cf. Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.200; pour une étude plus complète de cette métaphore chez Ephrem, qui l'emploie essentiellement pour décrire l'activité économique et sotériologique du Fils, Cf. Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.259-271.

[850] Cf. Kollamparampil (A.G.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.339-340, etc.

[851] Griffith souligne que chez Augustin, comme nous le verrons aussi chez Romanos, le *Christus Medicus* ne fait pas qu'apporter le remède, mais il est lui-même le remède (Griffith (S.B.), "Medical Imagery in the New Sermons of Augustine", *Studia Patristica* 43, 2006, p.107-112); il montre aussi en quoi une sotériologie ainsi présentée sous les traits de l'analogie médicale est assez flexible pour être à la fois relationnelle, présentant l'Incarnation comme la venue du médecin suite aux appels des malades, et sacramentelle, puisqu'elle inclut l'Eucharistie en guise de médicament (Cf. Griffith (S.B.), *op.cit*., p.112).

[852] Cf. Pouderon (B.), dir., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005.

[853] Cf. Constantelos (D.J.), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, 1968, p.32; Cf. plus loin aussi, note sur l'article de Herbert Hunger, "*Philanthrôpia*: eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites", *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, n°1, 1963, p.1-20 .

du IIIe s. tout en en récupérant la notion : l'exigence d'amour envers le prochain, quel qu'il soit, qu'il soit pauvre, malade, étranger, faible, etc., pour servir Dieu en servant les hommes, à l'image du Christ lui-même[854]. Ainsi, la philanthropie par laquelle un homme se caractérise comme véritablement humain selon la pensée grecque, se trouve considérablement approfondie et étendue aux dimensions de l'humanité toute entière par le principe de l'égalité de tous en Christ; la charité devient dès lors non plus la responsabilité des quelques individus en charge de l'Etat, comme c'était le cas dans la cité antique, mais le fait de la société dans son ensemble, ainsi que l'actualisent les nombreuses institutions d'assistance et de soins fondées dans l'Empire Byzantin tout au long de son histoire sous l'impulsion de l'Eglise et des monastères, mais aussi de l'Empereur lui-même et de bienfaiteurs particuliers[855].

Reprenant en quelque sorte l'injonction qu'Hippocrate adresse aux médecins de n'aimer et de pratiquer leur art que par amour pour l'être humain et désir de lui faire du bien[856], le Christ est généralement reconnu comme le divin médecin envoyé par Dieu pour soulager l'humanité, en manifestant ainsi l'amour et la tendresse du Père; en même temps, c'est parce qu'il est lui-même Dieu, participant de la nature divine, que Christ a toute-puissance sur la nature qu'il a créée en communion avec le Père, et qu'il peut donc guérir et restaurer dans son intégrité, surpassant de beaucoup les capacités habituelles d'un médecin humain. En lien avec la métaphore médicale se trouvent donc constamment soulignées son immense compassion pour l'humanité et l'union des deux natures en Christ, le divin médecin qui s'est incarné et a souffert par amour, pour pouvoir descendre, approcher et soigner l'humanité blessée par Satan et malade dans son péché.

1.2. Une métaphore sous-jacente à l'articulation de plusieurs réseaux symboliques dans la poésie de Romanos le Mélode

Chez Romanos le Mélode, la métaphore médicale est particulièrement importante[857], au point qu'elle constitue un noeud pouvant virtuellement faire converger la plupart des réseaux

[854] Cf. Constantelos, op.cit., p.11ss.
[855] Cf. Constantelos, op.cit., p.67-276.
[856] Cf. Constantelos, op.cit., p.8.
[857] Dans un article où il ne donne malheureusement pas de véritable analyse des passages qu'il se contente de présenter dans leur développement rhétorique, Schork plaide d'ailleurs pour une meilleure reconnaissance de l'importance de l'oeuvre et de la pensée de Romanos le Mélode dans l'évolution de ce thème en littérature chrétienne (Cf. Schork (R. J.), "The Medical Motif in the "Kontakia" of Romanos the Melodist", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 16, 1960, pp. 353-363); Barkhuizen, pour sa part, étudie avec attention les 47 passages où l'on peut relever ce thème, mais s'il présente une bonne description des différents termes employés, son article manque généralement de profondeur et de mise en perspective par rapport aux réalités et aux idées de l'époque (Cf. Barkhuizen (J.H.), "Christ as Metaphor in Romanos the Melodist, part 2", *Acta Patristica et Byzantina*, 3, 1992, p.1-14).

symboliques de sa poésie; en effet, par l'image du doux parfum de la santé, qui s'oppose aux odeurs nauséabondes dégagées par une blessure qui s'infecte et un corps qui pourrit, l'imagerie médicale rejoint l'antithèse entre le parfum de la fleur du fidèle et la puanteur du bourbier du péché, antithèse que nous avons dégagée précédemment[858]; par le biais des métaphores digestives et des remèdes à ingérer que donne le Christ-médecin, la métaphore médicale se rapproche des symboles de la nourriture, et par là de la relation entre le pain et l'herbe, que nous avons aussi antérieurement étudiée[859]; en outre, par l'idée majeure que les blessures spirituelles dont souffre l'homme sont celles du péché, reçues lors de son combat contre Satan, et donc par la compréhension de l'art médical aussi comme une lutte contre les démons de la maladie et de la mort, la métaphore médicale s'ouvre sur le thème du combat spirituel; enfin, tant par le symbole du parfum de vie insufflé par le Christ que par l'image des larmes du repentir, considérées comme le seul élément que l'homme doit offrir à l'hôpital du Christ pour payer sa guérison, la métaphore médicale rejoint la symbolique baptismale tout en s'inscrivant dans la discipline ascétique.

Ainsi, si certains éléments n'appartiennent pas au domaine du symbole à strictement parler, il nous paraît indispensable d'étudier la métaphore médicale dans son ensemble, pour comprendre comment un certain nombre de symboles y participent et s'articulent parfois implicitement en un vaste réseau de significations et de convergences révélatrices[860].

2. La venue du médecin divin et le symbole du chemin

2.1. Les pieds du Christ, symboles de son humanité

L'Incarnation est au coeur de la métaphore médicale : c'est en effet parce qu'il choisit de s'incarner par compassion pour les humains, que le Christ peut descendre et se rendre au chevet de l'humanité malade en Adam, comme le médecin vient visiter ses patients.

Cet élément se trouve d'ailleurs accentué au début de deux hymnes consacrés à des miracles de guérison : l'hymne 23 sur la guérison de l'hémorroïsse (H.III, h.23, str.2), et de manière parallèle au début de l'hymne 20 sur la guérison du lépreux (H.II, h.20, str.2-3).

[858] Cf. *supra*, notre partie sur le réseau symbolique du Printemps.
[859] Cf. *supra*, notre partie sur le réseau symbolique du Printemps.

[860] Riccardo Maisano appelle d'ailleurs à effectuer le même choix : bien que l'idée du Christ comme médecin n'appartienne pas au registre du symbole mais à celui de la métaphore, son étude est nécessaire puisque c'est par elle que s'articulent de nombreux symboles (Maisano (R.), "Romanos's Use of Greek Patristic Sources", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.270).

L'Incarnation représente le plus grand témoignage de la philanthropie divine[861], en cela aussi qu'elle annonce et contient déjà en elle la mort du Christ sur la Croix et sa descente aux Enfers; cette exigence de *kénose* totale qui lui est nécessaire pour accomplir sa mission de Salut universel, le Christ l'explique clairement à sa mère sur son chemin de Croix dans l'hymne 35[862].

Il commence par lui présenter ce jour de sa Passion comme le véritable accomplissement de son Incarnation en elle (str.6) :

> "Ne fais pas paraître amer le jour de la Passion, car c'est pour lui que moi, le doux, je suis enfin descendu des cieux comme la manne, non plus sur le mont Sinaï, mais dans ton sein. En ce sein je fus caillé, comme David le prophétisait. Cette 'montagne caillée', comprends-la, ô noble femme, c'est moi, puisque je suis le Verbe qui me suis fait chair en toi. En cette chair je souffre, en elle je sauve. Ne pleure donc pas, mère, crie plutôt ainsi : 'C'est volontairement qu'il endure sa Passion, mon fils et mon Dieu!'"
> *Πικρὰν τὴν ἡμέραν τοῦ πάθους μὴ δείξῃς. / δι' αὐτὴν γὰρ ὁ γλυκὺς οὐρανόθεν νῦν κατῆλθον ὡς τὸ μάννα, / οὐκ ἐν ὄρει τῷ Σινᾷ, ἀλλ' ἐν γαστρί σου : / ἔνδοθεν γὰρ ταύτης ἐτυρώθην, ὡς Δαυὶδ προανεφώνει. / τὸ τετυρωμένον ὄρος νόησον, σεμνή. / ἐγὼ γὰρ ὑπάρχω, ὅτι λόγος ὢν ἐν σοὶ σὰρξ ἐγενόμην. / ἐν ταύτῃ οὖν πάσχω ἐν ταύτῃ καὶ σῴζω. / μὴ οὖν κλαύσῃς, μῆτερ, μᾶλλον οὕτω βόησον : / 'Θέλων πάθος δέχεται ὁ υἱὸς καὶ Θεός μου.'*

Cette description de l'Incarnation est particulièrement intéressante en cela qu'elle unit étroitement plusieurs allusions bibliques à certaines conceptions médicales de l'époque, pour présenter le Christ non seulement comme médecin divin descendu par l'Incarnation, mais

---

[861] Pour une étude de cette notion dans son évolution historique depuis l'Antiquité classique jusqu'aux temps byzantins, on se reportera au très bon article de Herbert Hunger : "*Philanthrôpia*: eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites", *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, n°1, 1963, p.1-20; Herbert Hunger souligne ainsi que les trois premières attestations de l'adjectif *φιλάνθρωπος* dans les tragédies d'Eschyle sont appliquées à des personnages divins, notamment Prométhée, dont la bonté envers les hommes se manifeste dans leurs dons (p.2); dès le *Banquet* de Platon, la philanthropie divine est comprise en étroite association avec le pouvoir de guérir, la puissance de soulager l'humanité de ses souffrances (p.3), une connexion qui demeure première en Christianisme où la philanthropie est un attribut constante de Dieu et du Christ (p.8-9), tandis que l'on considère alors l'Incarnation comme l'actualisation par excellence de cette philanthropie divine. Plus loin, Hunger rappelle combien l'exigence de philanthropie se trouve accentuée dans l'idéologie impériale de Byzance, où, à l'image de la philanthropie divine, la philanthropie de l'Empereur est comprise comme un impératif donnant seul sens et valeur à toutes ses autres qualités (p.10).
De même, chez Romanos le Mélode, la descente du Christ-médecin par l'Incarnation est intimement reliée à la philanthropie divine, à laquelle, par exemple, il est fait allusion d'emblée par le titre *φιλάνθρωπε* au début de l'hymne 23 (H.III, h.23, pro., l.2), ou de même par la répétition de *ὁ φιλάνθρωπος* qui revient avant chaque refrain dans l'hymne 20.

[862] Dans sa belle analyse littéraire de ce *kontakion*, qui révèle notamment combien Romanos respecte nombre de règles des genres antiques de l'*agôn* tragique et du *thrène*, Eva Catafygiotu Topping souligne l'importance du thème du chemin, qui mime sur le plan physique l'évolution de la tension dramatique dans l'échange entre Marie et son fils divin; ce n'est qu'à cause du *prooïmion* décrivant Marie voyant le Christ déjà "sur le bois [de la Croix]" (*ἐπὶ ξύλου*, H.IV, h.35, pro., l.2) que le titre de "Marie à la Croix" fut abusivement donné à ce *kontakion*, dont l'action se situe clairement en amont dans l'économie du Salut, sur le chemin de Croix. (Catafygiotu Topping (E.), "Mary at the Cross : St. Romanos' Kontakion for Holy Friday", *Byzantine Studies*, 4, 1977, p.18-37, not. p.24)

aussi comme Lui-même remède[863], manne de Salut préparée par Dieu qui doit être administrée à l'ensemble de l'humanité, et même aux humains détenus par les Enfers. Pour plus de clarté, et même si nous nous éloignons quelque peu du symbolisme des pieds, nous détaillerons ici les allusions que cette strophe entremêle.

L'image essentielle et directrice est celle de la manne, directement liée au développement de *Jean* 6, 31-35, où Jésus se présente lui-même comme une nouvelle manne de qualité supérieure à celle de Moïse, comme le véritable pain de vie descendu du ciel. Ceci nous conduit d'emblée vers le thème de la nourriture et la référence à l'Eucharistie, par laquelle le Christ se donne à manger au fidèle; l'eucharistie étant elle-même souvent comprise comme "remède de vie"[864], dans la mesure où elle donne de participer à la vie divine par le processus de déification spirituelle (*théosis*) qu'elle nourrit, le Christ lui-même se présente comme "remède de vie", potion douce qui vient neutraliser l'amertume du péché de l'humanité. Nous y reviendrons plus en détails plus loin. Notons cependant combien cette opposition selon le goût entre le doux et l'amer, semble faire écho aux considérations pharmacologiques de l'époque. On sait que Galien, autorité principale à laquelle se réfèrent les traités médicaux de l'époque, développe une théorie de l'action des remèdes selon les degrés du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et classifie les potions d'après leur goût, leur odeur et leur substance[865]; cette théorie n'est guère modifiée par les médecins byzantins, qui ne font que l'approfondir, la préciser et l'enrichir par la connaissance de matières nouvelles propres à un usage pharmaceutique, tandis qu'Alexandre de Tralles y ajoute l'épreuve par la pratique clinique[866]. Il est possible qu'en caractérisant le Christ-manne céleste de "doux" et en comparant plus loin son incarnation à la transformation de la substance du lait en fromage, Romanos ait en tête certains échos de ces théories. L'allusion à l'opposition entre doux et amer a également le mérite de rappeler à l'esprit du lecteur-auditeur de l'hymne l'image développée ailleurs[867] du

---

[863] Nous avons vu que Griffith repère le même trait chez Augustin (Cf. *supra*, notes).

[864] Déjà chez Ignace d'Antioche, *Lettre aux Ephésiens*, XX, 2 (Ignace d'Antioche, *Lettres et Martyre de Polycarpe*, Camelot (Th.), *Sources Chrétiennes* n°10, Paris, Cerf, 1958, p.90-91) : "rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours" (*ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν* ***φάρμακον ἀθανασίας***, *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*). Le traducteur note que l'expression *φάρμακον ἀθανασίας* désignait à l'origine un onguent inventé par la déesse Isis réputé pour guérir toutes sortes de maladies; c'est donc bien en polémique avec les païens qu'Ignace d'Antioche emploie cette métaphore, comme plus tard Augustin développe le thème du *Christus Medicus* en réaction au culte d'Asclépios. Cf. aussi, Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004, p.120.

[865] Cf. Scarborough (J.), "Early Byzantine Pharmacology", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.215ss

[866] Cf. Scarborough, op.cit., p.226ss

[867] Cf. *supra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'Arbre; on voit ainsi qu'au sien de la métaphore agricole, le Christ apparaît aussi non seulement comme le bon laboureur qui soulage la terre de ses épines, mais aussi comme Lui-même remède, doux fruit de la Croix-Arbre de Vie qui lui restaure sa fertilité originelle.

Christ Crucifié comme fruit de l'arbre de la Croix, dont la douceur vient neutraliser en l'homme l'amertume du fruit cueilli par Adam avant saison.

L'image du Verbe incarné comme "montagne caillée", sur laquelle s'interroge Grosdidier de Matons qui en voit Romanos comme le seul auteur[868], trouve tout son sens dans la logique symbolique de la strophe; pour bien comprendre ce qui la suggère, il nous faut tout d'abord revenir à la description biblique de la manne en *Exode* 16, 14, que l'on pourrait ainsi comprendre "et voici que sur la surface du désert il y a comme une subtile coriandre, comme une cristallisation blanche sur la terre" (*καὶ ἰδοὺ ἐπὶ πρόσωπον τῆς ἐρήμου λεπτὸν ὡσεὶ κόριον λευκὸν ὡσεὶ πάγος ἐπὶ τῆς γῆς*).

Ce "quelque chose de blanc et de granuleux", comme le traduit Louis Segond, peut parfaitement faire penser à du fromage[869], surtout pour les amateurs actuels de *cottage cheese* anglais. A ce rapprochement visuel se joint l'influence de certaines théories physiologiques grecques, qui comprennent la formation de l'embryon comme le produit de la coagulation du sang maternel sous l'action du liquide séminal masculin[870], comme le lait se caille en fromage sous l'influence de la caséine; cette image est déjà utilisée par Clément d'Alexandrie pour décrire l'Incarnation du Verbe, précisant toutefois que la Vierge n'a cependant pas été fécondée par l'homme[871].

---

[868] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* IV, note 3, p.167

[869] Il est à cet égard étonnant que Andrew McGowan n'évoque jamais cette possibilité de rapprochement symbolique avec la manne, pour expliquer l'usage attesté dans certaines communautés de célébrer l'Eucharistie aussi avec du fromage, et ce alors qu'il décrit précisément ce fromage comme davantage un genre de fromage frais à tartiner, semblable au *cottage cheese* ou au *curd* anglais, que comme les fromages solides à la française. Il semble que McGowan se soit ici peut-être un peu trop focalisé sur le rapport entre le fromage et le lait, en considérant le fromage avant tout comme du lait solidifié, qui partage donc une symbolique dérivée de celle du lait. Tout préoccupé de discerner des liens de similitude ou d'opposition avec les symboles de la cuisine sacrificielle du Judaïsme, il oublie alors tout le champ de l'interprétation symbolique à partie de la Bible, et que l'aspect visuel et la consistance de ce genre de fromage le rapproche considérablement de la description de la manne, comprise comme un type scripturaire du pain eucharistique dès *l'Evangile de Jean*. (Cf. McGowan (A.), *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p.95-107; et notamment p.140 : "The Artotyritai who use cheese are linked with ascetic Montanism, and their cheese or curd may well really be a version of a cup without wine, constructed in imitation of a primordial peace prior to bloodshed and sacrifice").

[870] Reichmuth attribue cette compréhension également à la pensée hébraïque (Cf. Reichmuth (R.J.), *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist, A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota*, 1975, p.111), sur la base du témoignage de *Job* 10, 9-10 (Cf. Reichmuth (R.J.), *op.cit.*, p.131, note 10; "Ne m'as-tu pas coulé comme du lait? Ne m'as-tu pas caillé comme du fromage?" (*ἦ οὐχ ὥσπερ γάλα με ἤμελξας, ἐτύρωσας δὲ με ἴσα τυρῷ*;), qu'évoque aussi Grosdidier de Matons (Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* IV, note 3, p.167).

[871] Cf. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, §39-50,2; Marrou (H.-I.) et Harl (M.), *Sources Chrétiennes*, n°70, Paris, Cerf, 1960, p.181-201 : Clément d'Alexandrie comprend le sang comme chair liquéfiée et matière principale du corps humain; par la comparaison avec le processus de fabrication du fromage, il décrit la conception de l'embryon comme l'action coagulante du sperme sur le sang menstruel de la femme, le sperme n'étant lui-même que du sang agité en mousse par la chaleur de l'ardeur du mâle; le sang du cordon ombilical se déplace après la naissance dans les seins de la femme, où il est changé en lait; ainsi, les seins féminins ne sont

Unies à la conviction que l'incarnation en la Vierge effectue la révélation même de Dieu, comme Il s'est révélé naguère au peuple d'Israël au mont Sinaï, ces allusions croisées évoquent et expliquent à leur tour l'image prophétique de la "montagne caillée" du *Psaume* 67,16-17 (*ὄρος τοῦ θεοῦ ὄρος πῖον, ὄρος τετυρωμένον, ὄρος πῖον. ἵνα τί ὑπολαμβάνετε, ὄρη τετυρωμένα, τὸ ὄρος, ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ*), à laquelle le Mélode renvoie explicitement.

Pour Romanos le Mélode, cette montagne de Dieu chantée par le Psalmiste renvoie donc tout autant au mont Sinaï au pied duquel Dieu a envoyé la manne au peuple comme du lait caillé à la surface du désert, qu'à une annonce typologique de la Vierge fécondée par la rosée divine lors de l'Incarnation, comme Dieu a arrosé la toison de Gédéon, autre image fréquente pour l'Incarnation dans l'oeuvre du poète. Ainsi, comme la manne est descendue du ciel sur la montagne du Sinaï pour sauver le peuple d'Israël de la faim, le Christ s'incarne en la Vierge pour sauver l'humanité et se donner à elle en nourriture spirituelle, en nouvelle manne[872]. En descendant en la Vierge, en prenant chair et en souffrant dans cette chair, le Verbe n'a pour unique volonté que de sauver l'humanité, ce qu'il ne peut faire qu'en se donnant lui-même comme "remède de vie" aux hommes, d'où l'impérieuse nécessité pour lui d'entrer dans la plus extrême proximité avec l'humanité déchue, d'aller la rejoindre là où elle se trouve, aussi en Enfer. Le Christ n'a donc pas d'autre chemin que de s'abaisser totalement et de passer par la mort sur la Croix pour pouvoir s'approcher de l'humanité déchue.

---

pas seulement des fontaines de lait, mais ils en sont le lieu de production par transformation du sang; ainsi, la femme continue de nourrir son enfant de son propre sang, à l'image de Dieu qui nous nourrit de son corps (ce passage est aussi évoqué par Irsay (S. d'), "Christian Medicine and Science in the Third Century", *The Journal of Religion*, vol.10/4, 1930, p.532ss).

Remarquons que Clément d'Alexandrie décrit sur le même mode la formation de la foi au coeur du fidèle : "on peut dire que le lait est la prédication répandue à profusion, tandis que la nourriture solide est la foi solidement établie en guise de fondement, par suite de la catéchèse : parce qu'elle est plus consistante que ce qui entre par les oreilles, elle est comparée à de la nourriture solide, quand elle prend consistance dans l'âme" (*γάλα νοεῖσθαι τὸ κήρυγμα δύναται τὸ ἐπὶ πλεῖστον κεχυμένον, βρῶμα δὲ ἡ πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη, ἣ δὴ στερεμνιωτέρα τῆς ἀκοῆς ὑπάρχουσα βρώματι ἀπεικάζεται, ἐν αὐτῇ σωματοποιουμένη τῇ ψυχῇ*, §38, 1; p.180-181). Ainsi, de même que la Vierge a conçu en elle à partir de son propre sang et de la seule parole annonciatrice de l'ange Gabriel, le fidèle peut concevoir de la foi sous la seule action de la prédication de la Parole. Comme nous le voyons souvent aussi chez Romanos, le glissement métonymique du Christ objet de la foi à la foi elle-même est particulièrement aisé et fréquent. L'influence sur ce passage de Romanos du texte de Clément d'Alexandrie se révèle encore dans la relation explicite avec la manne qu'il lui emprunte également (Cf. *Le Pédagogue*, op.cit., p.187).

[872] Cf. aussi, Reichmuth (R.J.), *op.cit.*, p.111.

2.2. Le bruit des pas du Christ

Dans la mesure où la maladie est habituellement aussi comprise comme un combat contre les démons, le bruit des pas du divin médecin qui annonce le salut aux malades devient pour les puissances de la Mort le tonnerre d'une armée en marche contre elles; le thème médical rejoint par là la métaphore militaire communément employée alors pour décrire l'économie salvifique accomplie en Christ. Nous nous contenterons de citer ici un passage de l'hymne 26 sur la résurrection de Lazare où le lien de ces deux thèmes par le biais de l'image des pieds du Christ est particulièrement explicite (H.III, h.26, str.8) :

> "A présent Jésus va vers la Judée, dans son corps du moins; car avec sa divinité, il embrasse et contient toujours la terre et les enfants de la terre, comme de pauvres sauterelles[873]. Il est donc venu, celui qui remplit l'univers, à Béthanie, pour y faire oeuvre divine. Alors, en écoutant le bruit de ses pas, l'Enfer chuchotait à la Mort : "Quels sont ces pieds, ô Mort, qui marchent sur ma tête? Malheur! C'est sans doute Jésus, il est encore venu nous faire rendre gorge. Ainsi, comme l'autre fois le fils de la veuve, maintenant c'est Lazare qui nous échappe; il va ressusciter et se lever en disant: Tu es la vie et la résurrection."
> *Ἰησοῦς ἔρχεται εἰς Ἰουδαίαν νῦν σώματι. / τῇ γὰρ θεότητι περιέπει ἀεὶ καὶ κατέχει / τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐκ γῆς ὡς ἀκρίδας οἰκτράς. / Ἐλήλυθεν οὖν ὁ πάντα πληρῶν ἐν Βηθανίᾳ τὰ θεῖα τελῶν. / τῶν δὲ ποδῶν αὐτοῦ τὸν κτύπον ὡς ἀκούσας ὁ Ἅιδης τότε, / τῷ Θανάτῳ ἐψιθύριζε : Τίνες οὗτοι οἱ πόδες, ὦ Θάνατε, / οἱ πατήσαντες τὴν κεφαλήν μου; / Οἴμοι, τάχα Ἰησοῦς πέλει, / πάλιν ἦλθεν ἀναπράξας ἡμᾶς. / ἀποφεύγει οὐιν, ὡς τὸ πρότερον / ὁ τῆς χήρας υἱός, καὶ ὁ Λάζαρος νῦν. ἀναστήσεται / στήσεται λέγων : Σὺ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.*

Ou encore à la strophe 11, lorsque la Mort dit à l'Enfer (H.III, h.26, str.11, l.4-7) :

> "Car les pieds dont tu entends le bruit, je le vois de loin, sont ceux d'un être qui menace, les pas d'un être qui frémit, qui s'irrite contre toi, qui s'approche de la tombe, piétine tes portes et fouille dans ton ventre".
> *Οἱ πόδες γὰρ ὧν ἀκούεις φωνῆν, ὡς ἀφορῶ, ἀπειλοῦντός εἰσι, / βήματα μὲν ἐμβριμωμένου, κατὰ σοῦ δὲ ὀργιζομένου, / τῷ μὲν τάφῳ προσεγγίζοντος, τὰς δὲ πύλας σου διαλακτίζοντος / καὶ τὴν σὴν κοιλιὰν ἐρευνῶντος.*

Au sein du contexte militaire, les pieds du divin médecin de l'humanité sont ainsi ceux d'une armée en marche contre les puissances de mort, mais aussi déjà ceux du vainqueur qui piétine son adversaire, qui prend ses ennemis comme marche-pied, selon l'imagerie courante des Psaumes royaux[874]. Les liens très étroits entre métaphore médicale et métaphore militaire se comprennent d'ailleurs aisément si l'on garde à l'esprit que, depuis l'Antiquité et encore à Byzance, la maladie est communément comprise comme une possession démoniaque, la conséquence de l'effort de puissances mauvaises pour détruire la personne humaine, souvent

[873] Remarquons encore une fois, en lien avec l'image des pieds comme signe de l'Incarnation, l'insistance sur les deux natures en Christ.
[874] Cf. par ex., *Ps.* 109, 1 : *Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου* : *Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.*

jugée coupable d'une faute[875]; l'activité du médecin luttant contre la maladie pour sauver la personne humaine s'inscrit donc directement à l'encontre de l'influence de ces puissances, et s'apparente ainsi à un véritable combat contre elles[876]. C'est ainsi que le ministère du Christ médecin se trouve lui aussi interprété comme un combat contre les puissances du Mal[877], représentées par Satan et ses acolytes, la Mort et l'Enfer. Cet effort de libération de l'humanité de l'influence de ces puissances néfastes culmine en l'événement de la Croix, décrite à la fois comme le moment opératoire principal du Christ chirurgien[878], nous y reviendrons, et la bataille décisive contre Satan. La Descente aux Enfers qui a lieu ensuite consacre la victoire du Christ, qui entre en conquérant dans le royaume de son adversaire pour en libérer l'humanité prisonnière en Adam.

En évoquant le chemin vers la Judée, c'est aussi déjà le chemin de Croix auquel l'hymne 26 offre la préfiguration, chemin de Croix qui est précisément le contexte de l'hymne 35; ainsi, le

---

[875] Comme le souligne Horden, la maladie n'est pas systématiquement attribuée à une possession démoniaque, mais les Byzantins considèrent aussi comme autres causes le péché, la faute dans les relations personnelles, la punition ou le test divin (certainement d'après l'exemple de Job), l'âge avancé, l'environnement, etc; même dans le domaine mental et psychologique, tout n'est pas attribué aux démons, et la folie est bien distinguée de la possession (cf. Horden (P.), *Hopitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Ashgate, Variorum, Aldeshot, 2008, art. XII. "Responses to Possession and Insanity in the Earlier Byzantine World", p.177-194).

[876] Il apparaît ainsi que non seulement les maladies mentales (cf. par ex., Dols (M.), "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.135-148), mais aussi les maladies physiques sont couramment interprétées comme issues de la présence d'un démon. On peut en lire la preuve dans les traces d'anthropomorphisation de la lèpre évidentes en H.II, h.20, str.16, l.1-2 :
"Mortifié par l'ordre du Seigneur, le mal de la lèpre s'enfuit, car la maladie trembla en voyant le Créateur et Rédempteur en personne..." (*νεκρωθὲν τῇ κελεύσει τοῦ* Κυρίου *δραπετεύει τὸ πάθος τῆς λέπρας. / ἔφριξε γὰρ τὸ νόσημα αὐτὸν ἰδόντα τὸν κτίστην καὶ λυτρωτήν*…) Romanos décrit ainsi la guérison du lépreux comme le départ du démon de la lèpre par la manifestation d'autorité du Christ, ceci au moyen du verbe *δραπετεύω*, qui caractérise la fuite honteuse d'un esclave; la même image est déjà suggérée en H.II, h.20, str.14, l.3. Ailleurs, Romanos emploie encore ce même verbe pour décrire la défaite de la Mort lors de la résurrection de Lazare (H.III, h.27, str.3, l.7). L'image est forte : elle souligne que par la puissance divine du Christ, tout lui est soumis, même les puissances démoniaques, qui ne peuvent que fuir devant lui comme de vulgaires esclaves.
Barkhuizen note d'ailleurs la récurrence de la "métaphore militaire-impériale" ("*the military-imperial metaphor*") dans le traitement de la résurrection de Lazare chez d'autres homélistes de la même orbe culturelle que Romanos, en l'occurrence Hésychius et Basile de Séleucie (Cf. Barkhuizen (J.H.), "Lazarus in the Tomb and the *Topos* of the *Lament of Hades*", *Ekklesiastikos Pharos*, n°76/1, 1994, p.100-101.).

[877] On peut le voir de manière évidente à travers les deux *kontakia* que Romanos le Mélode consacre à la résurrection de Lazare, dont l'un, l'hymne 27, décrit sur la ligne guerrière le même événement que l'autre, l'hymne 26, rapporte sur la ligne médicale, le reliant cette fois-ci cependant davantage à l'entrée du Christ à Jérusalem, comme anticipation déjà de son propre triomphe sur la Mort, puisque la résurrection de Lazare est souvent comprise comme une préfiguration de celle du Christ lui-même (cf. l'interprétation que le Mélode met dans la bouche même du Christ en H.III, h.27, str.7, l.4-8 :
"Tu m'as envoyé dans le monde pour que je rende la vie aux morts. Je suis donc venu ici encore pour réveiller Lazare et pour montrer aux Juifs que je dois me relever de la tombe le troisième jour, moi qui rends la vie à mon ami le quatrième jour..."/ *Σύ με ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον / ὅμως τοὺς νεκρωθέντας ζωοποιήσω. / Ἦλυθα οὖν καὶ ἐνταῦθα ἐγεῖραι τὸν Λάζαρον / καὶ δεῖξαι τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι μέλλω ἐκ τάφου ἀνίστασθαι / τριήμερος, ὁ τὸν φίλον μου τεταρταῖον ζωώσας*…).

[878] Cf. H.IV, h.35, str.13

thème des pieds ou des pas du médecin divin rejoint logiquement celui du chemin, qui représente à la fois le chemin de Croix et le chemin de l'obéissance, le chemin de la Loi. L'image de marcher dans la voie des commandements de la Loi est également une constante des *Psaumes*.

Jacques de Saroug, pour sa part, comprend "la voix de Dieu qui se promenait" dans le jardin d'Eden en *Gen*.3,8 comme désignant le bruit de ses pas; il s'agit donc d'un témoignage de la grâce divine : en permettant qu'Adam entende le bruit de ses pas, Dieu veut le pousser à se repentir et à demander pardon pour sa faute :

> "Ils entendirent la voix du Seigneur qui se promenait dans le jardin de l'Eden. Ici, l'amour déborda de la grâce, car Il leur a fait entendre la voix de ses pas corporellement. Avec quels pieds se promenait-il donc dans le jardin de l'Eden, celui qui n'est pas composé et qui a composé une voix pour se faire entendre? Comment peut marcher avec des pas d'homme l'Essence de l'immutabilité qui ne subit jamais de changement? Il prit le chemin et commença à s'approcher comme s'il venait de loin, afin qu'Adam entende et se prépare à la pénitence. La voix murmure à leurs oreilles comme le bruit d'une marche, afin qu'ils se préparent par la prière à se repentir de leur faute. Il a simulé des pas dans le jardin de l'Eden et les leur a fait entendre, pour qu'ils le rencontrent dans la supplication à son arrivée chez eux"[879].

Le chemin de Dieu vers Adam se prolongera ensuite dans le chemin du Christ descendant par l'Incarnation vers l'humanité, et marchant avec elle pour la ramener vers Dieu. Les pieds du Christ marchant sur les chemins humains deviennent donc le symbole de la nature humaine[880] que, dans son amour divin, le Christ accepte de s'abaisser à assumer.

---

[879] Cf. Jacques de Saroug, *Troisième Homélie Métrique sur la Création*, v.690-702; Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters,1989, p.66-67.

[880] Ce trait est bien apparent dans les hymnes et homélies consacrées à l'épisode de l'onction des pieds du Christ par la femme pécheresse; c'est ainsi qu'une homélie syriaque anonyme du VIe siècle justifie son choix d'oindre précisément les pieds, parce que "en son chef [la tête du Christ], elle [la pécheresse] voyait le symbole de sa divinité; mais, à ses pieds, elle se trouvait placée au niveau de son humanité" (1ère homélie, §18; Graffin (F.), *Homélies Anonymes du VIème siècle sur la Pécheresse*, Patrologia Orientalis, tome 41, fasc.4, n0189, Brepols, Turnhout, 1984, p.459; Cf. aussi, §19, p.459, où les pieds sont clairement compris comme symboles de l'humanité et de l'Incarnation). Ephrem développe la même interprétation : "L'humanité de Jésus fut lavée par les larmes [de la pécheresse] et se reposa, tandis que sa divinité, pour prix des larmes, donnait la rédemption. Seule son humanité pouvait être lavée, mais seule sa divinité pouvait expier les péchés cachés. La pécheresse lava la poussière qui était sur les pieds de Jésus, et lui, par ses paroles, blanchit les cicatrices de sa chair. Elle le lava par ses larmes, il la lava par ses saintes paroles. Il fut lavé de la poussière et, en retour, il la lava de son iniquité. Les pieds de Jésus furent lavés par les larmes, et ses paroles donnèrent la rémission des péchés" (Ephrem, *Commentaire du Diatessaron*, ch.10,8; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.188-189). Dans sa description symbolique du paon, le *Physiologos* soutient pour sa part que ses pattes sont affreuses, tout comme les pieds des hommes représentent leurs péchés (*Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004, p.267); selon Zucker, les pieds seraient ici un euphémisme pour désigner les parties sexuelles (Zucker (A.), *op.cit.*, p.268).
Clément d'Alexandrie suggère, pour sa part, que la pécheresse choisit les pieds du Christ en écho au thème de la mission, et des chemins à parcourir pour diffuser son message : "Il est possible que cette scène soit le symbole de l'enseignement du Seigneur et de sa Passion : oints d'un parfum odorant, les pieds signifient l'enseignement divin qui chemine avec éclat jusqu'aux extrémités de la terre; "car leur voix a retenti jusqu'aux extrémités de la terre"

2.3. Le lavement des pieds et le chemin de l'homme fidèle aux commandements

Ce lien immédiat des pieds au chemin des commandements divins est particulièrement évident dans l'hymne 33 sur Judas et le lavement des pieds, sur lequel nous nous arrêterons particulièrement ici.

Grosdidier de Matons insiste sur l'absence d'enseignement moral que comporte ce geste du Christ pour Romanos, contrairement aux homélistes antérieurs, et considère qu'il n'est plus pour le Mélode qu'un trait de la *kénose* du Christ[881]. Cet abaissement du Christ au rang de serviteur est particulièrement souligné par le choix du poète de prendre les anges comme spectateurs de la scène, et de décrire leur étonnement et leur émerveillement devant l'honneur immense qu'il témoigne ainsi à l'humanité (str.6-8). Par contraste, Judas, qui ne fait montre d'aucune considération ni reconnaissance envers la déférence et l'amour du Christ à son égard se trouve d'emblée implicitement placé dans le camp des puissances adverses de Satan. Quoi qu'il en soit, le thème des pieds apparaît bien en lien direct avec l'Incarnation et la *kénose* du Christ.

Au sein de l'hymne, le récit proprement dit du lavement des pieds prend place aux strophes 6 à 14, au coeur d'une structure thématique circulaire mettant en relief l'échange verbal entre Jésus et Pierre, que Romanos présente ici comme l'antithèse de Judas (str.6; str.12,l.1-3). Cet épisode prend en Orient, et particulièrement dans la tradition syriaque[882], une signification baptismale à tonalité médicale[883] : en lavant les pieds de ses disciples, le Christ les baptise et

---

(*Ps*.18,5; *Rm*.10,18). Et, si je ne vous parais pas trop insister, les pieds parfumés du Seigneur, ce sont les apôtres qui, comme l'annonçait la bonne odeur de l'onction, ont reçu le Saint-Esprit. Les apôtres qui ont parcouru la terre et prêché l'Evangile sont représentés par les pieds du Seigneur, au sujet desquels l'Esprit exprime encore par le Psalmiste cet oracle : "Adorons le lieu où ses pieds se sont posés" (*Ps*.131,7), c'est-à-dire là où sont parvenus ses pieds, les apôtres, par qui il a été prêché jusqu'aux extrémités de la terre" (*Δύναται δὲ τοῦτο σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τῆς κυριακῆς καὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ. μύρῳ γὰρ εὐώδει ἀλειφόμενοι οἱ πόδες θεικὴν αἰνίττονται διδασκαλίαν ἐμὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς μετ' εὐκλεΐας ὁδεύουσαν : ἐξῆλθεν γὰρ ὁ φθόγγος αὐτῶν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς. Καὶ εἰ μὴ φορτικὸς εἶναι δοκῶ, οἱ πόδες οἱ τοῦ κυρίου οἱ μεμυρισμένοι ἀπόστολοί εἰσιν προφητείᾳ τῆς εὐωδίας τοῦ χρίσματος ἁγίου μεταλαβόντες πνεύματος. Οἱ γοῦν περινοστήσαντες τὴν οἰκουμένην ἀπόστολοι καὶ τὸ εὐαγγέλιον κηρύξαντες πόδες ἀλληγοροῦνται κυρίου, περὶ ὧν καὶ δια τοῦ ψαλμῳδοῦ προθεσπίζει τὸ πνεῦμα. Προσκυνήσωμεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν, οὗ ἔφθασαν οἱ πόδες αὐτοῦ οἱ ἀπόστολοι, δι' ὧν κηρυσσόμενος ἐπὶ τὰ πέρατα ἦκεν τῆς γῆς*; *Pédagogue II*, ch.VIII, §61,3 - §62,1; Mondésert, *Sources Chrétiennes 108*, Paris, Cerf, 1965, p.124-127). La pécheresse anticipe ainsi en quelque sorte le geste symbolique du Christ lavant les pieds de ses disciples, du moins au sens de Proclus de Constantinople : "In the form of a servant he washed the disciples' feet, urging them on towards the course" (Proclus de Constantinople, *Homélie 10 sur le Jeudi Saint*, §1; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.154).

[881] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* IV, p.58

[882] Cf. par ex., Aphraate, *Démonstration 12*, §10; Pierre (M.-J.), *Sources Chrétiennes*, n°359, Cerf, 1989, p.582, et note 9, p.583; Ephrem, *Commentaire du Diatessaron*, ch.5,15; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.114.

[883] L'étude de référence sur ce thème est le travail de Beatrice (Béatrice (P.F.), *La Lavanda di Piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983), qui souligne combien l'interprétation du lavement des

leur donne ainsi l'autorité nécessaire pour eux-mêmes baptiser; en outre, certaines interprétations suggèrent que le Christ lave symboliquement le venin du Serpent de la Genèse, qui menace toujours de mordre l'humanité au talon. Il leur donne ainsi symboliquement la puissance de résister au Mal, de piétiner le Serpent maudit, et de marcher sur les chemins où il les appelle.

---

pieds en un sens baptismal appartient à la tradition quartodécimane de type johannique (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.33-58) dont héritent en grande partie les auteurs syriaques (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.59-79); Ephrem et Cyrillonas, surtout, présentent une signification baptismale et médicinale du lavement des pieds (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.65-70). L'influence de cette interprétation se manifeste par les réactions polémiques de Théodore de Mopsueste et de Jean Chrysostome qui la refusent (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.74-77; p.190-191), attachés à l'interprétation initiée par Clément d'Alexandrie et amplement diffusée dans l'exégèse grecque (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.69-70; p.177-195), tant alexandrine qu'antiochienne, selon laquelle le Christ lave les pieds de ses apôtres pour les préparer à la mission. Bien que Romanos le Mélode ne soit que très brièvement évoqué, et que Beatrice se range à l'opinion de Grosdidier de Matons pour ne voir en son interprétation du lavement des pieds qu'un trait de la *kénose* du Christ (Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.193), on peut surtout remarquer que Romanos s'inscrit encore ici clairement dans la tradition syriaque et se distancie de la tradition grecque, puisque, comme le remarque Beatrice, les sources grecques font très rarement le lien entre le lavement des pieds et la morsure au talon du Serpent de la Genèse (Gen.3, 15; Beatrice ne relève dans la tradition grecque que les exemples de Théophile d'Alexandrie et Sévérien de Gabala: Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.194), que l'on trouve chez des auteurs héritiers de tradition quartodécimane comme Cyrillonas et Ambroise, et aussi, on le voit, chez Romanos le Mélode ("Como si vede, la tematica della lavanda dei piedi riceve solo di rado nelle fonti omiletiche greche quel collegamento con il motivo del morso velenoso del serpente (o degli scorpioni) e della purificazione del suo veleno che è invece tanta parte della teologia battesimale della lavanda dei piedi di un Cirillona o di un Ambrogio. Potrebbe essere anche questo considerato come un segno ulteriore della distanza esistente fra la tradizione esegetica ed omiletica graeca e la tradizione battesimale della lavanda dei piedi di origine quartodecimana"; Cf. Beatrice (P.F.), *op.cit*., p.194).

Les scorpions évoqués ici, qui n'apparaissent pas chez Romanos, sont certainement une allusion aux paroles du Christ en *Luc* 10, 19 : "Voici, je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents et scorpions, et toute la puissance de l'ennemi, et rien ne pourra vous nuire".

A partir des témoignages artistiques, entre autres, Kantorowicz (Cf. Kantorowicz (E.H.), "The Baptism of the Apostles", *Dumbarton Oaks Papers*, vol.9, 1956, p.203-251) parvient à des observations semblables; elle montre que cet épisode connaît alors deux grands courants d'interprétation que l'on peut grossièrement distinguer entre Byzance et l'Orient, d'une part, Rome et l'Occident, d'autre part, différence notamment liée au fait que le passage n'apparaît que dans *l'Evangile selon Jean* (Jn13, 1-20), où il occupe la place que les évangélistes synoptiques attribuent à l'institution de la Cène, ce qui a très tôt conduit une partie des exégètes à lui donner un sens sacramentel, et, de manière logique, baptismal, puisqu'il y est question d'eau. Pour être discrète, l'interprétation de ce geste du Christ comme le véritable baptême des apôtres se révèle bien présente, et vient heureusement répondre à la question essentielle de leur propre autorité à baptiser s'ils n'ont eux-mêmes reçu le baptême. L'interprétation du lavement des pieds comme baptême des apôtres est presque unanimement acceptée et diffusée dans le christianisme syriaque (Cf. Kantorowicz, op.cit., p.217ss), mais elle est rejetée avec véhémence par Augustin, et à sa suite par l'Eglise romaine; pour Ambroise de Milan (Cf. Kantorowicz, op.cit., p.232ss), cependant, et alors qu'il apparaît qu'il aurait lui-même lavé les pieds de son catéchumène d'Hippone comme le fait aussi l'Empereur à Constantinople chaque Jeudi Saint pour douze miséreux de la capitale, Jésus aurait par ce geste lavé le venin du Serpent maudit de la Genèse, qui continue toujours de mordre l'humanité au talon (*Gen*.3, 15). C'est donc un acte de purification et de guérison, d'autant plus que son lieu liturgique est le jour où l'on consacre les huiles saintes en célébrant de manière particulière le *Christus Medicus*; l'étude artistique mène aussi à rapprocher l'attitude de Pierre au lavement des pieds avec des représentations de héros blessés recevant des traitements médicaux (Cf. Kantorowicz, op.cit., p.238ss), ce qui rappelle également que le pédiluve habituel des salles de banquet relevait aussi des usages médicaux.

Romanos développe tous ces traits dans son hymne[884].

Le thème médical, tout d'abord, même s'il apparaît peu ici, est bien évoqué à la strophe 13, qui illustre aussi magnifiquement l'anthropomorphisation des maladies et leur interprétation comme différents cas de possession démoniaque, assimilant l'acte de soigner et guérir à une lutte contre les puissances du mal et de la mort; de manière paradoxale, Judas, naguère médecin de l'humanité à la suite du Christ, se révèle par sa trahison comme lui-même malade et blessé par le péché (H.IV, h.33, str.13) :

> "En vain voyait-on naguère, devant le terrible Judas, reculer le diable : voici maintenant que c'est à lui de reculer devant celui qu'auparavant il faisait reculer; il est lui-même totalement diable. En vain était-il redoutable aux maux, car il s'est révélé envieux en toutes choses et audacieux contre le Créateur. En vain à sa parole fuyaient toutes les maladies, car déjà il avait en lui la maladie de l'athéisme et de la cupidité. C'est en lui-même qu'était la plaie. Grâce, grâce, grâce pour nous, toi qui supportes toutes les fautes, qui attends tous les repentirs!"
> *Μάτην πρώην ὑπεχώρησε τὸν δεινὸν Ἰούδαν ὁ διάβολος^. / ἰδοὺ γὰρ νῦν οὗτος ἐχώρησε / πρὸς τὸν πρὶν ὑποχωρήσαντα καὶ ἔστιν ὅλος διάβολος. / Μάτην ἦν φοβερὸς τοῖς πάθεσιν. / ὤφθη γὰρ φθονερὸς ἐν ἅπασι καὶ τολμηρὸς κατὰ τοῦ πλάσαντος. / μάτην αὐτοῦ λαλοῦντος ἔφευγον πᾶσαν νόσοι. εἶχε γὰρ ἤδη νόσον / τῆς ἀθείας καὶ φιλαργυρίας. ἐντὸς αὐτοῦ ἦν ἡ πληγή. / Ἵλεως, ἵλεως, ἵλεως γενοῦ ἡμῖν, / ὁ πάντων ἀνεχόμενος καὶ πάντας ἐκδεχόμενος.*

Ainsi que le remarque Frank, Judas est implicitement condamné par le poète dans la mesure où celui-ci lui refuse la parole : alors que les occasions de dialogue ne manquent pas dans l'hymne, Judas ne dit pas un mot[885]. C'est qu'en trahissant le Christ, en commettant une faute contre celui qui est le *Logos* incarné, Judas s'est condamné lui-même à être dénué de *logos*, privé de cet élément de parole et de raison qui est le propre de l'humanité. Comme d'autres

---

[884] Et ceci même si Romanos réserve une grande importance au refus initial de Pierre de se laisser laver par le Christ (str.6), contrairement à la tradition byzantine générale qui souligne davantage son acceptation ultérieure (Cf. Kantorowicz, op.cit.); faut-il y lire une concession à la position romaine, dans l'effort de seconder les rapprochements opérés par l'Empereur Justinien avec le Pape? C'est ce que suggère Eva Topping, qui considère que l'hymne 33 a certainement été composé dans les années 520, pour soutenir et illustrer le changement de politique de Justinien par rapport à son prédécesseur Anastase; l'importance de la figure de Pierre que l'on peut voir croître au fil des hymnes de Romanos, serait un reflet du développement du culte de Pierre initié et favorisé par Justinien pour restaurer les relations avec Rome, politique qu'il initie par la construction à Constantinople d'une basilique en son honneur en 519 (Cf. Topping (E.C.), "The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2, 1975, p.1-15; et notamment p.8).

[885] Frank (G.), "Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, (*A People's History of Christianity*, vol.3), Minneapolis, Fortress Press, 2006; ch.3, p.69. Judith Kecskeméti montre que le silence de Judas est habituel dans les homélies dramatiques des IVème-VIIème siècle (cf. Kecskeméti (J.), "Doctrine et Drame dans la Prédication Grecque", *Euphrosyne (Revision dè Filologia Clasicà), Nova Serie*, 21, 1993, p.49); selon son opinion, ce fait révèle combien les discours fictifs, que les homélistes prêtent alors volontiers aux personnages évangéliques pour donner davantage d'autorité à leurs propres thèses sur l'intéreprétation du texte biblique, ont pour unique perspective de caractériser les personnages comme opposants du Christ, ce Dieu-homme qu'ils ne comprennnent pas. Judas étant déjà le Mal incarné dans les Evangiles, nul n'est besoin de le caractériser davantage.

adversaires du *Logos* incarné[886], Judas est donc ravalé au rang animal et à la sauvagerie, puisque sa révolte l'exclut du troupeau des agneaux obéissant au Christ.

Développant le mot du Christ en *Jn* 13, 18, qui reprend lui-même une expression psalmique[887], Romanos le Mélode présente ainsi constamment Judas sous les traits d'une bête rétive, un animal qui rue et refuse de suivre le chemin qu'on lui trace, par opposition implicite aux agneaux du Christ; le rapprochement avec *Esaïe* 1,3, qui assimile Judas à l'âne du peuple d'Israël ne reconnaissant pas la crèche de ses maîtres, est évident à la strophe 4, l.1-7:

> "Qui avait vu des pieds qu'on est en train de laver, et qui déjà s'empressent de ruer? Qui avait entendu parler d'une bête que l'on flatte de la main, et qui n'a rien de plus pressé que de jeter bas son cavalier? Le Seigneur le lavait, le nourrissait[888]; le perfide détalait, grumelait comme un sanglier féroce. Alors que sa crèche est remplie, la bête hargneuse s'enfuit de chez son maître, et si elle tend l'échine, c'est en réalité pour que Satan la monte"
> *Τίς εἶδε πόδας νιπτόμενον καὶ λακτίζειν ἤδη ἐπειγόμενον; / Τίς ἤκουσε κτῆνος θαλπόμενον / καὶ βαλεῖν κατεπειγόμενον τὸν αὐτῷ ἐπικαθήμενον; / Ἔλουεν, ἔτρεφεν ὁ Κύριος. / ἔτρεχεν, ἔβρυχεν ὁ δόλιος ὡς μονιὸς ἀνημερώτατος. / πεληρωμένης φάτνης, ὁ ἀπηνὴς ἐξαίφνης φεύγει τὸν κεκτημένον / καὶ ὑποτίθησι τὸν νῶτον ὄντως ἵν' ἐπιβῇ ὁ Σατανᾶς.*

La même idée revient à la strophe 12, l.4-7, associée au motif de l'opposition entre les agneaux du Christ et les fauves du monde, issu de l'imagerie de *Jean* 10, 1-16 et de *Mt*.10,16[889]:

> "Tout en mangeant ce qu'il mangea, tout en buvant ce qu'il ne buvait pas avec foi[890], il levait le talon, comme dit l'Ecriture, et sortant de la bergerie il courut rejoindre les

---

[886] par ex. Pilate (H.IV, h.36, str.8, l.2-3); cf. aussi, annexe 3 sur les usages des termes dérivés de *Logos* chez Romanos..

[887] Cf. *Ps* 40, 10b : *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.*

[888] Notons la chronologie des événements qu'adopte Romanos par rapport au flou de l'évangéliste Jean, et qui n'est pas indifférente : il considère que le lavement des pieds a lieu avant la participation au repas, ce que Kantowicz souligne comme un trait allant clairement dans le sens d'une interprétation baptismale du geste, de même que le baptême est dans l'Eglise la condition première pour participer à la Cène (Cf. Kantowicz, op.cit., p.219ss). L'ordre est cependant inversé en str.8, l.6, si bien que pour être significatif, ce détail n'est pas entièrement déterminant de l'interprétation que Romanos prête à l'épisode.

[889] Cf. aussi, str.21, l.4-5

[890] Cette précision de Romanos prend certainement position dans le débat sur la question si Judas a pu véritablement avoir part à la première Cène avant de trahir Jésus: que le traître ait pu recevoir la communion comme les autres disciples devait alors choquer nombre de ministres du culte, puisqu'elle est le sacrement de réconciliation par excellence, après la confession du péché. Comment le plus grand pécheur pouvait-il y avoir part? Le poète semble dire que s'il a reçu les éléments eucharistiques comme les autres disciples, son manque de foi les a dénués de toute signification et puissance spirituelle pour lui. Autrement dit, lors de la première Cène, Judas n'a reçu que du pain et du vin, aucun aliment spirituel véritable, aucune véritable communion à l'inverse des disciples. C'est aussi l'objet de la note de Grosdidier de Matons sur l'expression *γυμνὸν τῆς εὐλογίας σου* str.3, l.3 (Cf. note 1, p.73) : celle-ci se rapporte bien à Judas lui-même, ainsi que l'indique clairement la flexion, et non à l'élément eucharistique (*μυστικῇ βρώσει*, l.2), qui est ici au datif féminin; ainsi, ce trait affirme que le Christ a donné à tous les disciples le même aliment à la puissance mystique, mais que Judas, parce qu'il était déjà séparé du Christ dans son intention traîtresse, et donc n'avait pas la foi, n'a pas pu recevoir la communion véritable au Christ par cet aliment. Romanos s'inscrit ainsi tout à fait dans la perspective d'Ephrem de Nisibe :

fauves en abandonnant les agneaux, et délaissa un sein délicieux pour aller vers une mamelle amère"
ἅμα γὰρ τῷ φαγεῖν ὃ ἔφαγεν / καὶ πιεῖν ὃ πιστῶς οὐκ ἔπιεν, ἐπῆρε τὴν πτέρναν, ὡς γέγραπται, / καὶ ἐξελθὼν τῆς μάνδρας ὥρμησε πρὸς τοὺς θῆρας, καταλιπὼν τοὺς ἄρνας / καὶ τὸν γλυκύτατον μασθὸν ἐάσας ἦλθεν ἐπὶ θηλὴν πικράν.

On retrouve également ici l'opposition entre le doux et l'amer en lien avec l'Eucharistie, cependant que l'image de la mamelle fait allusion aux conceptions de Clément d'Alexandrie: comme une mère donnant le sein[891] nourrit son enfant de sa propre chair liquéfiée en sang lui-même transformé en lait, de même le Christ est comme une mère pour les fidèles qu'il nourrit de son propre corps par l'Eucharistie[892].

Cette idée de ruer, de "lever le talon", que le Christ reprend en *Jn* 13, 18 comme expression de révolte et de refus de suivre le chemin proposé, appelle certainement aussi par association d'idées l'image du talon de l'humanité toujours menacé par le Serpent du péché originel; c'est ainsi que Romanos fait dire au père du fils prodigue, image du Père céleste accueillant l'humanité repentante (H.III, h.28, str.7)[893] :

"Et ses pieds, je ne les laisserai pas non plus sans protection; je ne veux pas non plus qu'ils soient dépouillés de ma sollicitude. Chaussez donc vite celui qu'on a dénudé, pour que le serpent malin et rusé ne trouve pas à nouveau nu le talon de mon enfant , et que le scélérat, par méchanceté, ne tende pas ses pièges au doux. Je donne à mon fils le pouvoir de fouler aux pieds le dragon de sa puissance, de marcher avec confiance sur l'aspic et sur le basilic, et de se promener dans le paradis que j'ai planté, moi le Seigneur et maître des siècles".
Κ*αὶ οὐδὲ πόδας τοὺς αὐτοῦ ἀνασφαλίστους ἐάσω. / οὐ θέλω οὐδὲ τούτους γεγυμνῶσθαι τῆς προνοίας. / ὑποδήσατε οὖν συντόμως τὸν γυμνωθέντα, / μὴ πάλιν εὕρῃ ὁ πανοῦργος ὄφις καὶ δόλιος / πτέρναν τοῦ παιδός μου γεγυμνωμένην / καὶ ἐπιβουλεύσῃ διὰ τῆς κακίας αὐτοῦ / τῷ πράῳ ὁ παμπόνηρος. / Δύναμιν δίδωμι τῷ υἱῷ μου, / ἵν'ὡς ἀδύνατον πατῇ τὸν δράκοντα / ἵνα ἐμιβαίνῃ μετὰ παρρησίας / ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον, / καὶ ἐπὶ τὸν παράδεισον / πορεύεται ὃν ἐφύτευσα, / ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος.*

"Au coeur de cet azyme Moïse avait caché le Mystère du Fils, Médecine de vie : le Christ, lui, le délave, Il le dévitalise pour le tendre à Judas comme un poison mortel. / Conclusion : c'est poison, poison de l'Iscariote que dans l'azyme aura quiconque en mangera!"(Ephrem, *Hymne 18 sur les Azymes*, str.15-17; Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.158-159) ; ou encore : "Il [Christ] a trempé, donné, le pain au mort caché, mais un pain expurgé de sa vertu vitale. / Vie du monde, il bénit ce manger : le voilà Médicament de Vie devant ceux qui le mangent."(Ephrem, *Hymne 14 sur les Azymes*, str.15-16; Cassingena-Trévedy (F.), op.cit., p.122). Dans son *Commentaire du Diatessaron* (ch.19, §8; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.332-333), Ephrem insiste aussi sur le fait que Judas n'a pas véritablement reçu la communion à la première Cène, mais s'est séparé du Christ.

[891] Sur la question de l'évolution de cette imagerie, dans lquelle s'inscrit Romanos, Cf. Corrington (G.P.), "The Milk of Salvation : Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity", *The Harvard Theological Review*, 82/4, 1989, p.393-420.

[892] Cf. Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 6, 34-52; Marrou-Harl, *Sources Chrétiennes* N°70, p.172-204.

[893] Cf. aussi, Barkhuizen (J. H.), "The Parable of the Prodigal Son as a Eucharistic Metaphor in Romanos Melodos' "Kontakion" 49 (Oxf.)" *Acta classica*, n°39, 1996, p.44-45.

Dans l'hymne 33, c'est peut-être aussi cette idée du talon souillé par le venin du Serpent qui amène Gabriel à décrire spécifiquement le Christ comme "celui qui est sorti d'un sein vierge", par rapport d'opposition au pied de Pierre qui porte la souillure du péché originel, celui-ci étant généralement compris comme se transmettant par l'acte sexuel (str.7, l.6) :

"Pierre tend le pied, et celui qui est sorti d'un sein vierge le reçoit et le lave"

τείνει τὸν πόδα Πέτρος *καὶ ὁ ἐκ παρθένου μήτρας δέχεται καὶ ἀποπλύνει.*

Ainsi, fidèle à la compréhension générale à Byzance[894] et dans l'Eglise syriaque, c'est bien à une interprétation baptismale du lavement des pieds, à une purification de la souillure du péché comme à une guérison du venin de la morsure du Serpent[895], que le poète-théologien invite son auditeur, en présentant symboliquement cet épidode comme un véritable acte de pardon des péchés et de nouvelle création (H.IV, h.33, str.8, l.1-7) :

> "La mer lave l'argile[896], l'abîme baigne la boue et n'en détruit pas la consistance, mais renforce sa fermeté et purifie sa volonté. Voyez en celui qui nous a faits, considérez chez celui qui nous a créés son attitude envers les créatures. Ils sont à table et lui debout, ils se laissent nourrir et lui les sert, ils se laissent laver et lui les essuie. Et des pieds faits de terre ne fondent pas entre les mains de feu!"
> Νίπτει *τὴν πλίνθον ἡ θάλασσα, ἀποπλύνει τὴν πηλὸν ἡ ἄβυσσος / καὶ οὐκ ἀναιρεῖ τούτου τὴν σύστασιν / ἀλλὰ σφίγγει τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀποσμήχει τὴν προαίρεσιν. /* Βλέπετε *πόση τοῦ ποιήσαντος, / ἴδετε ποταπὴ τοῦ πλάσαντος διάθεσις περὶ τὰ πλάσματα. / κέκλινται καὶ εἱστήκει, τρέφονται καὶ παρέχει, νίπτονται καὶ ἀποσμήχει, / καὶ οὐ χωνεύονται γηίνων πόδες ἐν ταῖς παλάμαις τοῦ πυρός.*

Deux lignes se croisent ici pour souligner à la fois la différence ontologique entre le Christ de nature divine et les apôtres de nature humaine pécheresse, et son immense amour qui l'amène

---

[894] Cf. par ex., Proclus de Constantinople, *Homélie 37 sur l'Ascension* : "You washed our feet in the rite of baptism, and he [the Serpent] no longer approaches us, fearing the hand of the Lord shining forth on the feet of his servants"; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.201.

[895] Cette idée apparaît avec évidence en H.III, h.26, str.5, l.5-7, où, confondant Marie de Béthanie, soeur de Lazare, avec Marie-Madeleine et la pécheresse oignant de parfum les pieds de Jésus, le poète construit par un raccourci un de ces paradoxes qu'il affectionne tant, pour évoquer comment Marie a lavé les pieds de Celui qui, en lavant Lui-même les pieds de ses disciples, purifie l'homme tout entier de la souillure du péché : "Marie était, à ce que dit l'Ecriture, celle qu'il avait sauvée de sept démons, et aussi celle-là qui oignit de parfum le dispensateur des aromates, et de ses cheveux essuya les pieds qui nettoient l'homme tout entier de la souillure du Malin" (M*αρία ἦν, ὡς φησὶν ἡ γραφή, ἣν ἔσωσεν ἐκ δαιμόνων ἑπτά, / ἥτις καὶ ἤλειψε τῷ πύρῳ τὸν δοτῆρα τῶν ἀρωμάτων, / καὶ ἐξέμαξε θριξὶ πόδας τοὺς καθάραντας ὅλον τὸν ἄνθρωπον / ἀπὸ τῆς τοῦ δολίου κηλῖδος*).

[896] Tanios Bou Mansour souligne le caractère proprement baptismal de cette image du renouvellement de l'argile par l'eau chez Ephrem (op.cit., p.374), ce qui plaide encore en faveur d'une interprétation baptismale du lavement des pieds chez Romanos le Mélode, d'autant plus que le même contraste entre la boue et la mer/l'abîme est présent dans la réflexion de Jean-Baptiste lorsqu'il s'apprête à baptiser le Christ en H.II, h.16, str.16, l.5-6, établissant comme une parenté entre les deux épisodes : "Comment aurais-je la force de baptiser l'abîme, moi qui suis fait de boue, si je n'avais d'abord reçu et pris de là-haut la puissance?" (*πῶς εὐτόνουν βαπτίσαι τὴν ἄβυσσον, πήλινος ὑπάρχων, / εἰ μὴ πρῶτον ἐδεξάμην καὶ ἔλαβον δύναμιν ἐξ ὕψους*;)
Cet écho entre l'hymne 33 et l'hymne 16 trace ainsi une parenté entre les deux épisodes, invitant à poser un rapport de signification de l'un à l'autre dans l'esprit du Mélode.

à volontairement franchir la distance immense qui les sépare pour venir restaurer leur nature déchue et la renforcer contre le péché. En effet, l'image de la mer, en équivalence parallèle avec l'abîme, indique la profondeur de l'amour du Christ, aussi insondable que l'abîme marin, en écho à la promesse de *Michée* 7, 19[897].

La terre dont a été formé Adam (l.7), assimilée ici à l'argile et à la boue (l.1), souligne la dimension humble et pécheresse de l'humanité représentée par les apôtres, en opposition à la nature divine du Christ habituellement caractérisée par le feu, mais ici en même temps comparée à un élément aquatique (image de la mer) : c'est que le Christ est saisi dans un acte de purification, qui peut se faire selon les deux éléments du feu et de l'eau, le feu indiquant la purification destructrice par la colère divine lors du Jugement Dernier, tandis que l'eau, représentée ici par la mer, suggère la purification miséricordieuse et créatrice du baptême, une purification qui restaure l'humanité. Certes, dans la tradition chrétienne antique, héritière en ce domaine autant des conceptions bibliques que de la littérature gréco-romaine[898], l'image de la mer charrie davantage des images négatives : avec ses tempêtes et ses naufrages, elle symbolise habituellement les aléas de la vie, ballottée entre les risques et les tentations du monde. Chez Ephrem de Nisibe[899], cependant, la mer apparaît aussi comme image du caractère incompréhensible de la nature divine : la nature du Christ est pour l'homme aussi insondable que la mer est vaste et profonde, et il ne peut s'aventurer à chercher à la connaître qu'en se fiant à l'Ecriture, qui sera pour lui comme les voiles d'un bateau cherchant à traverser la mer[900]. C'est manifestement cet aspect, et non la perspective générale de la tradition grecque, que Romanos a retenu ici, puisque la mer est associée à la personne du Christ mise

---

[897] "Il reviendra et aura encore compassion de nous; il engloutira nos fautes, et elles seront jetées au fond de la mer, toutes nos fautes"; *αὐτὸς, ἐπιστρέψει καὶ οἰκτιρμήσει ἡμᾶς, καταδύσει τὰς ἀδικίας ἡμῶν καὶ ἀπορριφήσονται εἰς τὰ βάθη τῆς θαλασσης, πάσας τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*. Chez Romanos, c'est peut-être aussi l'image de l'éternel flux et reflux de la mer balayant le sable, qui lui évoque la compassion de Dieu ne se lassant jamais de toujours à nouveau effacer les péchés des hommes, aussi nombreux soient-ils comme les grains de sable d'une plage (H.III, h.31, pro.6); il n'est donc jamais trop tard, tant que l'on est vivant, pour demander miséricorde.Ailleurs, c'est peut-être parce que les larmes humaines sont aussi liquides et salées comme la mer, mais qu'elles appellent la vie par la compassion divine, contrairement à la mer symbole de mort dans l'imaginaire biblique traditionnel, que la mer est parfois aussi placée en contraste avec les larmes; ainsi, Romanos oppose les larmes de la pécheresse, qui mouillent les pieds du Christ, à la mer sur laquelle il a marché sans se mouiller (H.IV, h.36, str.12, l.4-5), ou, de manière beaucoup plus implicite, les larmes de Pierre à la mer sur laquelle il a aussi essayé de marcher (H.IV, h.34, pro.2 et 3).

[898] Cf. la remarquable fresque littéraire, biblique et patristique, que Hugo Rahner trace sur ce thème: "Das Meer der Welt", dans Rahner (H.), *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, "Antenna Crucis", Article II, p.272-303; de manière générale et constante dans ces différents contextes litéraires, la mer apparaît comme le symbole d'un monde instable, changeant, amer, hostile, infertile, dénué de toute sécurité, lieu des forces démoniques englouties par Dieu selon la Bible, etc.

[899] A noter d'ailleurs qu'Hugo Rahner n'évoque guère Ephrem dans son panorama symbolique, et oublie la tradition syriaque.

[900] Cf. Ephrem de Nisibe, 69ème *Hymne sur la Foi*, str.7-9; Ephrem de Nisibe, *Hymnen de Fide*, Beck (E.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.155, *Scriptores Syri*, tome 74, Louvain, 1955, p.185.

en contraste avec l'argile humaine des disciples, en référence certainement à l'image du potier du livre de Jérémie (*Jer.*18, 1-12). Abîme insondable de la nature divine en égalité avec le Père Créateur, le Christ lave ses disciples comme la mer et les recrée comme le potier refait son vase. L'image de la mer apparaît donc ici par association d'idées entre deux éléments : d'une part, l'idée du gouffre ontologique qui sépare le Christ des disciples, mais que le Christ vient encore une fois franchir par amour pour l'humanité, dans un acte présenté comme *kénose* suprême, et, d'autre part, l'eau utilisée pour le lavement des pieds, eau dont la puissance signifiante est équivalente à celle du baptême dans la pensée de Romanos[901].
Il est par ailleurs constamment fait référence dans cet hymne au Christ co-acteur de la Création avec le Père : d'une part, en effet, la trahison de Judas est figurée comme une catastrophe cosmique, dans la mesure où il livre le Christ qui maintient toute la Création et l'équilibre de ses divers éléments (str.1, l.4-7; str.14, l.6-7), et, d'autre part, Pierre souligne sans cesse son humilité en évoquant sans cesse sa propre création de la terre par ces mêmes mains du Christ qui veulent lui laver les pieds (str.9, l.7; str.10, l.6-7). Il semble bien ainsi que Romanos suggère d'interpréter ce geste selon une signification de caractère baptismal, comme un acte de purification qui restaure l'intégrité humaine. En les purifiant du venin du Serpent, le Christ rend à ses disciples la force de marcher dans le chemin de ses commandements, tout comme le Père de la parabole ordonne que l'on donne à son fils perdu et retrouvé de nouvelles chaussures qui le protègent et le rendent fort contre le Serpent[902].

Le thème du chemin se fait cependant particulièrement discret chez Romanos, beaucoup plus qu'il ne l'est chez Jacques de Saroug[903] ou chez Ephrem; chez ces auteurs syriaques, dont la langue ne connaît pas l'abstrait contrairement au Grec, le chemin est souvent l'image employée pour décrire l'ensemble du développement de l'économie du Salut, depuis la Création et les prophètes jusqu'à la Croix et la Résurrection : l'histoire du Salut est présentée comme un chemin dont les événements sont les étapes successives. Peut-être parce que

[901] Outre la présence commune de l'eau dans la mer et le baptême, une relation de proximité symbolique s'établit entre eux certainement par le biais des larmes sincères de la contrition, salées comme la mer, et souvent comprises comme un second baptême purifiant l'homme repentant de ses péchés. Cf. *infra*.
[902] Cf. *supra*, à propos de H.III, h.28, str.7.
[903] Cf. Rilliet (F.), "La métaphore du chemin dans la sotériologie de Jacques de Saroug", *Studia Patristica* 25, *Papers presented to the International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991,* Louvain,Peeters Press, 1993, p.324-331 : Rilliet montre combien l'évêque de Batna enrichit d'une foule de détails cette image traditionnelle depuis Ephrem dans le domaine chrétien syriaque, où le terme syriaque traduit par "voie", "route" ou "chemin" traduit la notion abstraite grecque d'économie; ainsi, pour Jacques, à la suite d'Ephrem, les symboles et les images apparaissent comme les traces du Fils dans l'Ecriture, ce sont les bornes miliaires qui balisent le chemin de son économie et nous aident à le reconnaître; en conclusion de son article (p.330-331), Rilliet met l'importance de cette image chez Jacques de Saroug en relation avec son activité de chorévêque-périodeute, une activité pastorale elle-même liée à une certaine itinérance.

Romanos peut user des possibilités d'expression différentes de la langue grecque et n'a pas expressément besoin d'une image concrète pour évoquer l'économie salvifique, le thème du chemin apparaît peu en ce sens dans sa poésie; en revanche, notre étude a pu montrer que la seconde dimension de sens donnée au chemin dans la littérature syriaque, c'est-à-dire en tant que symbole de l'obéissance à la Loi comme chemin que tracent les commandements divins comme autant de bornes miliaires[904], se révèle bien présente au moins dans l'arrière-plan de la pensée de notre auteur, ce qui s'accorde aussi avec sa prédilection pour l'exhortation morale et pénitentielle.

Elle apparaît de manière explicite dans la dernière strophe exhortatoire de l'hymne 33 (H.IV, h.33, str.23) :

> "Saint, saint, saint, toi qui es le Dieu de l'univers, le trois fois saint, garde tes serviteurs de la chute et relève ta créature afin qu'elle évite un semblable danger. En nous instruisant par cette histoire, frères, et en considérant la chute du vendeur, affermissons nos propres pieds, assurons nos pas sur les degrés des commandements du Créateur, et évitons le chemin de l'Enfer en criant au Rédempteur : Grâce, grâce, grâce pour nous, toi qui supportes toutes les fautes, qui attends tous les repentirs!"
> *Ἅγιε, ἅγιε, ἅγιε, ὁ Θεὸς τῶν πάντων, ὁ τρισάγιος, / τοὺς δούλους σου ῥῦσαι τοῦ πτώματος / καὶ τὸ πλάσμα σου ἀνάστησον τοῦ φυγεῖν τοιοῦτον κίνδυνον. / Ταῦτα οὖν, ἀδελφοί, γινώσκοντες / καὶ τὴν τοῦ πράτου πτῶσιν βλέποντες, τοὺς ἑαυτῶν πόδας στηρίξωμεν. / στήσωμεν οὖν τὰς βάσεις ἐπὶ τὰς ἀναβάσεις τῶν ἐντολῶν τοῦ κτίστου / καὶ τὴν τοῦ Ἅιδου φύγωμεν πορείαν βοῶντες πρὸς τὸν λυτρωτήν: / Ἵλεως, ἵλεως, ἵλεως γενοῦ ἡμῖν, / ὁ πάντων ἀνεχόμενος καὶ πάντας ἐκδεχόμενος.*

On aura remarqué le jeu entre *τὰς βάσεις* et *τὰς ἀναβάσεις* (l.6), qui suggère l'image des commandements comme un chemin en pente ascendante vers le Paradis, une échelle qu'il faut gravir degré par degré d'un pas ferme pour ne pas chuter en Enfer; une telle représentation s'apparente à la symbolique développée par le *Livre des Degrés* ou Jean Climaque[905], et à certaines représentations iconographiques.

On trouve encore la même idée de la Loi comme une route vers le Paradis dans cette prière de l'hymne 31 (H.III, h.31, str.2, l.6-10), où l'on remarquera l'insistance sur les termes de la famille de *ὁδός* :

> "Roi des rois, ami des hommes, donne à tous la connaissance, guide-nous dans la voie de tes commandements pour que nous connaissions la route du royaume, car c'est elle que nous aspirons à suivre pour avoir aussi la couronne incorruptible".

---

[904] L'image du chemin est notamment développée par Ephrem (Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit*., p.85-88), qui considère tour à tour le Christ, l'Ecriture et la foi comme chemin de Salut, chacun prolongeant le chemin annoncé et commencé antérieurement : le Christ réalise le chemin que tracent les prophéties des Ecritures comme autant de bornes miliaires, tandis que par la foi, l'Eglise se situe elle-même dans les pas du Christ. Mais les commandements anciens et nouveaux de l'Ecriture permettent aussi au croyant d'aujourd'hui de relire le chemin de sa vie à leurs lumières et de choisir le bon chemin.

[905] John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Luibheid (C.), Russell (N.), *The Classic of Western Spirituality*, Paulist Press, New York, 1982

> Βασιλεῦ βασιλευόντων, φιλάνθρωπε, δὸς πᾶσι τὴν γνῶσιν. / ὁδήγησον ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐντολάς σου, / ἵνα γνῶμεν τὴν ὁδὸν τῆς βασιλείας. / ταύτην γὰρ ἡμεῖς ὁδεῦσαι ἐπιποθοῦμεν, / ἵνα καὶ σχῶμεν τὸν ἄφθαρτον στέφανον.

La relation entre l'observance de la Loi et la morsure du serpent de la Genèse, dont l'allusion apparaît au centre de l'interprétation du Lavement des Pieds, comme nous l'avons vu, est précisément mise en relief par le *Targum de la Genèse*, dont l'influence sur notre auteur est d'autant plus probable qu'elle est relayée par le commentaire de Procope de Gaza (PG 87, I, 205A). Ainsi sont les paroles de Dieu au serpent selon le *Targum* :

> "Je mettrai une inimitié entre toi et la femme et la descendance de ses fils; lorsque les fils de la femme garderont les préceptes de la Loi, ils te viseront et te frapperont à la tête, mais quand ils délaisseront les préceptes de la Loi, tu les viseras et les mordras au talon. Mais pour eux, il y aura un remède, tandis que pour toi, il n'y aura pas de remède, car eux sont destinés à faire la paix à la fin, aux jours du Roi-Messie"[906].

On trouve ici étroitement imbriquée les idées que nous avons vu développées dans la poésie de Romanos en lien avec l'image du chemin : l'observance des commandements de la Loi comme lutte contre le mal et la morsure du serpent au talon de l'homme; c'est en tout cela que Judas a failli : en trahissant le Christ, auteur et maître de la Loi à l'égal du Créateur, Judas a reculé devant le mal et la morsure du serpent l'a atteint de son venin au point de le faire devenir lui-même serpent, complice des adversaires du Christ.

Mais si l'image du chemin caractérise ainsi davantage chez Romanos l'observance des commandements de la Loi[907], lorsqu'il s'agit de suivre le chemin du Christ, ce n'est pas l'idée d'une certaine obéissance qui est évoquée, mais bien davantage l'attitude du suppliant qui poursuit un bienfaiteur avec insistance, comme l'humanité en Adam implore l'intercession de la Vierge auprès du Christ en s'attachant à ses pas (H.II, h.11, str.8, l.2), ou, de manière plus hostile, à l'activité du chasseur qui suit les traces de sa proie, comme Hérode suit les traces du Christ à la manière d'un renard sur la piste d'un lion[908] (H.II, h.15, str.8, l.1). Les deux

---

[906] *Targum de la Genèse*, Add.27031, cité dans Alexandre (M.), *Le commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne, 1988, p.315

[907] Ou, plus rarement, la fidélité à la révélation chrétienne et à la foi orthodoxe, comme dans ces lignes de l'hymne 17 (H.II, h.17, str.10, l.3-10) :

"Nous avons dans la foi tout ce que nous demandons : dans quelles nues allons-nous nous perdre? La route est toute droite; pour que nul ne nous égare, Marie nous a montré le chemin: elle appelait le Seigneur son fils, son fils né réellement d'elle, comme on nous l'a maintenant enseigné, incarné par elle et le Saint-Esprit, lui qui est apparu et a tout illuminé."

Ἔχομεν ἐν τῇ πίστει πᾶν ὃ ἐπιζητοῦμεν. / ποῦ μετεωριζόμεθα; / Εὐθεῖα ἡ ὁδός. μήτις ἡμᾶς πλανήσῃ, / ὑπέδειξεν ἡμῖν ἡ Μαρία τὴν τρίβον. / υἱὸν γὰρ ἐκάλει τὸν Κύριον, / υἱὸν αὐτῆς καὶ ὄντως ἐξ αὐτῆς, ὡς ἐδιδάχθημεν νῦν, / σαρκωθέντα ἐκ ταύτης καὶ ἐκ Πνεύματος ἁγίου, / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

Intéressante aussi par rapport au thème du chemin est l'interprétation toute personnelle que Romanos propose du fait que seul le Christ n'a pas eu les jambes brisées sur la Croix; contrairement à la référence significative que

directions de sens sont habilement associées au début de *l'hymne 21 sur la pécheresse*[909], que nous avons ailleurs[910] pu aussi rapprocher du commentaire de Nil d'Ancyre sur le *Cantique des Cantiques*; il est très probable que le poète rassemble toutes ces allusions, pour assimiler ici la pécheresse à une chienne[911] en quête de nourriture et se guidant grâce à son odorat, tout en suivant en suppliante encore inconsciente les pas du Christ pour implorer sa grâce; comme Hérode donc, mais dans un but louable, elle est animal en chasse du Christ, et comme Adam, elle est suppliante dont la contrition implore la grâce divine[912]. Mais aussi, contrairement à Judas qui la condamne dans le texte évangélique[913] et quitte les agneaux du Christ pour rejoindre les fauves lors de sa trahison[914], la pécheresse reconnaît son maître et quitte son statut de chienne pour gagner celui de brebis du Christ[915].

Le terme *τὰ ἴχνη*, "traces", qui apparaît dans ces occurrences se retrouve aussi dans *l'hymne 33 sur le lavement des pieds*[916], où il est simple variante du terme *οἱ πόδες*, "pieds"[917]. De même, le chant des trois enfants dans la fournaise célèbre le Créateur comme celui "qui ne laisse pas voir [ses] traces aux mortels" (*καὶ τὰ ἴχνη μὴ ἐκφαίνων βροτοῖς*, H.I, h.8, str.17, l.8), ce qui renforce par opposition la signification des pieds du Christ comme symbole de son

---

l'évangéliste Jean (*Jn 19,36*) fait au Psaume 34 (*LXX: Ps.33, 21*) pour assimiler le Christ à l'agneau pascal dont pas un os ne doit être brisé, le poète byzantin prend ce détail comme symbole de ce que seul le Christ a volontairement marché jusqu'à sa Croix, tandis que les deux larrons crucifiés avec lui subissent un châtiment abhorré (H.IV, h.37, str.23) :

"Sauveur de tous les hommes et surtout des croyants, que tu te sois laissé volontairement crucifier, délibérément mettre à mort, les impies le disent malgré eux : ayant brisé les jambes des larrons, ils n'ont pas brisé les tiennes, car ils devaient apprendre que tu n'es pas allé contre ton gré chez les morts, mais que de ton plein gré tu as rendu l'esprit, toi qui es présent partout et remplis tout."

Σωτὴρ ἁπάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστευόντων, / ὅτι βουλῇ ἐσταυρώθης καὶ γνώμῃ ἐνεκρώθης / λέγουσι μὴ θέλοντες οἱ ἄνομοι. / ληστῶν γὰρ τὰ σκέλη κατεάξαντες, / τά σὰ οὐ κατέαξαν, ἵνα μάθωσιν / ὅτι ἄκων οὐκ ἐγένου ἐν νεκροῖς, / ἑκὼν δὲ ἀφῆκες τὸ πνεῦμα, ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν.

[908] Remarquez l'ironie du rapport de force qu'établit la comparaison animale, qui suit tout à fait le symbolisme biblique courant. Nous reviendrons plus loin sur les différentes images animales.

[909] H.III, h.21, pro.2

[910] Cf. partie sur le "Symbolisme printanier"

[911] Cf. H.III, h.21, str.3, l.1-6

[912] On peut ainsi remarquer que la contrition de la pécheresse, évoquée d'emblée par le terme *κατανύξις* en pro.2, l.1 en proximité immédiate avec celui des traces du Christ, fait écho aux larmes et aux prières qu'Adam adresse à la Vierge pour lui inspirer compassion en H.II, h.11, str.8, une strophe dont la plupart des images orientent vers la symbolique baptismale, dimension bien présente aussi dans l'hymne 21 sur la pécheresse.

[913] Cf. *Jean* 12, 4-6 : ceci a lieu lors de l'onction à Béthanie effectuée par Marie, la soeur de Lazare; cependant, même si Romanos se réfère davantage au texte de Luc, qui rapporte une onction différente placée à un autre moment du ministère de Jésus, il est tout à fait possible qu'il conserve des échos du récit johannique, que la confusion soit volontaire ou non.

[914] Cf. H.IV, h.33, str.12, l.4-7

[915] Cf. H.III, h.21, str.3, l.3

[916] Outre une occurrence en H.III, h.30, str.15, l.6, pour décrire la disparition totale de ce qui est éphémère comme la richesse; le terme n'est pas ici développé de manière symbolique.

[917] Cf. H.IV, h.33, str.10, l.7; et aussi, h.34, str.4, l.6, dans une autre allusion au lavement des pieds, et h.36, str.12, l.4, dans une référence à l'épisode de la pécheresse.

Incarnation, tout en s'apparentant aux descriptions des divinités qu'ont pu faire des poètes païens comme Homère et Virgile[918] par exemple.

3. Guérir du péché

3.1. Les blessures du péché et la guérison spirituelle

Descendu par l'Incarnation auprès de l'humanité pour la soigner et la guérir des souffrances causées par son propre péché, le Christ développe auprès d'elle une activité qui est autant celle du médecin, prescrivant thérapies et remèdes, que celle du chirurgien qui incise et nettoie les plaies. L'hémorrhoïsse distingue déjà les trois modes opératoires étroitement associés à la disposition du Christ-médecin (H.III, h.23, str.2, l.3) : la main du chirurgien qui opère en chair vive, la parole du médecin qui ordonne et prescrit, et la volonté toute-puissante de celui qui est aussi de nature divine (*χειρὶ καὶ λόγῳ καὶ θελήματι*).

Pour des raisons de clarté de l'exposé, nous aborderons plus loin les médicaments du Christ, en lien avec le thème de la nourriture et du jeûne, ainsi que l'étude de la métaphore digestive; nous nous arrêterons ici aux passages où l'emprise du péché sur l'humanité, couramment représentée dans le personnage collectif du premier homme Adam, est décrite sous la forme d'une blessure reçue dans son combat perdu contre le Diable, un dommage corporel qui nécessite une intervention chirurgicale.

3.1.1. La mutilation de la Chute

Décrite aussi comme un dénuement de l'homme qui perd sa robe de gloire[919], la Chute est aussi présentée comme une mutilation corporelle, seconde métaphore pour indiquer que le péché dégrade en l'homme l'image de Dieu; on comprend dès lors que le poète revienne sur cette mutilation initiale lorsqu'il chante l'Epiphanie du Christ, c'est-à-dire la révélation au monde de Celui qui est le Second Adam et l'image parfaite du Père (H.II, h.17, str.2) :

> "Lorsque Adam se fut laissé mutiler de bon gré pour avoir goûté du fruit qui rend aveugle[920], il fut mis aussitôt nu contre son gré, car, en le trouvant aveugle, celui qui

[918] Cf. Dans l'*Enéide* de Virgile, par exemple, la déesse Vénus signale sa divinité à Enée notamment en cela que ses pieds ne touchent pas le sol, mais qu'elle flotte un peu au-dessus de la terre et n'a pas de contact immédiat avec elle.

[919] Cf. *infra*, notre partie sur le réseau symbolique du vêtement.

[920] On remarquera que la mutilation en question est ici considérée comme un aveuglement, en rapport avec le thème important de la lumière qui traverse tout l'hymne, puisque l'Epiphanie est l'événement de la révélation au grand jour de la divinité du Christ; une telle mutilation comporte cependant aussi une forte signification symbolique dans l'idéologie impériale, où elle est généralement infligée aux sacrilèges et aux usurpateurs comme alternative à la peine capitale : comme on punit quelqu'un qui a vu ce qu'il ne devait pas voir en lui ôtant

l'avait mutilé le dévêtit. Il était donc nu et mutilé, et à tâtons il cherchait à saisir celui qui l'avait dévêtu. L'autre, en le regardant, riait de voir comme il tendait les mains en tous sens et réclamait encore son vêtement après en avoir été dépouillé. Aussi, à cette vue, celui qui de sa nature est compatissant vint en lui disant : 'Je t'accueille nu et mutilé, viens à moi qui suis apparu et ai tout illuminé'".

Ὅτε ἐκὼν ἐπηρώθη Ἀδὰμ καρποῦ γευσάμενος τυφλοποιοῦ, εὐθέως ἄκων ἐγυμνώθη. / ὡς τυφλὸν γὰρ εὑρὼν ὁ πηρώσας ἀπέδυσεν. / ἦν οὖν γυμνὸς καὶ πῆρος, καὶ ψηλαφῶν ἐζήτει / κατασχεῖν τὸν ἐκδύσαντα. / ἐκεῖνος δὲ αὐτὸν θεωρῶν ἐπεγέλα / πῶς ἔτεινε παντὶ τὰς παλάμας, καὶ ᾔτει / τὸν χιτῶνα κἂν μετὰ τὴν γύμνωσιν. / Ὅθεν ἰδὼν ὁ φύσει συμπάθης, ἦλθε πρὸς τοῦτον βοῶν: / Γυμνωθέντα καὶ πῆρον δέχομαί σε. δεῦρο πρός με / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

C'est ainsi qu'à la fin de l'hymne, pour répondre à cette invitation du Christ lui-même et à l'image de l'hémorroïsse qui ne craint pas de lui révéler son mal secret, le pasteur-poète exhorte l'assemblée par son propre exemple personnel à confier ses plaies physiques et spirituelles aux soins du médecin divin (H.II, h.17, str.18) :

"J'ai chanté ton Epiphanie; donne-moi un signe manifeste, purifie-moi de mes fautes cachées, car mes blessures secrètes me minent. Mets, sans qu'on le voie, sur ma plaie latente l'appareil invisible. Je tombe à tes genoux, Sauveur, comme l'hémorroïsse, en saisissant, moi aussi, ta frange et en disant : 'Si seulement j'y touche, je serai sauvé'. Ne rends donc pas vaine ma foi, toi qui es le médecin des âmes; je dévoile ma souffrance, je te trouverai pour mon salut, toi qui es apparu et as tout illuminé".

Ὕμνησα τὴν ἐπιφάνειάν σου. σημεῖον ποίησόν μοι ἐμφανές, καθάρισόν με τῶν κρυφίων. / τὰ γὰρ ἄδηλά μου διαφθείρει με τραύματα. / πέμψον ἀθεωρήτῳ τῇ ἀφανεῖ πληγῇ μου / τὴν ἀόρατον ἔμπλαστρον. / Προσπίπτω σοι, σωτήρ, καθάπερ ἡ αἱμόρρους, / ἁπτόμενος κἀγὼ τοῦ κρασπέδου καὶ λέγων: / Ἐὰν μόνον κρατήσω, σωθήσομαι. / Μὴ ματαιώσῃς οὖν τὴν πίστιν μου, ὁ τῶν ψυχῶν ἰατρός. / ἐκκαλύπτω τὸ ἄλγος, εὕρω σε εἰς σωτηρίαν / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

L'évocation de l'hémorroïsse dans ce contexte indique que Romanos comprend aussi son écoulement de sang comme une blessure ouverte, la plaie du péché qui n'en finit pas de saigner et draine les forces vives de l'humanité, selon un courant d'interprétation fréquent chez les Pères[921]; c'est donc aussi parce qu'elle est blessure du péché, et non seulement parce que le sang la rend impure, que l'hémorroïsse regarde sa plaie comme particulièrement honteuse (H.III, h.23, str.5, l.2-5) :

"Comment me ferai-je voir de celui qui observe tout, moi qui porte la honte de mes fautes? Si l'Immaculé voit le flux de sang, il s'écartera de moi comme impure, et ce

---

radicalement la lumière du jour, de même l'aveuglement punit ceux qui ont cherché à se substituer à l'Empereur, en les empêchant à tout jamais de pouvoir prétendre se déclarer à son égal image du Christ (Cf. Tirnanic (G.), "Distorted Image : blinding usurpers in Byzantium", Communication Session A, Sunday of 28th March 2010, *43rd Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham).

[921] Cf. Dulaey (M.), "La guérison de l'hémorroïsse (Mt.9, 20-22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien", *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, p.99-131. On voit déjà aussi s'amorcer dans cette strophe un rapprochement entre le pansement et le vêtement du Christ, association plus explicitée dans l'hymne 35.

sera pour moi plus terrible que ma plaie s'il se détourne de moi malgré mon cri : Sauveur, sauve-moi."
Πῶς ὀφθήσομαι τῷ παντεπόπτῃ μου, φέρουσα τὴν αἰσχύνην πταισμάτων ἐμῶν; / Αἱματων ῥύσιν ὁ ἀμώμητος ἐὰν ἴδῃ, χωρεῖ μου ὡς ἀκαθάρτου, / καὶ δεινότερον ἔσται μοι τοῦτο πληγῆς, / ἐὰν ἀποστραφῇ με βοῶσαν αὐτῷ : Σῶτερ σῶσόν με.

Ainsi, si les violences et les blessures sont le lot de la nature humaine passible (H.IV, h.43, str.4, l.4-6), certaines blessures sont à comprendre comme la marque du péché, les atteintes du Mal contre la relation de l'homme à Dieu par laquelle il demeure à son image. C'est pourquoi Adam, représentant de toute l'humanité pécheresse, est fréquemment représenté comme un blessé (H.IV, h.43, str.11, l.9, par ex.), ou un malade qui se languit en Enfer en attendant la guérison (H.IV, h.39, str.3, l.3-4). Les trois paroles de reniement de Pierre sont pour lui autant de blessures que lui inflige Satan, qui combat contre sa relation au Christ pour le faire chuter (H.IV, h.34, str.18, l.5-8) :

"Sur laquelle de mes plaies dois-je gémir? Sur la première, sur la seconde? Car une triple souffrance s'est abattue sur moi. Le Fourbe m'a triplement terrassé, par ma simplesse. Invisible était la flèche qui m'a frappé, visible ma chute."
ποίαν θρηνήσω μου πληγήν; πρώτην; δευτέραν; / Τριπλῆ γὰρ ὀδύνη ἐπῆλθεν ἐμοί. / τρισσῶς ὁ δολερὸς ἔβαλέ με τὸν ἀφελῆ. / ἀφανῶς ἀτοξεύθην, φανερῶς κατεβλήθην.

3.1.2. L'infection de la blessure tenue secrète

On trouve déjà ici l'idée que la blessure la plus à redouter est celle qui demeure invisible de l'extérieur : la blessure la plus néfaste est celle qui est la plus intime, celle qui touche à l'intérieur, et qui s'infecte et empoisonne le corps tant qu'on ne l'a pas ouverte et mise au jour pour la nettoyer et la soigner, c'est-à-dire tant qu'on ne l'a pas confessée au Christ.

C'est le cas de Judas, médecin pour les autres par la puissance du Christ, mais surtout lui-même atteint au coeur par la plaie du péché, qui fait de lui dès le début et contre toutes les apparences un allié de Satan (H.IV, h.33, str.13, l.6-7) :

"En vain à sa parole fuyaient toutes les maladies, car déjà il avait en lui la maladie de l'athéisme et de la cupidité; c'est en lui-même qu'était la plaie".
μάτην αὐτοῦ λαλοῦντος ἔφευγον πᾶσαι νόσοι. εἶχε γὰρ ἤδη νόσον / τῆς ἀθείας καὶ φιλαργυρίας. ἐντὸς αὐτοῦ ἦν ἡ πληγή.

Le second hémistiche, qui se détache ici en une seule proposition, attire l'attention de l'auditeur-lecteur sur l'importance accrue du danger lorsqu'il provient de l'intérieur de l'ensemble même qu'il menace.

Cette description rappelle le discours des dignitaires de Nabuchodonosor, qui soulignent le danger que représente le culte rendu à un autre dieu que le dieu officiel au sein d'un même Etat, facteur de dissensions internes qui affectent le corps tout entier de cet Etat (H.I, h.8, str.9) :

"Pense donc maintenant à ce qu'il faut faire, avise aux mesures à prendre : tes ennemis sont chez toi, et ce sont les tiens qui te font la guerre. Ceux-là mêmes qui mangent le pain de ta table ont levé le talon contre toi[922], leur nourricier. Si tu les dédaignes, tu périras de malemort, toi et ton royaume. Il y a là un danger réel : les maux extérieurs se soignent facilement, mais la plaie intérieure reste plaie. Résèque ces gens-là comme un calus très dur, pour qu'ils n'infectent pas tout le reste de pus à cause de ce qu'ils chantent : Hâte-toi..."

Νῦν οὖν σκέψαι τί δρᾶσαι καὶ φρόντισον τί τελέσαι. / ἐντός σου γὰρ οἱ ἐχθροί σου καὶ οἱ σοὶ ἐκπολεμοῦσί σε. / οἵτινες τῆς τραπέζης ἐσθίουσί σου τὸν ἄρτον, / αὐτοὶ ἐπῆραν τὴν πτέρναν κατὰ σοῦ τοῦ διατρέφοντος. / Ἂν οὖν καταφρονήσηνς, φθορᾷ καταφθαρήσει, / σὺ καὶ ἡ βασιλεία σου. οὐ γὰρ ἔστιν ἀκίνδυνον. / τὰ ἔξωθεν πάθη ῥαδίως θεραπεύονται, / ἡ δὲ ἔνδον πληγὴ μένει πληγή. / Ἀπόκοψον τούτους ὡς πώρωμα σκληρότατον, / μὴ καὶ σῆψιν τοῖς λοιποῖς ἐμποιήσωσι διὰ τούτων ὧν ψάλλουσι : / Τάχυνον...

C'est aussi parce qu'elle est toute intérieure que la blessure du désir amoureux, ce qui est plutôt, dans l'esprit de Romanos, la blessure du péché de lubricité, est un poison pour l'Egyptienne follement éprise de Joseph; poison doublement pervers ici, puisque non seulement il séduit la femme qui le nourrit en secret et s'en délecte, mais il vise surtout aussi à perdre Joseph. La description qu'en fait le poète ressemble fort à la passion interdite de la Phèdre d'Euripide (H.I, h.6, str.5) :

"La folie du désir possédait le coeur de l'Egyptienne, et, atteinte d'une plaie secrète, elle était envahie par les poisons amers, mais dans sa fureur elle trouvait une douceur à ses maux. Elle recevait par les yeux des traits du chaste carquois, et, blessant elle-même son coeur débauché, elle prenait secrètement plaisir à sa blessure, la malheureuse! L'amour sans frein assiégeait son âme, mais elle ne pouvait manifester sa passion, car si elle souffrait en présence de Joseph, son absence la consumait davantage encore. Elle le flattait en de tendres propos, l'entreprenait avec ardeur. Mais Joseph, plein de réserve, repoussait les menées coupables de la femme, car l'oeil qui ne dort jamais tient toutes choses sous son regard".

Ὅλην τῆς Αἰγυπτίας τὴν καρδίαν συνεῖχεν / ἡ τῆς ἐπιθυμίας μανία, / καὶ πληγεῖσα κρυφίαν πληγήν, ὑπεδέχετο μὲν / τὰ πικρὰ φάρμακα, / γλυκέα δὲ ἐνόμιζε τὰ τραύματα, ὡς μαινομένη. / δι' ὀφθαλμῶν δεχομένη βέλη ἀπὸ τῆς σώφρονος βελοθήκης / καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσωτίαν τιτρώσκουσα, / τέρψιν ὑπενόει τὴν τρῶσιν ἡ τάλαινα. / Ὁ μὲν πόθος ὁ ἀκόλαστος ἐπολιόρκει τὸν νοῦν, / τὸ δὲ πάθος οὐκ ἠδυνατο φανερῶσαι τὸ αὐτῆς. / αὕτη γὰρ καί παρόντος Ἰωσὴφ ὠδυνᾶτο, / πάλιν δὲ καὶ ἀπόντος ἀνεφλέγετο πλέον. / λόγοις αὐτὸν χρηστοῖς ἐκολάκευε, / πεῖραν αὐτοῦ λαβεῖν κατασπέυδουσα. / ὁ δὲ σεμνὸς Ἰωσὴφ παρῃτεῖτο / τῆς γυναικὸς τὴν ἀθέμιτον πρᾶξιν, ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα.

On remarquera aussi combien Romanos suit les *topos* littéraires de l'Antiquité dans la métaphore des charmes de Joseph atteignant comme des flèches le coeur de l'Egyptienne (l.6),

[922] Nous avons étudié plus haut l'emploi de cette expression précisément par rapport à Judas, ce qui renforce encore le lien entre ces deux passages : les dignitaires de Nabuchodonosor décrivent Daniel et ses amis comme des Judas trahissant secrètement l'Etat babylonien incarné dans la figure du roi Nabuchodonosor.

et la description générale de la passion amoureuse comme un feu furieux qui consume la personne toute entière.

Romanos se sert aussi à l'occasion de l'image de la blessure pour tracer un paradoxe ironique comme il les affectionne, car en blessant et tuant le Christ, c'est bien plutôt eux-mêmes et leurs enfants après eux que les persécuteurs ont blessés d'une blessure de péché (H.IV, h.36, str.17) :

> "Tout en rejetant le crime sur eux [les Juifs], il [Pilate] tue le Christ par eux, car il a trouvé des ministres en eux, qui disent que 'son sang sera sur eux-mêmes et sur leurs enfants'. A leurs fils encore à naître, les pères ont préparé le vêtement de la malédiction; ils ont ajouté à leur blessure une blessure pour leurs descendants, attirant le châtiment de leurs méfaits sur les générations sorties d'eux, dans l'éternité. Mais nous, en prenant le sang du Seigneur, nous avons trouvé une rançon pour l'exultation d'Adam".
> *Ῥίψας τὸ ἔγκλημα ἐπ' αὐτοὺς κτείνει Χριστὸν δι'αὐτῶν, / ὑπουργοὺς αὐτοὺς εὑρὼν τοὺς εἰπόντας . ὡς 'τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔσται ἐπ'αὐτοὺς σὺν τοῖς τέκνοισιν'. / Υἱοῖς μὴ τεχθεῖσιν / οἱ πατέρες τῆς ἀρᾶς τὸν χιτῶνα ηὐτρέπισαν, / τοῖς γόνοις τῇ πληγῇ πληγὴν* προσέθηκαν */ δίκην ἕλκοντες κακῶν εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν εἰς αἰῶνα. / ἡμεῖς δὲ τοῦ σωτῆρος τὸ αἷμα λαβόντες . εὕρομεν λύτρον ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.*

3.1.3. L'activité chirurgicale du Christ Médecin

Si elle est discrètement évoquée ici ou là dans les hymnes en réponse à la plaie du péché humain, c'est certainement à la 13^{e} strophe de l'hymne 35 que l'oeuvre du Salut se trouve le plus précisément décrite comme une opération chirurgicale menée par le Christ-médecin; tel est le discours à sa mère que Romanos lui prête sur son chemin de Croix, au moment où il s'apprête justement à descendre visiter son patient en Enfer, l'humanité blessée et malade en Adam (H.IV, h.35, str.13):

> "Encore un peu de patience, mère, et tu verras comment, à la façon d'un médecin, je me déshabille, j'arrive au lieu où ils gisent et je visite leurs blessures, tranchant à la lance leurs cals et leurs indurations. Je prends aussi du vinaigre, je bassine la plaie pour la resserrer; après avoir exploré l'abcès avec la sonde des clous, avec la saie je ferai un pansement. Enfin, portant ma croix comme une trousse, je m'en sers pour que tu chantes, mère, en toute intelligence : En souffrant il a aboli la souffrance, mon fils et mon Dieu!"
> *Μικρὸν οὖν, ὦ μῆτερ, ἀνάσχου, καὶ βλέπεις / πῶς καθάπερ ἰατρὸς ἀποδύομαι καὶ φθάνω ὅπου κεῖνται / καὶ ἐκείνων τὰς πληγὰς περιοδεύω, / τέμνων ἐν τῇ λόγχῃ τὰ πωρώματα αὐτῶν καὶ τὴν σκληρίαν. / λαμβάνω καὶ ὄξος, καταστύφω τὴν πληγήν, / τῇ μήλῃ τῶν ἥλων ἐρευνήσας τὴν νομὴν χλαίνῃ μοτώσω. / καὶ δὴ σταυρόν μου ὡς νάρθηκα ἔχων, / τούτῳ χρῶμαι, μῆτερ, ἵνα ψαλλῃς συνετῶς: / Πάσχων πάθος ἔλυσεν ὁ υἱὸς καὶ Θεός μου.*

On retrouve bien sûr dans cette strophe nombre d'échos aux réalités et aux termes techniques de la pratique médicale dans la Constantinople du VIe s.[923], ce qui ne veut toutefois pas forcément dire que Romanos possède une connaissance médicale de niveau professionnel, comme on a pu le croire, mais qu'il possède simplement les connaissances générales de toute personne un peu éduquée à l'époque, puisque la médecine est alors toujours étroitement associée à la philosophie, et qu'une connaissance de la terminologie médicale de base fait alors partie intégrante de l'éducation moyenne[924]. En effet, une comparaison des termes de l'outillage médical évoqué par Romanos avec ceux listés dans les inventaires de son temps[925] révèle combien sa connaissance est générale et peu précise, et que c'est certainement surtout pour servir son évocation poétique par des effets de réel qu'il choisit ces mots. Son but principal est en effet de montrer que chaque élément du supplice de la Croix est renversé par le Christ en moyen de salut pour l'humanité, si bien que la Croix devient une véritable "trousse" à remèdes[926], non seulement parce qu'elle les contient tous, mais bien davantage encore parce qu'elle les crée : c'est par la Croix seule que le Christ peut sauver l'humanité.

---

[923] Grosdidier de Matons s'interroge ainsi longuement sur la pratique des médecins de se déshabiller ou de se changer pour soigner leurs malades (note 1, p.178-179; reprise par Barkhuizen, op.cit., p.9-10), tandis qu'il souligne que le "coffret de bois", trousse à médicaments (*νάρθηξ*), est un attribut des saints anargyres (note 2, p.181), c'est-à-dire ces saints guérisseurs qui n'acceptent aucun argent pour leurs services, contrairement aux médecins de l'époque, dont les honoraires très élevés sont unanimement condamnés (Cf. par ex., les textes évoqués par Magoulias, "The lives of the saints as sources of data for the history of Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries", *Byzantinische Zeitschrift*, 57, 1964, p.127-150; Horden suggère que les médecins ont certainement toujours gardé des honoraires élevés pour assurer la respectabilité de leur profession (Horden (P.), *Hopitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Ashgate, Variorum, Aldeshot, 2008; XI. "Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire : the case of Theodore of Sykeon (VIIe s.)", p.1-13)

[924] Cf. Catafygiotu Topping (E.), op.cit., note 71 p.33

[925] Cf. Bliquez (L.J.), "Two lists of Greek surgical instruments and the state of surgery in Byzantine times", *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.187-204; l'auteur détaille deux inventaires datés du IXe et Xe s., mais dont les instructions reflètent avec fidélité les enseignements de Paul d'Egine au VIIe s., soit peu après le VIe s. de Romanos, ce qui démontre également une continuité certaine dans la pratique chirurgicale à Byzance, contrairement à une décadence rapide longtemps supposée (p.190ss); au niveau des sources littéraires, Bliquez souligne que si Alexandre de Tralles (525-605) n'évoque guère la chirurgie, Oribasius, médecin de l'Empereur Julien, y fait fréquemment allusion, de même qu'Aetius d'Amida, médecin à la cour de Justinien; il est ainsi intéressant de constater que la chirurgie n'intéresse pas tous les médecins au temps de Justinien, et qu'elle semble être le ressort seulement de quelques uns d'entre eux, des spécialistes en quelque sorte. Les listes évoquées comportent des termes beaucoup plus précis que ceux employés par Romanos, et l'on remarque que si la sonde (h.35, str.13, l.6) est évoquée par Bliquez (p.200), *νάρθηξ* (h.35, str.13, l.7) désigne davantage une attelle qu'une "trousse" dans les textes d'Oribasius et de Paul d'Egine (p.201).

[926] Nous avons vu que ce terme (Cf. *supra*, notes) n'a habituellement pas ce sens dans le lexique médical grec. En contexte païen, *νάρθηξ* apparaît avec le sens vraisemblable de "trousse à remèdes" dans un texte de Lucien de Samosate; dans l'un de ses pamphlets en effet, Lucien raille un collectionneur qui achète de beaux livres sans les lire, tout en se donnant la réputation d'être docte, et le compare notamment, vers la fin du discours, à un médecin qui aurait de magnifiques instruments chirurgicaux mais ne saurait s'en servir ("You expect to palliate and conceal your ignorance by getting a reputation for this, and to daze people by the number of your books, unaware that you are doing the same as the most ignorant physicians, who get themselves ivory pill-boxes and silver cupping-glasses and gold inlaid scalpels..."; *σὺ δὲ οἴει θεραπεύσειν τὴν ἀπαιδευσίαν καὶ ἐπικαλύψειν τῇ δόξῃ ταύτῃ καὶ ἐκπλήξειν τῷ πλήθει τῶν βιβλίων, οὐκ εἰδὼς ὅτι καὶ οἱ ἀμαθέστατοι τῶν ἰατρῶν τὸ αὐτὸ σοὶ ποιοῦσιν, ἐλεφαντίνους νάρθηκας καὶ σικύας ἀργυρᾶς ποιούμενοι καὶ σμίλας χρυσοκολλήτους*...; Lucien de

Samosate, *Adversus Indoctum et Libros Multos ementem*, §29; Harmon (A.M.), *Loeb Classical Library*, vol.3, Londres, 1921).

Le sens de "trousse" à médicaments ou instruments chirurgicaux pour ce terme se trouve encore dans plusieurs textes manichéens, comme l'évoque un article intéressant de Madeleine Scopello ("Images et métaphores de la médecine dans les écrits manichéens coptes", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.231-252) : elle y rappelle l'importance des métaphores médicales dans son corpus de textes manichéens coptes datés du IVe s., importance influencée par le fait avéré que Mani lui-même pratiquait la médecine (p.250); après avoir montré que les textes manichéens font état de la même association symbolique judéo-chrétienne des blessures aux péchés (p.243), elle évoque deux textes où l'Intellect-Lumière d'abord (p.245: 19e *Psaume des Errants*; Villey (A.), *Psaumes des Errants. Ecrits manichéens du Fayyum*, Paris, Cerf, 1994, p.163,23), Mani lui-même ensuite (p.247: 241e *Psaume du Bêma*; Allberry (C.R.C.), *A Manichean Psalm-Book, Manichean Manuscripts in the Chester Beatty Collection*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938, p.46, l.1-31: "Lo, the great physician has come : he knows how to heal all men. He has spread his medicine-chest, he has called out : He that wishes, be cured. Look at the multitude of his cures : there is no cure save in him. He does not recoil from him that is sick, he does not mock him that has a wound in him. A skilful one is he in his work : his mouth also is sweet in its words. He knows how to cut a wound, to put a cool medicament upon it. He cuts and he cleanses; he cauterises and soothes in a single day. Look, his lovingkindness has made each one of us reveal his sickness. Let us not hide our sickness from him and leave the cancer in our members, the fair and mighty image of the New Man, so that it destroys it. He has the antidote that is good for every affection. There are two and twenty compounds in his antidote : his Great Gospel, the good tidings of all them that are the Light. His water-pot is the Thesaurus, the treasure of Life. In it there is hot water; there is some cold water also mixed with it. His soft sponge that wipes away bruises is the Pragmateia. His knife for cutting is the Book of the mysteries. His excellent swabs are the Book of the Giants. The ⲛⲁⲣⲑⲏⲝ of every cure is the Book of his Letters (...) May he wipe away our iniquities, the scars that are branded on our souls". – outre ce passage, l'imagerie développée dans ces hymnes manichéens révèle en de nombreux points une nette parenté avec celle de Romanos, ce qui n'est bien sûr pas à attribuer à une influence directe plutôt improbable, mais plus certainement à un patrimoine culturel commun-) sont évoqués comme médecins venant auprès du malade avec leur "boîte à médicaments", dont la désignation technique ⲛⲁⲣⲑⲏⲝ a été gardée en grec dans le texte copte. Elle rappelle cependant en note (n.37, p.248) que, chez Galien, ce terme "indique l'attelle employée pour immobiliser un membre cassé". L'analogie tant dans les termes que dans l'imagerie de la strophe de Romanos avec les textes manichéens évoqués, et notamment celui que Madeleine Scopello traduit aux pages 247-248 de son article, invite à penser que le poète avait certainement connaissance de l'emploi de ces métaphores dans la poésie de propagande manichéenne, et que cette reprise au bénéfice du Christ est peut-être un effort de combat polémique de sa part contre l'influence de ce courant, de même que le premier développement du thème du *Christus Medicus* dans la littérature chrétienne s'était fait notamment pour contrer l'influence du culte du dieu guérisseur Asclépios (Cf. Arbesmann (R.), "The concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, vol.10, 1954, p.1-28; après avoir souligné la grande importance du thème du *Christus Medicus* dans l'oeuvre de St Augustin, importance remarquée par nombre d'études antérieures, Arbesmann en rappelle l'origine et la popularité en Afrique du Nord dès Tertullien (p.2), où le concept est une reprise de l'idéologie du culte d'Asclépios dans l'effort polémique de lutter contre l'influence de cette dévotion rivale (p.3ss); suite au délaissement progressif de ce culte, la polémique contre Asclépios tend à s'éteindre au IVe s., et le thème du *Christus Medicus* perd de son actualité pour devenir plutôt conventionnel (p.5); Arbesmann montre ainsi qu'Augustin n'en fait abondamment usage dans son oeuvre qu'à des fins pédagogiques et catéchétiques, mais lui donne cependant une nouvelle dimension de sens en le liant étroitement à l'humilité du Christ.)

En contexte chrétien, les *Actes de Pierre et des Douze Apôtres* campent le Christ sous les traits d'un certain Lithargoël, marchand de perles et médecin, qui porte sous le bras une boîte à onguent, ce dernier élément étant rendu par le terme copte équivalent à ⲛⲁⲣⲑⲏⲝ (Cf. *The Acts of Peter and the Twelve Apostles*, Wilson (R.McL.) et Parrott (D.M.), *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, vol.3*, Leiden, Brill, 2000, p.220, notes sur §VIII, l.16); cette boîte à remèdes est ensuite donnée aux disciples après que Jésus se soit révélé lui-même sous les traits de ce Lithargoël :

"Il leur donna le coffret aux médicaments et dit :

- Guérissez tous les malades de la ville, ceux qui croient en mon nom!.

Pierre eut peur de lui répondre une deuxième fois. Il fit signe à celui qui était à côté de lui, à savoir Jean :

- Parle, toi, cette fois!

Jean répondit en disant :

- Seigneur, nous avons peur devant toi de dire beaucoup de paroles. Mas c'est toi qui nous demandes de pratiquer cet art. On ne nous a pas enseigné à être médecins. Comment alors saurions-nous guérir des corps selon la méthode que tu nous as dite?

Remarquons ainsi que si Romanos mentionne l'usage du vinaigre comme liquide astringeant pour nettoyer et resserrer la plaie (l.5), il ne fait aucune référence à l'huile, alors pourtant couramment employée pour favoriser la cicatrisation; c'est très certainement parce que l'élément de l'huile n'apparaît pas dans le récit évangélique de la Passion, mais aussi peut-être, selon les remarques de Caseau[927] déjà précédemment évoquées, pour bien différencier la médecine céleste du Christ des pratiques de la médecine humaine. Un même effort de distinction s'observe de manière plus appuyée dans la description des moyens pharmacologiques utilisés par le Christ, comme nous le verrons plus loin.

Afin d'être ici exhaustif sur le thème de la plaie, signalons pour finir que Romanos emploie le terme *πληγή* en fidélité à la Septante pour désigner les dix plaies infligées par Dieu à l'Egypte (H.V, h.51, str.9, l.3; H.IV, h.38, str.13, l.6-8), ce qui l'amène notamment à assimiler le bâton de Moïse comme moyen par lequel Dieu frappe l'Egypte à la Croix par laquelle le Christ frappe Satan (H.IV, h.39, str.6, l.8). Plus intéressante encore est l'assimilation implicite des plaies du Christ ouvertes sur la Croix à la faille du rocher ouverte par le bâton de Moïse dans le désert : Thomas vient y puiser la foi aux plaies du Christ (H.V, h.46, str.14, l.3), y recevant la révélation qui lui est nécessaire pour croire au Ressuscité ; le jeu de mot entre *πληγή* (blessure, plaie) et *πηγή* (source, fontaine), que Romanos utilise aussi en H.IV, h.38, str.13, l.7-8 lorsqu'il parle des plaies d'Egypte dans lesquelles elle se noie comme dans la Mer Rouge, est particulièrement développé en H.IV, h.36, str.18 :

> "La créature de terre périssait de soif; consumée par la chaleur ardente, elle errait dans le désert sans eau et ne trouvait rien pour étancher sa soif, la malheureuse. Aussi mon Sauveur, source des biens, a-t-il fait jaillir des flots de vie en criant : 'C'est de ton flanc que t'est venue la soif : bois à mon flanc, et tu n'auras plus jamais soif. Double est le torrent qui en sort : il lave et abreuve les hommes souillés, pour l'exultation d'Adam'."

Il lui répondit :
- Tu avais bien dit, Jean : " Je sais que les médecins de ce monde, ce sont les choses qui appartiennent au monde qu'ils guérissent. Les médecins des âmes, eux, ce sont le coeur qu'ils guérissent." Guérissez donc d'abord les corps, afin qu'à travers les pouvoirs effectifs de la guérison de leurs corps, sans médicaments de ce monde-ci, ils croient à votre sujet que vous avez pouvoir de guérir également les maladies des coeurs." (*Actes de Pierre et des Douze Apôtres,* 10,31 – 11,26; *Actes de Pierre et des Douze Apôtres*, Ghica (V.), *Ecrits Gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 2007, p.834). L'édition scientifique anglaise de ce texte apocryphe (*The Acts of Peter and the Twelve Apostles,* Wilson (R.McL.) et Parrott (D.M.), *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, vol.3,* Leiden, Brill, 2000, p.197-229) interprète le nom de "Lithargoël" comme un néologisme signifiant "être divin qui est une perle scintillante" (Cf. note p.214-215, sur le nom de "Lithargoel" qui apparaît en §5, 16); ainsi, Jésus porte ici dans son nom même une nette identification au symbole de la perle, ce qui va dans le sens de notre analyse de ce symbole (Cf. *supra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'Arbre).

[927] Béatrice Caseau, "Parfums et guérison dans le Christianisme ancien et byzantin : des huiles parfumées des médecins au *myron* des saints byzantins", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), dirs., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.141-191

> *Ὤλετο δίψῃ ὁ γηγενής, καύσωνι κατεφλέχθη / ἐν ἐρήμῳ πλανηθείς, ἐν ἀνυδρῳ, / καὶ ἰάσασθαι τὴς δίψαν οὐχ εὗρεν ὁ δύστηνος. / διὸ ὁ σωτήρ μου, / ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ζωῆς νάματα ἔβλυσε / βοῶν : Διὰ τῆς σῆς πλευρᾶς ἐδίψησας. / πίε τῆς ἐμῆς πλευρᾶς καὶ οὐ μὴ διψήσεις εἰς τὸν αἰῶνα. διπλοῦν ταύτης τὸ ῥεῖθρον. λούει καὶ ποτίζει / τοὺς ῥυπωθέντας ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.*

On peut remarquer par ailleurs la discrète allusion au thème médical par la présence de l'infinitif *ἰάσασθαι* au 3e vers : la soif est comprise comme une maladie que seule l'eau issue du côté du Christ peut guérir, eau de Salut surgie à la Croix. Nous verrons aussi plus loin[928] comment Romanos décrit parfois l'hôpital du Christ comme "une fontaine de santé" (H.IV, h.37, str.1, l.2).

3.2. Venir à l'hôpital du Christ : le courage de la foi et les larmes de la contrition

3.2.1. La nécessité de confesser son mal dans la foi au Christ Médecin

Si toute maladie ou blessure physique n'est que le revers d'une atteinte de l'âme par le péché, la médecine humaine s'avère d'autant plus impuissante à y remédier[929], et seule l'intervention du Christ peut véritablement sauver l'être humain en péril, puisque lui seul guérit l'âme par son pouvoir de pardonner les péchés. Encore faut-il que l'âme humaine reconnaisse son mal intérieur et n'ait pas peur de s'adresser humblement au divin médecin, première étape essentielle d'une démarche de conversion, qui montre déjà l'éveil de la foi.

Cette demande se fait de manière personnelle et directe dans le cas de l'hémorroïsse et du lépreux, dont la guérison fait d'authentiques témoins et propagateurs de la foi

Ainsi, Romanos loue le lépreux qui "n'avait pas honte de montrer à tout le monde l'abomination de son mal" (*τοῦ πάθους δὲ τὸ μύσος οὐκ ἠσχύνετο δεῖξαι τοῖς πᾶσι*, H.II, h.20, str.4, l.7) et de confier sa maladie aux soins de "l'omniscient médecin" (*τὴν νόσον ἔδειξε τῷ ἰατρῳ τῷ πανσόφῳ ὁ ἀσθενῶν*, H.II, h.20, str.4, l.2), dont la puissance surpasse celle de tous les médecins humains puisqu'il détient le pouvoir de restaurer et parfaire la nature même de l'homme, en tant qu'il est lui-même son Créateur; cela, face à tant de miracles de guérisons, le lépreux l'a déjà bien compris (H.II, h.20, str.7-8) :

> "En grande hâte donc, mon âme, marche maintenant au Christ, fils de la Vierge, pour qu'il t'apporte la guérison que l'homme est bien incapable de te donner. L'aveugle était sorti du sein de sa mère déjà plongé dans la nuit, et ce dont la nature l'avait privé, le Christ lui en a fait présent. Il arrache à la mort le fils de la veuve. Les vieux membres du paralytique, énervés par les douleurs, il les a raffermis. Rien ne lui résiste donc, car il est Dieu, le Créateur, aussi je crois que ce n'est pas un simple fils d'homme que cet ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché.

[928] Cf. *infra*, 3.3.2.
[929] Cf. par ex., H.II, h.20, str.5 et 7

Un médecin n'a pas la pouvoir de parfaire la nature qui vient à lui incomplète, ce que le Christ a fait pour un aveugle sorti tel du ventre de sa mère. Il est donc clair que c'est bien lui le créateur du premier homme, qu'il a fait de terre; car c'est de la terre qu'hier encore il a tiré celui dont j'ai parlé, et de la nature il est l'auteur, le maître, le Dieu éternel. En moi se rebelle contre la nature la force de la chair; mais lui, c'est au-dessus de toute nature qu'il a été mis au monde selon sa volonté, par le sein de la Vierge, lui, l'ami des hommes le Sauveur, seul sans péché."

Ἐν σπουδῇ οὖν, ψυχή μου, νῦν πορεύου πρὸς Χριστὸν τὸν υἱὸν τῆς παρθένου, / ἵνα κομίσῃ ἴασιν ἣν παρ' ἀνθρώπου οὐδ' ὅλως δύνῃ λαβεῖν. / ἐγεννήθη ἐκ κοιλίας μητρὸς τυφλὸς ἐσκοτισμένος, / καὶ ὃ ἐστέρησεν ἡ φύσις παρέσχεν ὁ Χριστός. / τὸν υἱὸν δὲ τῆς χήρας ἁρπάζει θανάτου, / πολυχρόνια μέλη λελυμένα πόνοις παραλύτου ἔσφιγξεν. / Οὐδὲν οὖν στασιάζει πρὸς αὐτὸν ὡς Θεῷ τε καὶ κτίστῃ. / διόπερ καὶ πιστεύω ὅτι ψιλὸς οὐκ ἔστιν / υἱὸς ἀνθρώπου οὗτος ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμάρτητος.

Ἰατρὸς γὰρ τὴν φύσιν οὐκ ἰσχύει ἐλλιπῶς προσελθοῦσαν πληρῶσαι, / ὅπερ Χριστὸς ἐποίησεν ἐπὶ τυφλῷ γεννηθέντι ἐκ τῆς γαστρός. / καὶ ἐντεῦθέν ἐστι δῆλον ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κτίστης / τοῦ πρωτοπλάστου, ὁ ποιήσας αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς. / ἐκ τῆς γῆς γὰρ καὶ ἄρτι ὃν εἶπον προφέρει, / καὶ τῆς φύσεώς ἐστι πλάστης καὶ δεσπότης καὶ Θεὸς ἀίδιος. / Ἐμοὶ δὲ παρὰ φύσιν τῆς σαρκὸς στασιάζει ἡ ῥῶσις, / αὐτὸς δὲ ὑπὲρ φύσιν πᾶσαν ἐτέχθη θέλων / ἐκ μήτρας τῆς παρθένου ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμάρτητος.

On remarquera au passage la discrète polémique contre les Ariens, qui s'exprime dans ce passage à travers le rejet de l'expression *ψιλὸς οὐκ ἔστιν υἱὸς ἀνθρώπου οὗτος* (str.7, l.8-9), ainsi que la compréhension de la maladie comme un désordre dans la nature (*φύσις* apparaît 5 fois), la nature humaine agissant comme le reflet de la nature créée en général; c'est ainsi que le lépreux reconnaît sa propre maladie comme une lutte intérieure entre "la force de la chair" (*τῆς σαρκὸς στασιάζει ἡ ῥῶσις*, str.8, l.7), qu'il faut comprendre ici comme la tendance au péché, et l'ordre de la nature (*Ἐμοὶ δὲ παρὰ φύσιν*, str.8, l.7), c'est-à-dire les lois d'harmonie mises en place par le Créateur dans la nature; comme le Christ est le Créateur de la nature humaine (*καὶ τῆς φύσεώς ἐστι πλάστης καὶ δεσπότης καὶ Θεὸς ἀίδιος*, str.8, l.6) et gouverne toute la nature elle-même sans lui être soumise autrement que par sa propre volonté (*αὐτὸς δὲ ὑπὲρ φύσιν πᾶσαν ἐτέχθη θέλων*, str.8, l.8[930]), il a le pouvoir d'agir pour restaurer l'ordre et l'harmonie dans la nature, ce qui implique la guérison du lépreux. Inversement, nous avons vu que, pour Romanos, le Christ peut pousser l'humanité à reconnaître son mal spirituel en lui envoyant une catastrophe, comme les plaies d'Egypte, c'est-à-dire en mettant en lumière par un événement extraordinaire le dérèglement de la nature en général suite au péché humain. Cette compréhension de la maladie physique, non seulement comme reflet d'une maladie psychique, mais aussi comme signe d'un désordre dans la Création en général, correspond tout

[930] Ce vers sonne comme un écho à la ligne la plus célèbre de Romanos, le début de son premier hymne sur la Nativité qui apparaît au coeur même de la légende de son don poétique (H.II, h.10, pro., l.1) : "Aujourd'hui la Vierge met au monde l'être supra-substantiel..." (*Ἡ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκτει…*)

à fait à la mentalité biblique, qui conçoit l'homme comme une unité psycho-somatique, contrairement à l'esprit grec, qui a tendance à le diviser en corps et âme[931].

C'est la foi en Christ, le divin médecin compatissant, qui pousse le malade à dépasser courageusement sa honte et ses peurs pour faire connaître son mal, et à lui faire totalement confiance, persuadé que lui seul peut le délivrer d'une maladie incurable pour les hommes parce que bien plus profonde que simplement physique; comme le lépreux, l'hémorroïsse, même si elle n'est au début pas bien sûre de reconnaître en Christ son Créateur, le prenant pour un simple humain sans péché (*καὶ γὰρ ἄνθρωπον μόνον ἐνόμιζεν*, H.III, h.23, str.3, l.1), n'a pas peur de répondre à l'invitation du médecin dont les guérisons prouvent la puissance, bravant l'opposition de la foule malgré la honte de sa souillure (H.III, h.23, str.10) :

> "Vous êtes témoins de ses guérisons : pourquoi donc barrez-vous le chemin à ceux qui approchent? Quotidiennement il nous encourage en disant : 'Venez à moi, vous que les maux accablent : moi, je pourrai vous soulager'. Il aime faire présent de la santé à tous. Et vous, pourquoi me rudoyez-vous en m'empêchant de lui crier, sous prétexte de respect : Sauveur, sauve-moi?"
> *Καθορᾶτε αὐτοῦ τὰ ἰάματα, καὶ τί τοὺς προσιόντας κωλύετε; / Καθ' ἑκάστην βοᾷ καὶ προτρέπεται : Δεῦτε πρός με νῦν, οἱ κοπῶντες κακοῖς. / ἐγὼ γὰρ ὑμαις ἀναπαύσοιμι. Χαίρει δῶρον πᾶσι τὴν ὑγείαν, / καὶ ὑμεῖς τί κεντᾶσθε κωλύοντές με, / ὡς προφάσει τιμῆς, μὴ βοῆσαι αὐτῷ: Σῶτερ σῶσον με;*

Plus tard, elle comprend que cet homme immaculé (str.11, l.3), auquel elle dérobe sa guérison (str.12-15), est son Créateur lui-même (allusion à la Création d'Eve, str.12, l.4-5) qui a soutenu sa foi et son audace à le toucher malgré tout (str.16, l.2-str.18, l.5) :

> "Je me ferai voir de mon sauveur Jésus, maintenant que je suis purifiée de mes souillures. Car je n'ai plus peur : c'est par sa volonté que j'accomplissais cela. Je n'ai fait que cela même qu'il désirait : je suis allée vers lui avec foi en lui disant : Sauveur, sauve-moi.
> Ce n'est pas que le Créateur ignorât ce que je faisais, mais il m'a supportée parce qu'il est pitoyable. Rien qu'en le touchant, j'ai vendangé la force, puisqu'il s'était laissé volontiers dépouiller. Aussi n'ai-je plus peur d'être vue maintenant, en proclamant devant mon Dieu qu'il est le médecin des infirmes et le sauveur des âmes et le maître de la nature, à qui je dis : Sauveur, sauve-moi.
> J'ai recouru à toi, le bon médecin, rejetant enfin mon opprobre. Ne dresse pas ta colère contre moi, et ne te fâche pas contre ta servante : je n'ai agi que selon ta volonté, car, avant que j'aie pensé à accomplir cet acte, tu étais là, m'incitant à le faire. Tu savais que mon coeur te criait : Sauveur, sauve-moi."
> *Ὀφθῶ τῷ σωτῆρί μου Ἰησοῦ, καθαρθεῖσα τοὺς σπίλους μου. / οὐκέτι φόβος γὰρ οὐκ ἔστι μοι. τῇ βουλῇ γὰρ αὐτοῦ ἐξετέλουν τοῦτο. / ὃ ἠθέλησε, τοῦτο καὶ ἔδρασα. / ἐν γὰρ πίστει προσῆλθον βοῶσα αὐτῷ: Σῶτερ σῶσόν με.*

[931] On retrouve cependant une idée semblable dans la philosophie du Portique, puisque le stoïcisme comprend le bonheur comme harmonie générale dans la sagesse de savoir suivre sa nature véritable, c'est-à-dire au fond, sa vocation d'être humain.

Μὴ οὐκ ᾔδει ὁ πλάστης ὃ ἔπραττον, ἀλλ' ἠνέσχετό μου ὡς καὶ εὔσπλαγχνος. / μόνον ψαύσασα, ῥῶσιν ἐτρύγησα, ἐπειδήπερ ἡδέως σεσύλητο. / Διὸ οὐ δέδοικα ὀφθῆναι νῦν τῷ Θεῷ μου κηρύττουσσα ὅτι ἔστιν / ἰατρὸς ἀσθενῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν / καὶ δεσπότης τῆς φύσεως, ᾧπερ βοῶ: Σῶτερ σῶσόν με.
Ἀγαθῷ ἰατρῷ σοι προσέφυγον, ἀπορρίψασά μου νῦν ὄνειδος. / Κατ' ἐμοῦ τὸν θυμὸν μὴ ἐγείρῃς σου, μηδὲ τῇ θεραπαίνῃ τῇ σῇ ὀργισθῇς. / ὃ γὰρ ἠθέλησας ἐτέλεσα. πρὶν λογίσωμαι γὰρ ποιῆσαι τὸ δρᾶμα, / σὺ ὑπῆρχες συμβιβάζων με πρὸς αὐτό. / τὴν καρδίαν μου ᾔδεις κραυγάζουσάν σοι: Σῶτερ σῶσόν με.

On aura encore noté la connexion étroite que Romanos établit entre les différents plans physique, psychique et cosmologique : Dieu est "le médecin des infirmes et le sauveur des âmes et le maître de la nature" (*ἰατρὸς ἀσθενῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν καὶ δεσπότης τῆς φύσεως* str.17,l.4-5), autrement dit, chaque domaine est le reflet de l'autre et l'action de Dieu est conjointe dans ces trois dimensions.

C'est donc la reconnaissance du Christ dans la foi qui pousse les malades à s'en remettre au divin médecin, et leur guérison ne fait que renforcer en eux cette foi naissante, qui rejaillit en témoignage personnel à l'extérieur. En effet, c'est une véritable proclamation de foi que l'hémorroïsse livre ici, en l'introduisant par le participe *κηρύττουσσα* (str.17,l.3), caractéristique de l'annonce de l'Evangile. La femme guérie rend ainsi spontanément au Christ ce qu'il demande lui-même du lépreux pour seul salaire de sa guérison : son témoignage de foi (*μισθὸν τῆς ἰατρείας δός μοι τὴν μαρτυρίαν*, H.II, h.20, str.15, l.8).

3.2.2. Les larmes de la contrition, seul salaire attendu par le Christ Médecin

Ailleurs, pour pouvoir être soigné en son hôpital, ce sont des larmes que le Christ attend, non point les larmes arrachées par la souffrance physique cependant, mais les larmes qui signent une véritable contrition spirituelle, les larmes d'un coeur brisé, issues de la reconnaissance de son péché, premier pas vers la repentance et la conversion (H.I, h.*Ninive*, str.1-3) :

> "L'hôpital du repentir est ouvert à toutes les maladies morales : venez, hâtons-nous d'y aller, et d'y prendre de la vigueur pour nos âmes. C'est en lui que la pécheresse a retrouvé la santé, en lui que Pierre s'est délivré du reniement, en lui que David a refréné la souffrance de son coeur, en lui que les Ninivites ont été guéris. N'hésitons donc pas, levons-nous, montrons notre blessure au Sauveur et laissons-nous panser. Car c'est au-delà de tout amour qu'il reçoit notre repentir[932].
> Jamais aucun salaire n'est exigé d'un seul de ceux qui vont à lui, car ils ne pourraient offrir un cadeau de même valeur que la cure. Aussi ont-ils retrouvé gratuitement la santé, mais ils ont donné ce qu'ils pouvaient donner : au lieu de cadeaux, des larmes,

[932] Nous avons changé ici la traduction pour le moins obscure de Grosdidier de Matons ("car il surpasse tout désir dans l'accueil qu'il fait à notre repentir"), pour mieux mettre en valeur ce qui nous semble l'idée centrale, développée plus amplement dans la strophe suivante : étant incapable de payer le coût réel de sa guérison, c'est son seul repentir que le Christ exige de lui dans son amour; l'homme ne doit donc pas avoir peur de se présenter si pauvre et pécheur qu'il soit à l'hôpital du Christ, tant qu'il lui apporte son sincère repentir, car l'amour du Christ comble, pour ainsi dire, ce qui manque.

car ce sont là pour le Libérateur de précieux objets d'amour et de désir. Témoins la pécheresse ainsi que Pierre, David et les Ninivites, car c'est en apportant seulement leurs gémissements qu'ils sont allés aux pieds du Libérateur, et il a reçu leur repentir.
Les larmes sont souvent plus fortes que Dieu, si l'on peut dire, et lui font véritablement violence : car le Miséricordieux se laisse avec joie enchaîner par les larmes, par les larmes de l'esprit du moins, non par celles du corps, dont les chagrins sont la cause : nous pleurons les morts, nous larmoyons sur nos maux, car la chair est une boue qui ruisselle sans fin. Pleurons donc du coeur, de la manière par laquelle les Ninivites, grâce à la contrition, ont ouvert le ciel, et ont été vus du Libérateur, qui a reçu leur repentir."

Τὸ ἰατρεῖον τῆς μετανοίας τοῖς γνώμῃ ἀρρωστοῦσιν ἠνέῳκται. δεῦτε, / προφθάσωμεν, κἀκειθεν ῥῶσιν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν λάβωμεν. / ἐν αὐτῷ γὰρ ἡ πόρνη ὑγίανεν, ἐν αὐτῷ, ἀπέθετο / καὶ ὁ Πέτρος τὴν ἄρνησιν, / ἐν αὐτῷ τὸ ἐγκάρδιον ἄλγος Δαυὶδ ἔθραυσεν, / ἐν αὐτῷ καὶ Νινευῆται ἰατρεύθησαν. / Μὴ οὖν ὀκνῶμεν, ἀλλ' ἀναστῶμεν / καὶ δείξωμεν τὸ τραῦμα τῷ Σωτῆρι, καὶ λάβωμεν ἔμπλαστρον. / ὑπὲρ πάντα γὰρ πόθον προσδέχεται ἡμῶν τὴν μετάνοιαν.

Οὐκ ἀπαιτεῖται μισθὸν οὐδὲ εἷς τῶν αὐτῷ προσελθόντων οὐδέποτε, ὅτι / οὐκ ἴσχυον τῆς ἰατρείας δοῦναι δῶρον ἀντάξιον. / διὰ τοῦτο δωρεὰν ὑγίαιναν, ἐκεῖνο δὲ ἔδωκαν / ὃ καὶ δοῦναι ἐδύναντο, / ἀντὶ δώρων τὰ δάκρυα. ἔστι γὰρ καὶ φίλτατα / καὶ ἐράσμια τῷ ῥύστῃ καὶ ποθούμενα. / μάρτυς ἡ πόρνη ἅμα τῷ Πέτρῳ, / Δαυὶδ καὶ Νινευῆται, ὅτι μόνον κλαυθμὸν προσενέγκαντες, / ὑπέπεσαν τῷ ῥύστῃ, καὶ ἐδέξατο αὐτῶν τὴν μετάνοιαν.

Νικᾷ πολλάκις κλαυθμὸς τὸν Θεόν, εἰ ἔξεστιν εἰπεῖν, καὶ βιάζεται ὄντως. / ἡδέως γὰρ ὑπὸ δακρύων ὁ οἰκτίρμων συνέχεται, / τῶν δακρύων δὲ τῶν ἐκ τοῦ πνεύματος, οὐ τῶν ἐκ τοῦ σώματος, / ὧν αἱ θλίψεις παραίτιοι. / καὶ νεκροὺς γὰρ δακρύομεν καὶ ἐκ πληγῶν κλαίομεν. / ἡ γὰρ σὰρξ πηλὸς ὑπάρχει ῥέων ἄπαυστα. / Κλαύσωμεν τοίνυν ἀπὸ καρδίας, / ὃν τρόπον Νινευῆται κατανύξει τὸν οὐρανὸν ἤνοιξαν / καὶ ὠφθησαν τῷ ῥύστῃ, καὶ ἐδέξατο αὐτῶν τὴν μετάνοιαν.

Nous voyons ici apparaître les trois exemples de pleureurs exaucés : la pécheresse au parfum, Pierre, et les Ninivites, sujet collectif au centre de l'hymne. C'est à la pécheresse, surtout, que le poète fait le plus fréquemment référence comme véritable modèle de repentir par les larmes[933]: elle apparaît plus de 4 fois[934] en dehors de l'hymne qui lui est spécifiquement dédié; David n'est évoqué qu'en cet endroit dans cette perspective, de même que Ninive, et Pierre assez peu en dehors de l'hymne 34 sur son reniement[935].

Ces strophes constituent peut-être le plus ample développement par Romanos de la valeur symbolique des larmes; il s'attache tout d'abord à bien distinguer les véritables larmes spirituelles, celles qui viennent du coeur humain contrit à la prise de conscience de son péché,

[933] En cela encore, Romanos se rattache clairement à l'ancienne tradition syriaque, dont Hannah Hunt souligne l'attrait spécifique pour cette figure féminine en tant que modèle concret et archétypal de la repentance par les larmes, le *penthos* (Cf. Hunt (H.), *Joy-bearing Grief : Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden, Brill, 2004; ch. 5, p.107-125

[934] Cf. H.III, h.28, str.22, l.8-9; H.III, h.31, str.25, l.3; H.IV, h.36, str.12 (toute la strophe); H.IV, h.40, str.8, l.5; H.V, h.55, str.1, l.3; H.V, h.56, l.48

[935] H.V, h.47, str.5, l.7-8; H.III, h.31, str.25, l.8 : à noter que le publicain de Luc 18, 10-14, est encore évoqué avec l'exemple de la pécheresse en H.III, h.28, str.22, l.10

des larmes tirées d'une simple douleur physique (str.3, l.3-4)[936], ou morale, comme la perte d'un proche (str.3, l.5), ou l'émotion causée par un malheur ou événement particulier[937].

Comme l'indique Grosdidier de Matons[938], ces strophes sont en lien étroit avec le début de l'hymne 54 (H.V, h.54, str.1-2) :

> "A ceux qui sont tombés volontairement[939] malades, le seul guérisseur des corps et des âmes a offert libéralement l'hôpital des âmes, pour que les infirmes implorent et reçoivent de lui la guérison. Car le Libérateur s'empresse de soigner les blessures de tous, et devançant toute prière, il accorde toutes les grâces pour notre utilité. Mais parfois il retient sa main prête à donner, secouant ainsi la veulerie des négligents, ménageant en sage la guérison des pécheurs, afin de procurer la vie éternelle.
> Car le dispensateur de la vie, le salut de tous offert à tous, qui n'a pas de limites, source éternellement intarissable, fait don à tous, en bon maître, de ses grâces grandes. Mais il veut qu'on les demande, ces grâces, afin d'habituer ses serviteurs à lui présenter leur prière comme à un maître. Et il s'irrite apparemment des négligences, mais chaque fois en feignant le sentiment qu'il n'éprouve pas[940] : c'est là le fait de la bonté, en vue de procurer la vie éternelle."

---

[936] Cf. aussi, les larmes de souffrance du lépreux (H.II, h.20, str.6, l.1), les larmes des hommes des temps derniers (H.V, h.50, str.14, l.6)

[937] Cf. par ex., les larmes d'Abraham et Sarah lorsqu'ils reçoivent le commandement de tuer Isaac (H.I, h.3, str.5, l.3; str.10, l.3; str.12, l.5; str.13, l.1), les larmes d'Isaac devant la tristesse de son fils Esaü, spolié de sa bénédiction par Jacob (H.I, h.4, str.16, l.11), les pleurs de Marie à la Croix (H.II, h.11, str.16, l.10; H.III, h.35, str.4), les larmes de frustration des vierges sottes devant la porte fermée (H.III, h.31, str.13, l.4)...
Emblématiques dans cette signification purement émotionnelle sont les larmes versées par les différents acteurs de l'histoire de Joseph dans l'hymne 5 : les frères de Joseph pleurent de devoir laisser Siméon en Egypte (H.I, h.5, str.21, l.1), peut-être aussi parce qu'ils appréhendent les pleurs de leur père à la perte d'un second fils (H.I, h.5, str.22, l.1), puis c'est Joseph qui pleure d'émotion en retrouvant son père (H.I, h.5, str.39, l.2); bien plus, le poète montre combien il est difficile à un coeur sincère de maîtriser ses larmes, qui sont la manifestation de l'âme à travers le corps : aux larmes de dépit et de mensonge de la femme de Putiphar, qui s'en sert pour convaincre faussement son mari de perdre Joseph (H.I, h.5, str.13, l.7-9), s'opposent ainsi les larmes d'amour si difficilement contenues de Joseph pour ses frères, qui s'encourage ainsi lui-même : "Larmes, faites silence, je ne veux pas encore être reconnu. Il ne faut pas, mes yeux, vaincre ma langue" (*Δάκρυα, σιωπᾶτε, οὔπω θέλω γινωσθῆναι. / ὀφθαλμοί, γλῶτταν μὴ νικήσητε.*; H.I, h.5, str.27, l.8-9). C'est qu'en tant que manifestation de l'âme à travers le corps, les larmes sont un langage du corps, plus éloquentes parfois que les mots, comme le poète l'affirme des larmes de Marie au tombeau ("aussi criait-elle, non avec des mots, mais avec des larmes", *ὅθεν ἐβόα οὐχὶ ῥήμασιν, ἀλλὰ δάκρυσιν* ; H.IV, h.40, str.7, l.4).

[938] Cf. Grosdidier de Matons, note 1, p.472-473.

[939] La difficulté à déterminer quelle part de responsabilité dans son péché Romanos attribue à l'homme se cristallise dans le débat entre Grosdidier de Matons et Barkhuizen sur le sens de *γνώμῃ* en H.V, h.54, str.1, l.1. L'éditeur souligne souvent que Romanos considère Adam davantage comme la victime de Satan que comme un coupable, "plus à plaindre qu'à blâmer"[939] du fait que ses malheurs surpassent largement son péché, et propose donc de traduire ici *γνώμῃ* par "spirituellement", alors même qu'il reconnaît que le terme a plus souvent chez Romanos le sens de "intuition, projet, propos"[939] et se rapproche donc davantage de l'adverbe français "volontairement"; Barkhuizen refuse catégoriquement la solution du traducteur, s'appuyant sur les passages où Romanos affirme clairement que l'homme pèche volontairement[939]. Il est vrai qu'un authentique repentir implique de reconnaître sa propre part de responsabilité, qui est aussi l'espace où l'on peut s'engager à changer les choses : dans la démarche proprement pénitentielle que cet hymne cherche à initier, l'invitation exigeante à reconnaître sa propre part de responsabilité dans son mal plaide donc en faveur d'une traduction de *γνώμῃ*, comme ailleurs chez Romanos, par "volontairement". La traduction de Grosdidier de Matons n'est certes pas fausse, puisqu'il s'agit bien avant tout de la maladie spirituelle du péché, mais certainement un peu faible ici.

[940] L'hymne explique en effet que c'est l'homme qui comprend les catastrophes naturelles comme signes de la colère divine, alors qu'elles sont bien plutôt le signe de l'amour du Christ, qui s'en sert comme avertissements

Τὸ ἰατρεῖον τῶν ψυχῶν τοῖς γνώμῃ ἀρρωστοῦσι προέθηκεν ἀφθόνως / ὁ μόνος τῶν σωμάτων καὶ τῶν ψυχῶν ἰατρευτής, / ἵνα οἱ νοσοῦντες ἰατρείαν ἐξ αὐτοῦ / αἰτοῦσι καὶ λαμβάνουσιν. / Ὁ ῥύστης μὲν γὰρ σπεύδει τὰ τραύματα πάντων θεραπεύειν / καὶ πρὸ πάσης ἱκεσίας χαρίζεται πάντα συμφερόντως. / συστέλλει δέ ποτε τὴν χεῖρα πρὸς δόσιν / διεγείρων τὸ νωθρὸν τὸ τῶν ῥᾳθύμων, / πλάττων ὡς σοφὸς τὴν ἴασιν τῶν πταιόντων, / ἵνα παρέχῃ ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Ὁ τῆς ζωῆς γὰρ χορηγός, ἡ πάντων σωτηρία πρὸς πάντας ἡπλωμένη, / οὐ περιγραφομένη, ἀεὶ ἀέναος πηγὴ / πᾶσι μὲν δωρεῖται ὡς δεσπότης ἀγαθὸς / μεγάλα τὰ χαρίσματα. / θέλει δὲ αἰτεῖσθαι τὰς χάριτας, ἵνα συνεθίσῃ / τοὺς οἰκέτας τοῦ προσφέρειν τὴν δέησιν τούτῳ ὡς δεσπότῃ. / ὀργίζεται δέ που ἐπὶ ῥαθυμίαις, / προσποιούμενος ἀεὶ ὅπερ οὐκ ἔχει. / χρηστότητος γὰρ τὸ ἔργον ὑπάρχει τοῦτο, / ἵνα παρέχῃ ζωὴν τὴν αἰώνιον.

Ici encore est soulignée l'idée que si la guérison que le Christ offre en son hôpital spirituel est parfaitement gratuite, il exige cependant qu'on la lui demande par un authentique repentir, qui manifeste la prise de conscience de son péché; l'homme est certes bien incapable de payer au juste prix la valeur de sa guérison, la valeur du salut que le Christ lui accorde, mais cette grâce lui coûte néanmoins quelque chose : l'humilité de la demander en prenant conscience de ses péchés.

3.2.3. La compassion divine, réponse aux larmes de la contrition humaine

Nous voyons aussi déjà s'ébaucher dans la 3e strophe de l'hymne sur Ninive l'idée selon laquelle les larmes du repentir humain appellent irrésistiblement la compassion de Dieu (H.I, h.Ninive, str.3, l.1-3):

" Les larmes sont souvent plus fortes que Dieu, si l'on peut dire, et lui font véritablement violence : car le Miséricordieux se laisse avec joie enchaîner par les larmes, par les larmes de l'esprit du moins..."
Νικᾷ πολλάκις κλαυθμὸς τὸν Θεόν, εἰ ἔξεστιν εἰπεῖν, καὶ βιάζεται ὄντως. / ἡδέως γὰρ ὑπὸ δακρύων ὁ οἰκτίρμων συνέχεται, / τῶν δακρύων δὲ τῶν ἐκ τοῦ πνεύματος…

Cette "faiblesse" de Dieu, qui ne peut demeurer en colère face aux larmes des hommes, forme le coeur de l'intrigue de l'hymne sur Elie, où le prophète enchaîne Dieu par le pouvoir de son serment à sa propre volonté de châtier les hommes par la sécheresse, tant il est révolté devant leur ingratitude et leur infidélité à son égard (H.I, h.7,str.3) :

"Je vais juger moi-même en faveur du Créateur, je retrancherai de la terre les impies et je décréterai leur châtiment. Mais je crains l'indulgence divine : il suffit de quelques larmes pour fléchir l'ami des hommes. Que vais-je donc imaginer contre sa bonté infinie? Comment suspendre l'effet de sa pitié? En confirmant mon verdict par un serment, dont la religion détournera le Juste de casser ma dure sentence, et bien plus,

---

pour pousser l'humanité à changer de comportement et lui éviter la colère divine éternelle. Ainsi, Dieu feint la colère dans son amour pour l'homme, puisqu'il s'agit seulement d'éviter à l'homme la damnation éternelle.

le forcera à confirmer mon jugement par sa toute puissance, car il est le seul ami des hommes"
Νῦν *δικάσω ἐγὼ ὑπὲρ τοῦ κτίστου, ἀσεβεῖς δὲ τῆς γῆς ἐξολοθρεύσω / καὶ ψηφίσομαι τιμωρίαν, ἀλλὰ δέδοικα τὴν θείαν χρηστότητα. / ὀλίγοις γὰρ δακρύοις δυσωπεῖται ὁ φιλάνθρωπος. / Τί οὖν νῦν ἐννοήσω πρὸς τοσαύτην ἀγαθότητα καὶ στήσω τὸν ἔλεον; /* Τὴν *ψῆφον ὅρκῳ βεβαιῶν, ἵνα τοῦτον* δυσωποῦμενος */ μὴ λύσῃ ὁ δίκαιος τὴν τοιαύτην ἀπόφασιν, / ἀλλὰ καὶ βεβαιώσῃ μου τὴν κρίσιν ὡς δυνάστης ὁ μόνος φιλάνθρωπος.*

C'est que la compassion de Dieu dans son grand amour pour l'homme est infinie, et prend toujours le dessus sur sa colère devant leur péché, ainsi qu'il le reconnaît lui-même (H.I, h.7, str.4, l.6-7) :

"Si je vois du repentir et des fontaines de larmes, je ne pourrai pas m'empêcher d'ouvrir mon coeur aux hommes[941], car je suis le seul ami des hommes"
Ἂν *ἴδω μετάνοιαν καὶ πηγάζοντα δάκρυα, / μὴ χορηγεῖν οὐ δύναμαι τὰ σπλάγχνα τοῖς ἀνθρώποις ὁ μόνος φιλάνθρωπος.*

Ou encore (H.I, h.7, str.11, l.5; str.24, l.5-7) :

"Et les cris des nourrissons, et leurs larmes, comment les supporterais-je?"
τῶν δὲ νηπίων τὴν κραυγὴν πῶς ἐνέγκω καὶ τὰ δάκρυα ;

"En voyant le flot des larmes, comme un père je me sens fléchir, j'ai pitié de ceux que consument la faim et l'angoisse, car je veux sauver les pécheurs par le repentir, moi, le seul ami des hommes"
τοὺς τῶν δακρύων ὀχετοὺς βλέπων, ὡς πατὴρ συγκάμπτομαι, / οἰκτείρω ἐκλείποντας ὑπὸ πείνης καὶ θλίψεως. / ἁμαρτωλοὺς γὰρ βούλομαι τοῦ σῴζειν μετανοίᾳ, ὁ μόνος φιλάνθρωπος.

C'est pourquoi aussi les larmes d'un repentir sincère sont le dernier recours pour éteindre par la compassion de Dieu le feu de la damnation éternelle (H.V, h.51, str.7, l.8-11; str.8, l.8-11). Cependant, une autre marque du pessimisme certain dont Romanos fait montre par rapport à la nature humaine, réside dans son idée que l'homme est tant enfoncé dans son péché que tout sursaut de conscience et repentir de sa part sont compris en eux-mêmes comme un don de Dieu, qui ainsi provoque et soutient l'effort humain de conversion dans sa volonté de sauver l'homme; ainsi, les larmes du coeur, qui manifestent toute véritable contrition spirituelle, sont elles-mêmes l'objet de la prière humaine, qui supplie Dieu de l'aider à se convertir avant qu'il ne soit trop tard (H.V, h.55, str.3)[942] :

[941] Cette traduction élégante de Grosdidier de Matons masque ici la collusion de deux idées : l'une, toute grecque, est issue de la pratique de la chorégie, un homme riche offrant libéralement de payer pour la production de spectacles dans sa ville; l'autre reprend dans les pluriels *τὰ σπλάγχνα* l'image biblique des entrailles de Dieu, expression de sa compassion quasi maternelle. On pourrait oser une traduction peut-être plus proche, comme "je ne pourrai pas ne pas dilapider mes entrailles", par exemple, qui rendrait mieux les images mais serait certainement plus énigmatique pour un lecteur moderne.

[942] Ou encore dans la prière finale de l'hymne 28 (H.III, h.28, str.22, l.8-9) : "Donne-nous le don des larmes, comme à la pécheresse, et le pardon de nos péchés..." (*Δὸς ἡμῖν δάκρυα, ὥσπερ τῇ πόρνῃ, / καὶ τὴν συγχώρησιν ὧνπερ ἡμάρτομεν…*)

"Mon temps se termine, ton trône redoutable dès maintenant s'apprête. La vie s'écoule, le jugement m'attend qui me menace du châtiment par le feu et de la flamme inextinguible. Envoie-moi des averses de larmes et éteins sa violence, toi qui désires que tous les hommes soient sauvés"
Ὁ χρόνος μου συντελεῖται, / ὁ δὲ φρικτός σου θρόνος λοιπὸν εὐτρεπίζεται. / Ὁ βίος παρέρχεται, ἡ κρίσις ἐκδέχεται ἀπειλοῦσά μοι / τοῦ πυρὸς τὴν τιμωρίαν καὶ τὴν φλόγα τὴν ἄσβεστον. / δακρύων ὄμβρους πέμψον μοι καὶ σβέσον αὐτῆς τὴν ἰσχύν, / ὁ θέλων πάντας τοὺς ἀνθρώπους σωθῆναι.

En H.III, h.31, pro.6, les larmes apparaissent en conjonction avec les exercices ascétiques de la contrition, du jeûne et des aumônes :

"Aujourd'hui est apparu le temps des vertus, et le Juge est aux portes. Ne nous consternons pas, mais allons, jeûnons et présentons des larmes, de la contrition, des aumônes en clamant : Nous avons péché, plus qu'il n'y a de sable[943] dans la mer. Mais toi, fais grâce à tous, créateur de tout, pour que nous ayons aussi la couronne incorruptible".
Νῦν ὁ καιρὸς τῶν ἀρετῶν ἐπεφάνη / καὶ ἐπὶ θύραις ὁ κριτής. μὴ στυγνάσωμεν, / ἀλλὰ δεῦτε, νηστεύοντες προσάξωμεν / δάκρυα, κατάνυξιν καὶ Ἐλεημοσύνην, */ κράζοντες* : *Ἡμάρτομεν ὑπέρ ψάμμον θαλάσσης. / ἀλλ' ἄνες πᾶσιν, πάντων ποιητά, / ἵνα καὶ σχῶμεν τὸν ἄφθαρτον στέφανον.*

Romanos exhorte ici ses auditeurs à manifester la sincérité de leur repentir en suivant la voie des ascètes et des moines; en effet, depuis la tradition des Pères du Désert, pleurer sur les péchés de l'humanité est compris comme l'essentiel de l'activité du moine[944], son principal devoir : il ne s'agit certes pas d'une lamentation individualiste, même si en se rapprochant de Dieu, l'homme se reconnaît toujours davantage comme pécheur, d'où la nécessité d'une contrition continuelle, dans un processus continu de repentance associée à un fervent désir de restauration en Dieu; non, c'est avant tout sur les péchés de l'humanité en général que l'ascète pleure, usant envers Dieu du pouvoir d'intercession de ses larmes pour calmer sa colère,

[943] On ne compte que quatre occurrences du sable (*ψάμμος*) dans les hymnes de Romanos, dont l'une (H.IV, h.37, str.13, l.2) en référence directe à la parabole des deux maisons en Mt. 7, 24-27; les trois autres ont toutes en commun l'idée d'une multitude innombrable comme les grains de sable, qu'il s'agisse de la richesse des récoltes égyptiennes gérées par Joseph (HI, h.5, str.17, l.3, où Romanos ne fait que reprendre la comparaison du texte biblique de *Gen.41, 49*), ou de l'abondance des péchés humains, comme dans le passage cité plus haut et aussi en H.III, h.30, pro. :
"Bien que je voie la multitude de mes fautes surpasser le nombre des grains de sable, néanmoins, connaissant l'ineffable multitude de tes miséricordes, je crie : Aie compassion, aie pitié de moi, Seigneur!"
Εἰ καὶ τῶν ἐμῶν βλέπω πταισμάτων ὑπὲρ ἀριθμὸν ψάμμου τὸ πλῆθος, / ἀλλὰ τὸ ἄφατον τῶν οἰκτιρμῶν σου / γινώσκων κραυγάζω : Οἴκτειρόν *με καὶ ἐλέησον*, Κύριε.
A noter que le passage de H.III, h.31, pro.6, que nous étudions plus haut, est le seul à mettre en rapport le sable et la mer.
[944] Cf. Hunt (H.), *Joy-bearing Grief : Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden, Brill, 2004; Ch.I : "The desert tradition", p.42-49

manifestant un regret sincère de la distance que l'homme a creusée par son péché entre lui-même et Dieu[945].

3.3. Guérir du péché

3.3.1. La guérison spirituelle, les larmes et le baptême

Flots, fontaines, pluies... toutes ces images ont bien évidemment comme point commun l'élément de l'eau, que partagent aussi les larmes : l'eau des larmes humaines appelle ainsi l'eau de la compassion et de la grâce de Dieu, eau qui éteint le feu de la colère divine, mais aussi eau qui lave et purifie l'homme de ses péchés.

Il y a là bien sûr une résonance baptismale, et la conception des larmes de repentance comme effectuant un second baptême.

---

[945] Cet exercice ascétique est fréquemment désigné par le terme *πένθος*, qui décrit tout un processus à partir de l'instant de la componction (*κατάνυξις*), où le coeur est frappé par la conscience de son péché, jusqu'au développement dès lors permanent d'un fervent désir (*πόθος*) de réintégration à Dieu, de restauration dans une intimité toujours plus étroite avec Dieu, dont le péché éloigne l'homme. Telle est la définition qu'en donne Hannah Hunt, en préliminaire à son étude de *πένθος* dans les traditions syriaque et byzantine :

"Se lamenter sur le péché peut être diversement décrit comme être en deuil, pleurer, la componction ou le remords; ce qui unit toutes ses expressions, c'est l'idée d'une intense tristesse du coeur, réellement manifestée par des larmes, ou par un désir de pleurer, qui est à la fois l'expression et le résultat du mystère de la participation à Dieu. Une telle lamentation n'est jamais désespoir, apitoiement sur soi, ou deuil par rapport à des pertes humaines. Cette lamentation occupe ainsi une position unique dans l'articulation entre le corps et l'âme : elle est la pulsion pure ressentie par le pénitent qui, suite à sa prise de conscience, accepte son besoin de repentance afin d'être restauré en proximité avec Dieu. (...) Vivre le *Penthos* est un processus, non une condition statique; c'est le remords du pécheur autant que le charisme de l'athlète spirituel (...) Il exprime une dynamique trinitaire : provoqué dans le coeur humain par le mouvement de l'Esprit, sa pratique permet au pénitent de participer aux souffrances du Christ, tandis qu'elle le restaure dans sa familiarité intime avec le Père." (Cf. Hunt (H.), *op.cit.*, p.3: "Grief for sin may be variously described as mourning, weeping, compunction, or remorse. What unites these expressions is that each is speaking of a heartfelt sorrow, expressed by actual tears, or a desire to weep, which is generated by and expressive of the mystery of divine participation. Such grief is never despair, self-pity, or mourning for human losses. It thus occupies a unique position in the crux between body and soul. It is the purified passion experienced by the penitent who, through the pricking of conscience, accepts his or her need to repent, in order to be restored to God. Such a penitent has come to terms with the conflicting pull of the inner life as well as the demands of the external. *Penthos* is a process, not a static condition. It is the remorse of the sinner as much as the charism of the perfected spiritual athlete. In the life of the mourner, godly grief expresses a Trinitarian dynamic. It is prompted by the movement of the Spirit within the heart of the mourner; its living out enables him or her to participate in the sufferings of Christ; it restores the penitent to kinship with the Father").

Les larmes comme participation aux souffrances du Christ, c'est aussi la dimension que souligne Panicker, lorsqu'il interprète les larmes de Jésus comme signes de son amour pour l'humanité, "l'expression de son amour *kénotique*" (Panicker (G.), "Prayer with tears : a great feast of Repentance", *The Harp*, vol.IV, n°1-2-3, Jul.1991, p.118); en effet, si les larmes sont chez l'homme l'expression de la repentance, Jésus ne saurait pleurer sur ses propres péchés inexistants; s'il pleure, c'est donc sur les péchés de l'humanité qu'il se lamente, et ses larmes sont ainsi l'expression de son immense amour pour l'homme . De même, Panicker montre que pour l'homme aussi, le Christianisme présente les larmes comme un véritable chemin de *kénose*, par lequel il peut se vider de lui-même, choisir volontairement l'impuissance et s'ouvrir, afin de laisser Dieu seul agir en lui.

Cette dimension apparaît chez Romanos en H.IV, h.34, str.10, l.5, lorsque Pierre pleure de douleur devant les souffrances infligées au Christ; il s'agit-là de larmes bien différentes de celles qui suivent son reniement (H.IV, h.34, str.18, l.2), larmes de repentance auxquelles le Miséricordieux ne peut refuser son pardon (H.IV, h.34, str.20, l.1).

Ainsi, les larmes du repentir lavent, comme le rappelle le Christ à Pierre (H.V, h.47, str.5, l.4-9):

> "Prends bien garde, Pierre, à la façon dont tu vas instruire : à la pensée de ta faute, aie compassion de tous, sans sévérité, à cause de cette fillette qui t'a fait chanceler. Si l'orgueil t'envahit, écoute le chant du coq et souviens-toi des larmes dans les flots desquelles je t'ai lavé, moi qui seul connais le fond des coeurs"
> *Βλέπε μοι, Πέτρε, πῶς ἐκπαιδεύεις. / ἐννοῶν σου τὸ πταῖσμα συμπάθει πᾶσι / μὴ αὐστηρός, δι' ἐκείνην τὴν κόρην τὴν σείσασάν σε. / ἐάν σοι τῦφος εἰσπέσῃ, τῆς φωνῆς τοῦ ἀλέκτορος ἄκουσον / καὶ τῶν δακρύων μνημόνευε ὧν ἐγώ σε τοῖς ῥείθροις ἀπέπλυνα / ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.*

Et c'est aussi l'appel de Noé avant de Déluge, événement qui est précisément très souvent interprété comme type du baptême dans la tradition patristique (H.I, h.2, str.6) :

> "En voyant l'incrédulité de ces malveillants et leur dureté sans mesure, Noé se consumait de douleur et priait pour eux, afin qu'ils se repentissent. Voyant la terre presque arrivée à sa fin, il gémissait en son coeur et criait au peuple : Vite! Evadez-vous de votre horrible péché, en rejetant votre méchanceté, en vous repentant de vos actes. Lavez dans les larmes la souillure de vos âmes, conciliez-vous par la foi la puissance de Dieu. Avant que ne fonde sur vous, pour vous anéantir, l'orage soudain de la colère de Dieu, invoquez-le ainsi..."
> *Καθορῶν τῶν δυσμενῶν τὴν ἀπιστίαν / καὶ τὴν ἄμετρον αὐτῶν ἀπανθρωπίαν, / Νῶε διετρύχετο καὶ ὑπὲρ τούτων προσηύχετο ὅπως μετανοήσωσιν. / ὁρῶν τὴν οἰκουμένην σχεδὸν συντελουμένην, / ἔστενεν ἐν καρδίᾳ ἐκβοῶν τῷ λαῷ : / Ἐκφύγετε τάχος ἐκ τῆς δεινῆς ἁμαρτίας, / ἀποσοβοῦντες τὰς πονηρίας, μετανοοῦντες ἐφ' οἷς ἐδρᾶτε. / τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς ὑμῶν δάκρυσιν ἀποσμήξατε, / τὸ κράτος τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πίστει ἐξιλεώσασθε. / Πρὶν οὖν ἐπέλθῃ ὑμῖν ἡ αἰφνίδιος ὁρμὴ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ / ἀπαλείφουσα ὑμᾶς, βοήσατε αὐτῷ...*

En tant qu'exercice ascétique, les larmes ont pour but d'effectuer la restauration de l'homme dans sa relation d'intimité avec Dieu[946] : par cet effet encore les larmes s'assimilent au baptême, qui, précisément, inscrit le fidèle dans la filiation divine en scellant son appartenance au Christ. Cette dimension du baptême est fréquemment exprimée à travers la symbolique des noces, comme nous le verrons plus loin, une imagerie que développe aussi l'hymne sur Ninive, à travers la personnification de la ville en une femme qui se lave de la souillure de son adultère et se pare pour revenir à son époux (H.I, h.*Ninive*, str.5) :

> "Ayant lavé sa souillure dans des flots de larmes, ils l'ornèrent toute de leur prière, et Ninive convertie plut au Miséricordieux. Car elle présenta aussitôt la beauté de son coeur à celui qui sonde les coeurs, et couvrant de cendre sa chair enlaidie par le sac, elle se frotta de l'huile des bonnes oeuvres, et, parfumée de jeûne[947], elle retourna à son ancien mari et s'attacha à lui, de sorte que l'époux embrassa son repentir"

---

[946] Cf. *supra*, notes.

[947] On retrouve aussi en H.I, h.6, pro.1, l.1 ce lien du jeûne au parfum, avec l'évocation explicite de la pécheresse, dont l'exemple apparaît aussi à l'arrière-plan de l'hymne de Ninive. Outre le fait que le jeûne est considéré comme une bonne oeuvre, voire même "la plus grande des bonnes oeuvres en cette vie" (*κατόρθωμα μέγιστον ἐν βίῳ*, H.III, h.31, str.3, l.5), dont la pratique place le fidèle en "bonne odeur" de faveur auprès de Dieu, ce lien peut aussi se référer à l'injonction du Christ en *Mt.6, 17-18* : "Mais toi, quand tu jeûnes, parfume-toi

Ῥοαῖς δακρύων τὸν ῥύπον αὐτῆς ἐκπλύναντες εὐχαῖς κατεκόσμησαν ὅλην, / καὶ ἤρεσεν ἐπιστραφεῖσα Νινευὴ τῷ οἰκτρίμονι. / τὸ γὰρ κάλλος αὐτῆς τὸ ἐγκάδριον εὐθέως ὑπέδειξε / τῷ καρδίας ἐτάζοντι, / καὶ τὴν σάρκα τὴν ἄμορφον σάκκῳ σποδῷ μίξασα, / εὐποίαις *ὡς ἐλαίῳ ἐπεχρίσατο, / καὶ ταῖς νηστείαις μυρισαμένη / πρὸς τὸν ἀρχαῖον ἄνδρα ἀναλύει καὶ τούτῳ προσπλέκεται, / διὸ καὶ ὁ νυμφίος ἠγκαλίσατο αὐτῆς τὴν μετάνοιαν.*

L'association de l'huile et de l'eau avec l'imagerie des noces semble bien indiquer une résonance baptismale; celle-ci n'est cependant pas évidente, dans la mesure où l'on a plus ici une description de la toilette féminine telle qu'elle se pratique alors quotidiennement, et de manière particulièrement soignée lors de noces, que la description d'un rituel baptismal. Cette impression tient au juste choix du traducteur de rendre ici *ἐπεχρίσατο* par "se frotter", pour souligner que cette onction d'huile sur tout le corps évoque bien davantage ici la pratique quotidienne antique de s'oindre le corps d'huile après le bain[948], que l'onction d'huile lors du baptême, qui a lieu avant le bain baptismal proprement dit dans le rituel syriaque[949].

Les larmes apparaissent ici encore en conjonction avec d'autres pratiques de pénitence et de mortification : le jeûne, certes, mais aussi le sac et les cendres, dont l'usage caractérise le deuil et la repentance dans la tradition biblique et ascétique.

3.3.2. Le baptême, eau guérissante issue de la source de la Croix

Par ailleurs, le baptême est compris comme lieu de guérison spirituelle et physique du péché, surtout dans la tradition syriaque[950]; c'est pourquoi aussi l'hôpital du Christ est décrit comme une source, en référence certainement au baptême qui guérit, outre l'idée de libéralité, d'abondance infinie et de gratuité que convoie aussi l'image de la source[951], et qui s'accorde avec la libéralité du Christ-médecin offrant ses services à tous gratuitement.

Cette métaphore est particulièrement explicite au début de l'hymne 37 (H.IV, h.37, str.1-2) :

---

la tête et lave-toi le visage, afin de ne pas montrer que tu jeûnes aux gens, mais à ton Père qui est là, dans le secret; et ton Père, qui voit, là, dans le secret, te le rendra".

[948] Cf. Jeffrey (J.), "Anointing in the New Testament", p.65, dans, Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, SPCK Liturgical Press, Collegeville, London, 1993; p.65 : après avoir souligné que l'usage de l'huile comme savon pendant le bain et en onction après le bain est courant dans toute l'Antiquité méditerranéenne, Jeffrey suggère que cette pratique a certainement eu une influence sur l'entrée de l'huile dans le rituel chrétien du baptême, bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans le récit évangélique du baptême du Christ; peut-être même l'huile a-t-elle été toujours présente dans le rituel baptismal de l'Eglise, mais ne commence à être explicitement évoquée dans les textes que lorsque la pensée chrétienne lui attribue un sens symbolique, une signification rituelle.

[949] Cf. par ex., Brock (S.), "Anointing in the Syriac Tradition", dans, Dudley (M.), Rowell (G.), op.cit., p.92-100 : Sebastian Brock souligne que, dans la tradition syriaque, le myron est exclusivement réservé à l'onction post-baptismale, qui est l'apposition d'un sceau sur les organes des sens; l'onction d'huile de tout le corps a lieu avant le bain baptismal proprement dit, juste après la consécration de l'eau. De par ses origines personnelles et ses sources littéraires, nous avons déjà vu combien Romanos est influencé par cette tradition.

[950] Cf. Brock (S.), op.cit., p.96

[951] Cf. Bou Mansour (T.), op.cit., p.193-201.

"En voyant l'hôpital du Christ ouvert, et une fontaine de santé qui en jaillissait pour Adam, le diable souffrit, fut blessé. Le danger lui arrachait des plaintes. Il cria à ses amis : Que ferai-je au fils de Marie? Le Bethléémite me tue[952], qui est présent partout et remplit tout.
Le monde entier est rempli de ses guérisons; mais moi, je souffre en moi-même, et surtout lorsque j'entends dire qu'ils ont été guéris gratuitement. Car celui-ci a vu tomber sa lèpre, celui-là a recouvré ses prunelles; un autre, prenant son lit sur ses épaules, danse en clamant : Il m'a fait lever, celui qui est présent partout et remplit tout.
Τὸ τοῦ Χριστοῦ ἰατρεῖον βλέπων ἀνεῳγμένον / καὶ τὴν ἐκ τοῦτου τῷ Ἀδὰμ πηγάζουσαν ὑγείαν, / ἔπαθεν, ἐπλήγη ὁ διάβολος, / καὶ ὡς κινδυνεύων ὠδύρετο, / καὶ τοῖς αὐτοῦ φίλοις ἀνεβόησε: / Τί ποιήσω τῷ υἱῷ τῆς Μαριάμ; / Κτείνει με ὁ Βηθλεεμίτης, ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν.
Ο κόσμος ὅλος ἐπλήσθη τῶν αὐτοῦ ἰαμάτων, / κἀγὼ τὰ ἔνδοθεν πονῶ, καὶ μάλιστα ἀκούων / ὅτι καὶ δωρεὰν ἰατρεύθησαν. / Ὁ μὲν γὰρ τὴν λέπραν ἀπέθετο, / ὁ δὲ καὶ τὰς κόρας ἐκομίσατο, / ἄλλος κλίνην ἐπὶ ὤμοισι λαβὼν / χορεύει βοῶν: Ἤγειρέ με ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν.

Nous avons déjà vu plus haut le lien symbolique[953] que le poète trace entre la source et les plaies du Christ, rocher frappé à la Croix comme le rocher de l'Exode, d'où surgit l'eau du baptême qui lave et désaltère l'humanité en Adam; on retrouve dans ces passages, mais sur un autre registre, le même jeu de mot entre *πηγή* et *πληγή* (*πηγάζουσαν* , H.IV, h.37, str.1, l.2/ *ἐπλήγη* , l.3; *πηγή*, H.III, h.23, str.9, l.2/ *τῆς πληγῆς*, l.4). Ainsi, tous ces passages entretiennent bien évidemment un lien étroit entre eux, d'autant plus que l'hymne 37 se situe au moment de la Croix, c'est-à-dire au moment où le Christ est frappé, et suggère que la Croix elle-même est cet hôpital du Christ, le lieu où il guérit l'humanité. En reliant toutes ces évocations, on peut reconstruire l'idée au centre de ce réseau symbolique : la Croix, point d'accomplissement de l'économie salvifique qui est aussi le ministère du Christ-médecin, est le moment où le Christ est frappé comme le rocher, ouvrant par ses plaies l'accès à la vie qui est en lui, permettant désormais aux hommes de trouver leur guérison spirituelle dans les eaux du baptême issues de la Croix. C'est à la Croix, événement majeur de l'accomplissement du Salut, que l'hôpital du Christ s'est ouvert à l'humanité; c'est par la Croix que le Christ devient véritablement fontaine de Salut pour l'humanité, idée que les Pères lisent dans l'Evangile de Jean, lorsque sont décrits le sang et l'eau coulant du côté transpercé du Crucifié (*Jean* 19,34), symboles à leurs yeux du baptême et de l'eucharistie, les sacrements par lesquels l'Eglise transmet le Salut[954].

[952] Si le diable souligne avec insistance les origines terrestres du Christ, c'est qu'il est aveugle à sa nature divine, cause de sa chute.
[953] Cf. *supra*, 3.1.3, ainsi qu'au sein de l'étude du réseau symbolique de la pierre.
[954] Rahner montre ainsi comment les Pères ont rattaché cette interprétation de *Jean* 19, 34 avec l'annonce de la source d'eau vive en *Jean* 7, 37-38 (Cf. Rahner (H.), "Flumina de Ventre Christi. Die Patristiche Auslegung von

Romanos le Mélode exprime la même idée de manière symbolique lorsqu'il fait dire à Adam en parlant du Christ (H.IV, h.44, str.5, l.5-6) :

> "Celui que les Chérubins n'osent regarder, on lui percera le côté, et de l'eau en jaillira qui éteindra ma founaise"
> *ὅν Χερουβὶμ οὐχ ὁρᾷ, τούτου νύξουσι πλευρὰν / καὶ ὕδωρ ἀναβλύσει καὶ τὸν καύσωνά μου σβέσει.*

L'hôpital du Christ d'où jaillit la fontaine de Salut n'est donc pas l'Eglise, ainsi qu'on aurait pu le croire de prime abord, dans la mesure où un hôpital est aussi un lieu où se rassemblent les malades, comme l'Eglise est constituée de pécheurs pardonnés, et une organisation qui prolonge l'oeuvre du médecin et suit ses ordres, comme l'Eglise continue en quelque sorte les prescriptions du Christ en partageant sa Parole et en administrant les sacrements; en outre, on connaît le lien étroit qui existe alors dans l'Empire byzantin entre les établissements de soins et les églises, puisque ces dernières sont très souvent à l'origine de leur fondation, qu'elles voient comme l'actualisation du commandement de charité chrétienne et une dimension essentielle de l'oeuvre diaconale de l'Eglise. De manière surprenante, aucune dimension ecclésiale n'apparaît avec évidence dans l'image de l'hôpital du Christ telle que Romanos la développe; non, pour lui, et ce trait s'accorde avec l'importance première qu'il donne partout à la dimension christologique, l'hôpital du Christ est une métaphore pour l'événement de la Croix, qui concentre symboliquement en lui l'ensemble du ministère du Christ-médecin.

Par glissement métonymique, c'est donc le Christ-médecin lui-même que l'hémorroïsse décrit comme une source de guérison, dont ses adversaires cherchent à la priver pour en garder l'accès pour eux seuls (H.III, h.23, str.9) :

> "C'est vous, misérables, qui êtes sous l'empire de la jalousie : voilà pourquoi vous ne voulez pas mon salut. La source épanche ses flots pour tous : de quel droit la bouchez-vous? Oui, je vais à mon Créateur, et s'il se fâche, il n'en sera pas à blâmer. Mais s'il me sauve de ma blessure, vous porterez la honte de mon cri : Sauveur, sauve-moi."
> *Ὑμεῖς, δύσμοροι, φθόνῳ κεκράτησθε, ὅθεν ἐμὲ σωθῆναι οὐ βούλεσθε. / ἡ πηγὴ πᾶσι βλύζει τὰ νάματα. χάριν τίνος αὐτὴν ἀποφράττετε; / ἰδοὺ προσέρχομαι τῷ πλάστῃ μου, καὶ ἐὰν θυμωθῇ, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μέμψιν. / ἐὰν δὲ σώσῃ με τῆς πληγῆς τῆς ἐμῆς, / τὴν αἰσχύνην κομίσησθε ὅτι βοῶ : Σῶτερ σῶσόν με.*

Joh.7, 37-38", *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, p.177-235). Jacques de Saroug, pour sa part, explique comment l'Eglise naît par le baptême, figuré par l'eau et le sang issus du côté transpercé du Christ, effectuant ainsi une seconde naissance symbolique à partir des mêmes éléments dont s'est effectuée la première naissance physique (Cf. Jacques de Saroug, *Homélie 71*; trad. de C.A.Karim, dans, Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004, p.123-124 : "Adam's seed is water because he was created of water, and Eve's flux is blood because she was created of blood. When blood and water are mingled in marriage, a fetus is formed by the order of the One who created Adam. The whole race then, survives by blood and water, because the Maker Himself allowed nature to increase this way").

3.3.3. La guérison spirituelle et l'illumination baptismale

3.3.3.1. L'aveuglement, mutilation essentielle de la Chute

Nous avons vu comment le poète relie intimement la métaphore du Christ-médecin au thème du combat spirituel contre Satan, et ceci par le biais de deux idées : d'une part, les blessures du péché qui défigurent en l'homme l'image de Dieu sont comprises comme marques de son combat perdu contre le diable; d'autre part, l'art médical pratiqué par le Christ fait partie de sa lutte générale contre la mort et les démons de la maladie envoyés par Satan sur l'homme.
Le diable reconnaît lui-même son effort constant pour perdre l'homme, en le livrant à des maladies qui révèlent à tous son péché (H.IV, h.43, str.19) :

> "Mais c'est moi que le fils de Marie a le plus affreusement traité, dit l'Ennemi à l'Enfer, car tous ceux que j'avais humiliés et livrés à d'amères maladies, il leur a rendu la santé par son commandement. Au spectacle de l'aveugle-né, je riais bien, moi; lui, il est venu le voir et aussitôt, par sa voix, il a fait lever la lumière. Mais je me suis imaginé que, si je le mettais à mort, désormais je tiendrais prisonniers ceux que je flagellais auparavant : et je ne savais pas, ô ma misère!, que mon pouvoir finirait par celui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la mort".
> *Ἀλλ' ἐμοὶ τὸ δεινότερον ἔδρασεν ὁ Μαρίας γόνος, / ἔφη τῷ Ἅιδῃ ὁ ἀλλότριος, / ὅτι ὅσους ἐγὼ ἐταπείνωσα καὶ ἐν νόσοις πικραῖς παραδέδωκα, / τούτους ὑγιεῖς τῷ προστάγματι ἔδειξε. / πῆρον ἐκ μητρὸς βλέπων ἐγὼ κατεγέλων, / καὶ ἐλθὼν ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ἀνατέλλει εὐθὺς τῇ φωνῇ φωτισμόν. / ἀλλὰ ὑπέλαβον ὅτι, ἐὰν αὐτὸν θανατώσω, / ἐκ τοῦ λοιποῦ καταδήσω οὓς ἐμαστίγωσα πρώην, / καὶ οὐκ ᾔδειν ὁ τάλας ὅτι παύει μου τὸ κράτος / ὁ λύσας τοῦ Βελίαρ τὰ βέλη, τοῦ Ἅιδου τὸ νῖκος / καὶ Θανάτου τὸ κέντρον.*

Les maladies apparaissent dans cette strophe comme les coups de fouet de Satan sur la nature humaine pour la faire définitivement chuter en son pouvoir. Toujours jaloux des grâces et privilèges que Dieu a accordés à l'homme[955], l'Ennemi rit de l'humiliation qu'il a le pouvoir de lui infliger, en blessant et maculant en lui l'image de Dieu par les maladies.

Dans l'imaginaire byzantin, la mutilation qui possède la plus grande puissance symbolique est très certainement celle qui touche les yeux et ôte la vue, c'est-à-dire la lumière; elle est d'ordinaire réservée aux plus grands criminels, à ceux qui ont osé tenter de se mettre à la place de l'Empereur, image du Christ sur terre, et les empêche ainsi à tout jamais de pouvoir seulement revendiquer cette place, puisqu'ils ne peuvent dès lors même plus être reconnus comme image de Dieu. L'aveuglement apparaît donc comme la mutilation qui touche au coeur de l'image de Dieu en l'homme, l'empêchant de saisir la lumière de la révélation et de la vie.

[955] Cf. H.IV, h.43, str.23, où Romanos reprend une légende certainement issue d'un apocryphe syriaque, la *Caverne des Trésors* (Cf. *La caverne des trésors*, ch.II, 12-ch.III, 7; Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987, p.9-11). Cf. *infra*, étude du réseau symbolique de l'Imperium, notes.

Le thème est toujours développé en lien étroit avec celui de la lumière, et, de manière significative, avec l'Epiphanie, qui fête précisément la révélation de l'image de Dieu parfaite en Christ, qui vient comme la lumière sortir Adam des ténèbres de son aveuglement.

Cette ligne symbolique apparaît ainsi dans les deux hymnes que Romanos consacre à l'Epiphanie. Dans le premier, l'hymne 16, c'est surtout le refrain qui porte le thème, désignant Christ comme "lumière inaccessible" (*τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον*), tandis que le corps du texte développe davantage la thématique du vêtement intimement liée au baptême, puisque l'Epiphanie célèbre premièrement le baptême du Christ. Grosdidier de Matons rappelle d'ailleurs que la tradition orientale conférait autrefois le baptême à cette date[956]. Romanos introduit dès la première strophe le thème du vêtement, en le reliant à la lumière révélée en Christ, "soleil de justice [qui] fait apparaître ses rayons sur le monde entier" (*πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ / ἀνατέλλει τὰς ἀκτῖνας, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης*, H.II, h.16, str.1, l.5-6), et "illumine ceux qui sont dans les ténèbres" (*καὶ αἴγλη ἐσκοτισμένοις*, l.9). Le titre "soleil de justice" donné au Christ est très ancien dans la tradition chrétienne[957].

Dans le second hymne de l'Epiphanie, l'hymne 17, la thématique de la lumière et de l'aveuglement est plus appuyée, tandis que celle du vêtement passe au second plan[958]. L'accent est mis sur la puissance de la lumière révélée en Christ, lumière qui remplit tout et atteint le monde dans son universalité, parvenant même jusqu'aux Enfers où gît Adam, comme une anticipation de la Descente du Christ aux Enfers (H.II, h.17, str.1) :

> "Sur Adam aveuglé dans l'Eden un soleil est apparu, surgissant de Bethléem, et lui a ouvert les yeux en les lavant dans les eaux du Jourdain. Sur celui que couvraient l'ombre et les ténèbres, la lumière inextinguible s'est levée. Plus de nuit pour lui, tout est jour; le moment de l'aube est né pour lui, car c'est au crépuscule qu'il s'était caché, comme dit l'Ecriture. Celui qui avait chu le soir a trouvé l'aurore qui illumine, il a échappé à l'obscurité, il s'est avancé vers le matin qui est apparu et a tout illuminé"
>
> *Τῷ τυφλωθέντι Ἀδὰμ ἐν Ἐδὲμ ἐφάνη ἥλιος ἐκ Βηθλεέμ, καὶ ἤνοιξεν αὐτοῦ τὰς κόρας/ ἀποπλύνας αὐτὰς Ἰορδάνου τοῖς ὕδασιν. / τῷ μεμελανωμένῳ καὶ συνεσκοτισμένῳ / φῶς ἀνέτειλεν ἄσβεστον. / οὐκέτι αὐτῷ νὺξ, ἀλλὰ πάντα ἡμέρα. / τὸ πρὸς πρωὶ δι' αὐτὸν ἐγεννήθη. / δειλινὸν γὰρ ἐκρύβη, ὡς γέγραπται. / εὗρεν αὐγὴν φωτίζουσαν αὐτὸν ὁ πρὸς ἑσπέραν πεσών, / ἀπηλλάγη τοῦ γνόφου καὶ προέκοπτε πρὸς ὄρθρον / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

Le poète évoque ici la honte d'Adam qui se cache devant Dieu au soir de sa Chute (*Gen.3,8*) comme l'entrée dans une longue nuit pour l'humanité, qui commence seulement à prendre fin

---

[956] Cf. *Hymnes* II, p.229

[957] Cf. Wallraff (M.), *Christus Verus Sol : Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 2001.

[958] Cf. H.II, h.17, str.2 (déjà citée plus haut)

en ce jour de l'Epiphanie, où le Christ se révèle comme le soleil nouveau qui se lève. Selon sa prédilection, le Mélode relie ainsi par une même image les deux extrémités de l'histoire du salut. L'idée de laver les yeux d'Adam dans les eaux du Jourdain est bien entendu une allusion au baptême, et l'on sait que la tradition syriaque considère que, par son propre baptême, le Christ a sanctifié les eaux du Jourdain une fois pour toutes; par la bénédiction des eaux, qui avait lieu le jour de l'Epiphanie[959] avant la célébration du baptême, celles-ci étaient comme transfigurées en ces eaux saintes du Jourdain lors du baptême du Christ[960]. Mais se cache certainement aussi derrière cette idée une allusion à la guérison de l'aveugle-né, qui ne retrouve complètement la vue qu'après s'être baigné dans les eaux de Siloé sur l'ordre du Christ (*Jean* 9, 7). L'hymne 25, consacré précisément à cet épisode, est d'ailleurs composé sur l'hirmos de l'hymne de l'Epiphanie[961]. Il ne nous reste malheureusement que quelques strophes de cet hymne, que Grosdidier de Matons considère comme un faux, certainement un remaniement sur une mélodie mieux connue d'un hymne perdu de Romanos le Mélode sur l'épisode johannique. Romanos y met en relief la correspondance entre les yeux de chair et les yeux de l'âme, montrant que la guérison de l'aveugle-né l'implique dans sa totalité: en lui donnant la vision physique dont la nature l'a privé, le Christ suscite la foi en l'aveugle, et ouvre ainsi les yeux de son âme à la reconnaissance de la vérité; ainsi, si le récit de l'évangile raconte "comment l'infirme de naissance reçut des yeux de chair, et aussi ceux de l'âme, en s'écriant avec foi : Tu es, pour ceux qui sont dans les ténèbres, la lumière éclatante" (*ὅτι ἐκ γενετῆς πηρὸς ἐνυπάρχων / ὀφθαλμοὺς μὲν αἰσθητοὺς ἀπολαμβάνει / καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς, ἐν πίστει ἀνακραυγάζων: / Σὺ τῶν ἐν σκότει τὸ φῶς τὸ ὑπέρλαμπρον*, H.III, h.25, str.1, l.7-10), c'est pour inviter les hommes à reconnaître leur aveuglement spirituel dans la repentance, comme le poète-pasteur lui-même en montre l'exemple (h.25, pro.1) :

> "Mutilé des yeux de l'âme, je viens à toi, Christ, comme l'aveugle-né, en te criant avec repentir : Tu es, pour ceux qui sont dans les ténèbres, la lumière éclatante".
> *Τῆς ψυχῆς τὰ ὄμματα πεπηρωμένος, / σοί, Χριστέ, προσέρχομαι ὡς ὁ τυφλὸς ἐκ γενετῆς, / ἐν μετανοίᾳ κραυγάζων σοι: / Σὺ τῶν ἐν σκότει τὸ φῶς τὸ ὑπέρλαμπρον.*

[959] Cf. *Hymnes* II, p.229
[960] Cf. Même interprétation chez Cyrille de Jérusalem : "Quand il [le Christ] se fut baigné dans le fleuve du Jourdain et qu'il eut communiqué aux eaux le contact de sa divinité" (*Κἀκεῖνος μὲν Ἰορδάνῃ λουσάμενος ποταμῷ καὶ τῶν χρώτων τῆς θεότητος μεταδοὺς τοῖς ὕδασιν...*; Cyrille de Jérusalem, *3ème Catéchèse mystagogique*, §1, l.9-10; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966, p.120.
[961] Cf. *Hymnes* III, p.135

3.3.3.2. L'illumination baptismale comme restauration de l'image de Dieu[962]

Reprenant une idée courante chez les Pères, Romanos interprète le premier geste du Christ d'enduire les yeux de l'aveugle avec de la boue, comme restaurant la nature humaine en lui défectueuse, utilisant pour cela le même matériau dont l'homme a été originellement créé en Adam[963] (H.III, h.25, str.2, l.7-10) :

> "Car, ayant enduit les yeux de boue, il compléta ce qui manquait, puisqu'il est Dieu, lui qui jadis avait fait l'homme, Adam, avec de la poussière par sa parole, lumière éclatante pour ceux qui sont dans les ténèbres"
> *πηλῷ γὰρ τοὺς ὀφθαλμοὺς χρίσας, τὸ λεῖπον / ἀνεπλήρου ὡς Θεός, ὁ τὸν Ἀδὰμ μὲν / πάλαι ἐκ χοὸς ποιήσας ἄνθρωπον λόγῳ / καὶ τῶν ἐν σκότει τὸ φῶς τὸ ὑπέρλαμπρον.*

De manière significative, comme on le voit, et comme dans les autres hymnes sur les miracles de guérison, il est constamment fait référence en Christ à son statut de co-Créateur.

Mis à part les hymnes 17 et 25, le miracle de la guérison de l'aveugle-né apparaît encore dans la bouche de Satan en H.IV, h.43, str.19, l.5-6, et dans l'hymne 20, où le lépreux reprend à son compte l'interprétation de Romanos, comme preuve manifeste que le Christ est bien le Créateur capable de parfaire la nature humaine (H.II, h.20, str.7, l.3-4, et str.8, l.1-6). C'est peut-être d'ailleurs par glissement d'idée par rapport au geste de guérison du Christ avec de la boue en faveur de l'aveugle, que le lépreux est aussi amené à comparer sa lèpre à une boue le ravalant à un rang non-humain aux strophes 5-6; outre son insistance sur l'incapacité de la médecine humaine, qui met en valeur par contraste la toute-puissance de la médecine du Christ, le poète cherche à décrire avec un réalisme fort combien cette maladie incurable transforme l'homme en le rendant méconnaissable, à la limite de l'humanité même, et le faisant ainsi déchoir de son statut d'image de Dieu :

> "Ce mal passe pour haïssable et honteux chez tous les hommes, aussi ceux qu'atteint cette maladie, la plus pénible, s'empressent-ils de le cacher. Plus que tous les autres maux humains, elle est laide; elle s'étend sur tous les membres comme sur de l'herbe, car la chair est broutée par elle, comme si elle cherchait à faire de l'homme la limite extrême de l'abjection. Cette maladie impure est parente de la 'lôbê', et l'art de la médecin ne la guérit aucunement, mais le Christ la chasse, l'ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché.
> Victime de la guerre que lui faisait la maladie, le lépreux se lamentait en versant des larmes; à chaque instant il voyait subir un surcroît de peines, et tenait à peu près ce

[962] Jacques de Saroug développe aussi l'activité médicale du Christ comme effectuant en l'homme la restauration de l'image de Dieu défigurée par la Chute (Cf. Kollamparampil (A.G.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001).

[963] Même interprétation chez Ephrem : "Ainsi, il [le Christ] forma de la boue avec sa salive, et il guérit le défaut qui existait depuis la naissance, pour montrer que lui, dont la main achevait ce qui manquait à la nature, il était bien celui dont la main avait façonné la Création au commencement" Ephrem le Syrien, *Commentaire du Diatessaron*, XVI, §28; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.300).

discours : Ma chair, hélas!, est reteinte d'une teinte horrible et contre nature[964], par la violence de la maladie; c'est comme une boue qui rampe sur tout le corps. Ma peau s'est transformée, elle est devenue pour moi-même un spectacle affreux, comme une cicatrice de brûlure, une pourriture repoussante. Je n'ai pas même un seul espoir de salut, s'il ne m'est donné par l'ami des hommes, le Sauveur, seul sans péché."

Ἀπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐστὶ τοῦτο μισητὸν καὶ αἰσχρὸν τὸ πάθος. / κρύπτειν οὖν τοῦτο σπεύδουσιν οἱ πειραθέντες τῆς νόσου τῆς χαλεπῆς. / τῶν παθῶν ἐστι τῶν ἄλλων δυσειδεστέρα ἐν ἀνθρώποις. / ὡς ἐπὶ χόρτου, βοσκομένης τῆς σαρκὸς ὑπ' αὐτῆς, / ἐπιτίθεται αὕτη τοῖς μέλεσι πᾶσιν, / ὥσπερ ἐπιθυμοῦσα παραδεῖξαι ὅρον ὀνειδῶν τὸν ἄνθρωπον. / Τῆς λώβης γὰρ ὑπάρχει συγγενὴς ἡ ἀκάθαρτος νόσος, / ἣν τέχνη ἰατρείας ὅλως οὐ θεραπεύει, / Χριστὸς δὲ ἐκδιώκει ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμάρτητος.

Πολεμούμενος οὖν ὑπὸ τῆς νόσου ὁ λεπρὸς δακρυχέων ἐθρήνει / ὥρας ἑκάστης ἔβλεπεν ὅτι προσθήκην λαμβάνει τῶν λυπηρῶν, / καί φησι τοιούτους λόγους : Ἡ σάρξ μου, οἴμοι, ἀνεβάφη / δεινῇ βαφῇ παρὰ τὴν φύσιν ἀσθενείᾳ πολλῇ, καὶ ὡς πηλὸς διέρπει τῷ σώματι ὅλῳ. / ἡ χρόα μετεβλήθη καὶ ἐγένετό μοι θεωρία ἄσχημος, / ὡς μώλωψ ἐκ καυτῆρος, σηπεδὼν χαλεπὴ τοῖς ὁρῶσιν. / οὐκ ἔχω οὐδὲ μίαν ὅλως τῆς σωτηρίας / ἐλπίδα, εἰ μὴ δώσει ὁ φιλάνθρωπος, / σωτὴρ καὶ μόνος ἀναμάρτητος.

Cette description très réaliste est d'autant plus poignante que Romanos en place une partie dans la bouche du lépreux lui-même, dont la douleur lucide ajoute au *pathos* en même temps qu'elle manifeste une authentique prise de conscience de toute l'étendue de sa misère, et du seul espoir qui lui reste de s'en remettre totalement au Christ. L'image de la boue, qui, on l'a vu, est peut-être appelée par l'influence du récit de la guérison de l'aveugle-né, est aussi plus généralement une métaphore de la chair, une image de l'homme que son péché fait retourner à la boue informe de laquelle il a été tiré: la boue représente l'homme en tant qu'il est chair, c'est-à-dire dans son statut de mortel, et est souvent mise en opposition avec le feu de la nature divine[965]. La boue est bien sûr aussi en relation étroite avec l'image du bourbier, qui reprend les mêmes idées en y ajoutant la nuance olfactive, c'est-à-dire le caractère puant du péché qui mène à la putréfaction de l'homme dans la mort spirituelle et physique[966].

[964] On trouve déjà ici la conception de la maladie comme une lutte contre la nature humaine, contre l'ordre de la Création divine; la même expression *παρὰ τὴν φύσιν* se retrouve en str.8, l.7, comme nous l'avons souligné plus haut.

[965] Ainsi, Marie se reconnaît elle-même comme boue que Dieu ne peut habiter (H.II, h.11, str.15, l.4 et h.12, str.11, l.5), tout comme Thomas n'est que boue face au Christ (H.V, h.46, str.1, l.6); Adam raconte sa création à partir de la boue (H.II, h.11, str.7, l.8), ce qui fait de toute l'humanité par lui le "peuple de boue", que le poète oppose au "peuple de feu" formé par le choeur des anges (H.II, h.10, str.12, l.4); la lampe qu'est le Christ, cependant, unit en elle-même le feu et la boue (H.IV, h.45, str.3, l.8), un élément que Grosdidier de Matons traduit ici par "argile", ce qui est certes techniquement plus précis mais affaiblit considérablement la valeur symbolique de l'image, qui affirme dans l'union des natures en Christ la réconciliation du peuple terrestre et du peuple céleste, l'union de la terre et des cieux; bien davantage, par le baptême, les êtres de boue sont transfigurés en êtres de feu (H.V, h.52, str.1, l.9).

[966] Cf. Notes sur ce symboles au sein de l'étude de l'hymne 21 sur la Pécheresse, dans la partie sur le réseau symbolique du Printemps.

L'hymne 17 relie encore la boue humaine au thème de l'aveuglement et de la lumière, en montrant la grâce infinie et l'honneur insigne accordée aux contemporains du Christ de pouvoir apercevoir la lumière de sa vérité (H.II, h.17, str.8, l.1-4) :

> "Les yeux des fils de la terre ont reçu la force de considérer la figure céleste; les regards des êtres de boue ont perçu le rayonnement sans ombre de la lumière immatérielle, que les prophètes et les rois n'ont pas vu, mais qu'ils avaient désiré voir"
> *Ἴσχυσαν ὄμματα τῶν γηγενῶν οὐράνιον θεωρῆσαι μορφήν. κατεῖδον βλέφαρα πηλίνων / τοῦ ἀύλου φωτὸς τὴν ἀκτῖνα τὴν ἄσκιον, / ἥντινα οἱ προφῆται καὶ βασιλεῖς οὐκ εἶδον, / ἀλλ' ἰδεῖν ἐπεθύμησαν.*

Il y a là certainement encore un jeu sur le récit de la guérison de l'aveugle-né, dont la situation est comprise comme reflet de la situation spirituelle de l'ensemble de l'humanité, comme au début de l'hymne 25. L'adjectif *ἀύλου* (l.2), curieusement appliqué à la lumière (*τοῦ ἀύλου φωτὸς*) qui est toujours de toute façon un élément "immatériel" que l'on ne peut toucher ni circonscrire, a certainement pour visée de placer explicitement cette lumière dans le domaine spirituel.

Ainsi donc, la mutilation principale qui défigure en l'homme l'image de Dieu est celle qui affecte ses yeux et le prive de la lumière, lumière extérieure nécessaire à la vision, mais bien sûr aussi et surtout la lumière spirituelle, la lumière de la foi qui permet à l'homme de reconnaître le Christ et de comprendre les signes du Salut. C'est par la venue du Christ, qui est lui-même autant la lumière éclairant le sens des signes du Salut, que l'image parfaite de Dieu révélant à l'homme combien cette image s'est dégradée en lui, que l'humanité peut enfin sortir de son double aveuglement : aveuglement sur le sens de l'histoire et aveuglement sur soi-même.

3.3.3.3. L'orgueil, endurcissement du coeur, persistance dans l'aveuglement spirituel

C'est essentiellement l'orgueil qui amène l'homme à persister dans l'aveuglement de son péché: par orgueil, l'homme refuse de reconnaître humblement qu'il se fourvoie, et il endurcit son coeur aux appels de repentance, participant ainsi lui-même à sa propre chute. Cette conception des choses semble se rapprocher de la compréhension de la faute dans la tragédie grecque antique : par orgueil, le héros tragique cherche à pousser le plus loin possible les limites de sa condition humaine, ce qui le pousse à souvent négliger les appels à la modération et à la soumission aux dieux ou au destin, et le porte en définitive à commettre la faute tragique. Chez Romanos le Mélode, de même, l'endurcissement du coeur aveugle l'homme et le mène à participer au processus de sa propre chute; c'est le cas de Pharaon, pour lequel le poète a cette sentence générale (H.I, h.2, str.8, l.6-7) : "un coeur dur aveuglé par la folie se

fourvoie jusqu'à la mort" (*σκληρὰ γὰρ καρδία ἐκτυφλωθεῖσα ἀνοίᾳ / οὐ κατευθύνει ἕως θανάτου*); c'est également la situation des Juifs meurtriers (H.IV, h.35, str.15, l.6), dont le Christ déjà avait déclaré qu'"ils ne savent pas ce qu'ils font" (*Luc* 23, 34), et le centre de l'injonction faite aux saints moines et ascètes (H.V, h.53, str.17) :

> "Quand vous vous haussez l'un au-dessus de l'autre, c'est alors que vous êtes les jouets de l'Ennemi. Car il a pour tâche de se glisser dans l'esprit des frères faibles et de les abuser. Il fait s'exalter celui-ci pour sa belle-voix, se gonfler celui-là pour sa prononciation claire, et quand il les a aveuglés, il se moque d'eux. Que nul d'entre vous ne délaisse donc jamais l'alléluia".
> *Ὅταν εἷς καθ' ἑνὸς ὑπεραίρεσθε, τότ' ὑπο τοῦ ἐχθροῦ παρεμπαίζεσθε. / ἔργον ἔχει γὰρ τοῦ ὑπεισέρχεσθαι καὶ φαντάζειν τὸν νοῦν τῶν σαθρῶν ἀδελφῶν. / τὸν μὲν ἐπαίρει ὡς καλλίφωνον, τὸν δὲ πάλιν ὡς τρανόλαλον φυσιοῖ, / καὶ τυφλώσας αὐτουυς ἐγγελᾷ πρὸς αὐτούς. / μὴ οὖν τις ἐξ ὑμῶν καταλείπῃ ποτὲ ἀλληλούια.*

De même, les puissances infernales poussent le Christ à la mort sans voir que c'est leur propre chute qu'elles suscitent; dans son aveuglement, le diable est sourd aux appels à la sagesse de son acolyte l'Enfer, qu'il méprise comme lâche (H.IV, h.38, str.7) :

> "Aussitôt l'Enfer au diable cria, l'oeil mort à l'oeil crevé, l'aveugle à l'aveugle dit :
> - Regarde! Tu marches dans la nuit, tâtonne pour ne pas tomber. Comprends ce que je dis, coeur endurci : ton oeuvre a éteint le soleil. Oui, ce bois dont tu te glorifies a ébranlé l'univers, fait chanceler la terre, enténébré le ciel, fendu d'un même coup les rochers et le voile du temple, et dans leurs tombeaux a ressuscité les morts qui crient : Vas tu comprendre Enfer? Adam regagne le Paradis".
> *Ἔκραξε δὲ ἄθροον πρὸς τὸν διάβολον Ἅιδης. / πῆρος τῷ μὴ βλέποντι, τυφλὸς τυφλῷ λέγει :*
> *- Βλέψον, / ἐν σκότει πορεῦει, ψηλάφα μὴ πέσῃς. / νόει ὃ λέγω, βαρυκάρδιε, / ὅτι ὃ πράττεις ἔσβεσε τὸν ἥλιον. / Αὐτὸ γὰρ τὸ ξύλον εἰς ὃ ἐγκευχᾶσαι τὸ πᾶν ἐσάλευσεν, / ἐκλόνησε γῆν, ἐκάλυψεν οὐρανόν, / ἔρρηξε πέτρας ὁμοῦ καὶ τὸ καταπέτασμα, / καὶ τοὺς ἐν μνήμασιν ἐξανέστησε, / καὶ βοῶσιν οἱ νεκροί: Ἅιδη, κατάλαβε. / ὁ Ἀδὰμ γὰρ ὑπάγει πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

Devant tant de signes de la catastrophe cosmique causée par la Croix, l'Enfer comprend que le Christ n'est pas un homme ordinaire, et que sa mort a un impact bien plus profond.

Romanos tisse discrètement ensemble dans cette strophe plusieurs références évangéliques au symbolisme de l'aveuglement dans les enseignements du Christ. Ainsi, la description initiale de l'Enfer et du diable comme deux aveugles fait référence à la parole du Christ en Mt.15,14 (// *Luc* 6,39) : "Laissez-les: ce sont des aveugles qui guident des aveugles. Si un aveugle guide un aveugle, ils tomberont tous deux dans une fosse"; cette allusion est d'ailleurs préparée dès la 3e strophe, où déjà l'Enfer essaie d'ouvrir les yeux à Satan sur la puissance véritable de la Croix avec le signe typologique du bois d'Elisée ("Allons, Bélial, reprends tes esprits, s'écrie l'Enfer. Accours, débouche-toi les yeux et vois la racine du bois qui a pénétré mon âme", *Ὕπαγε, ἀνάνηψον, Βελίαρ, κράζει ὁ Ἅιδης. / δράμε, ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς σου, καὶ ἴδε*

/ τοῦ ξύλου τὴν ῥίζαν ἐντὸς τῆς ψυχῆς μου, h.38, str.3, l.1-3), puis par l'évocation de la "fosse" à la 5e strophe ("Lève les yeux, et constate que tu es tombé dans la fosse que tu avais creusée", *ἆρον τὸ ὄμμα καὶ θεώρησον / ὅτι εἰς βόθρον ὃν εἰργάσω ἔπεσας.*, h.38, str.5, l.4-5).

Dans son discours, l'Enfer évoque aussi les pierres qui se fendent, conformément au récit évangélique[967]. Si le poète met très souvent cet événement en relation avec la déchirure du voile du temple, qui lui est chronologiquement connexe, il ne les interprète souvent pas ensemble dans le même sens comme ici. En H.IV, h.42, str.16, l.1-2, les gardes en faction devant le tombeau du Christ interprètent cet événement comme la dénonciation de l'endurcissement du coeur humain, que la résurrection vient fendre comme les pierres en les forçant à témoigner:

> "Du moins, ce que nous savons, nous le publions : aussi bien, si nous le taisons à présent, les pierres crieront et dénonceront notre endurcissement et notre aveuglement"
> *Ὅπερ οἴδαμεν, τοῦτο καὶ δηλοῦμεν. κἂν ἡμεῖς γὰρ αὐτὰ νῦν σιωπῶμεν, / οἱ λίθοι κράξουσι καὶ ἐλέγξουσι τὴν πώρωσιν ἡμῶν καὶ τὴν τύφλωσιν.*

Comme le remarque Grodidier de Matons[968], il est fait référence aussi à la réponse donnée par le Christ aux Pharisiens condamnant les acclamations de ses partisans lors de son entrée à Jérusalem (*Luc* 19,40).

3.3.3.4. Le problème de la responsabilité humaine dans son péché

Si l'homme est ainsi aveugle et endurci, quelle est sa part de responsabilité dans sa maladie du péché? Autrement dit, l'homme pêche-t-il volontairement, et est-il donc responsable de l'endurcissement de son coeur et de la prolongation de sa maladie? La réponse à cette question centrale apparaît toute en nuances dans la pensée de Romanos le Mélode, qui, en bon moraliste d'une part, ne veut pas gommer la responsabilité humaine qui pousse à l'humilité de la confession du péché et préserve la liberté humaine, et en bon pasteur, d'autre part, ne veut pas abandonner l'homme à la conviction de sa culpabilité sans espérance, et accentue les souffrances subies par toute l'humanité pécheresse en Adam, comme pour montrer que l'homme est bien davantage une malheureuse victime de son ignorance, dont le Christ ne peut qu'avoir compassion. L'extrême compassion du Christ est d'ailleurs affirmée par le diable lui-

[967] Pour l'idée du ciel "enténébré" par la Croix, Cf. excursus sur la symbolique du Soleil. S'il se rapporte évidemment à l'éclipse évoquée par les évangiles, ce motif joue également sur la compréhension du soleil comme "oeil" de Dieu ou "oeil" du ciel[967] : par cette métaphore, le soleil devient lampe du ciel, comme l'oeil est "lampe du corps", selon la parole de Jésus en *Mt*. 6, 22-23 (// *Luc* 11, 34-36). C'est donc doublement que le soleil est lampe que la Croix "a éteint[e]" (H.IV, h.38, str.7, l.4), en tant que le soleil donne la lumière pour voir, et en tant qu'il représente en quelque sorte l'oeil de la Création, qui ne peut soutenir le spectacle du meurtre de son Créateur.

[968] Cf. note 2, p.474-475

même, qui un instant pense qu'elle peut même lui être étendue; c'est le sens de sa réflexion en H.IV, h.38, str.14 :

> "Attends, misérable Enfer, dit le démon en gémissant, tais-toi, prends patience, mets la main sur la bouche, car j'entends une voix qui annonce de la joie. Un bruit est venu jusqu'à moi, heureux messager, une rumeur de paroles : on dirait le feuillage de la croix. Le Christ a jeté ce cri comme il allait mourir : 'Père, pardonne-leur!'... mais il m'a consterné en ajoutant : 'Car ils ne savent pas ce qu'ils font, les impies'. Nous autres, nous savons que le supplicié est le Seigneur de gloire, et qu'il veut ramener Adam au Paradis"
> *Μεῖνον, Ἅιδη ἄθλιε, στενάζων ἔφη ὁ δαίμων, / σίγησον, καρτέρησον, ἐπίθες στόματι χεῖραν. / φωνῆς γὰρ ἀκούω χαρὰν μηνυούσης. / ἦχος μοι ἦλθεν ἀγαθάγγελος, / κτύπος ῥημάτων ὥσπερ φύλλων τοῦ σταυροῦ. / Χριστὸς γάρ, ὡς μέλλων νεκροῦσθαι, ἐβόα τὸ 'Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς'. : ἀλλ' ἔθλιψε με τὸ μετέπειτα εἰπὼν / ὅτι 'Οὐκ οἴδασιν τί ποιοῦσιν οἱ ἄνομοι.' / Ἡμεῖς δὲ οἴδαμεν ὅτι κύριος / δόξης ἐστὶν ὁ παθὼν καὶ ὅτι βούλεται / τὸν Ἀδὰμ εἰσενέγκαι πάλιν εἰς τὸν παράδεισον.*

Ainsi donc, le Christ pardonne à tous ceux qui pèchent sans vraiment connaître la grandeur de leur péché, à tous ceux qui pèchent par ignorance. Et ce n'est que parce que Satan a reçu assez de signes lui prouvant la divinité de celui qu'il persécute, qu'il ne peut arguer de son ignorance pour prétendre au pardon divin. On remarquera que si l'image du "feuillage de la croix" (l.5) appartient bien évidemment au réseau symbolique assimilant la croix à l'Arbre de Vie[969], elle fait également peut-être référence à l'arbre décrit en *Apoc.*22,2 au centre de la Jérusalem céleste, arbre dont les feuilles "sont pour la guérison des nations"; par là, le pardon des péchés dans la parole de grâce est encore assimilée à une guérison spirituelle.

Une étude des occurrences du terme de la volonté *γνώμη* se montre sur ce point aussi éclairante[970]. L'extrême variété des traductions[971] qu'en propose Grosdidier de Matons révèle combien il en cerne mal la notion chez le poète-pasteur.
Romanos identifie clairement *γνώμη* comme une faculté de l'âme humaine, le lieu précis où l'homme peut décider librement de s'unir au Christ et de participer à la volonté de Dieu, ou de choisir de suivre un autre dessein inspiré par Satan et la force du péché. La résolution prise dans la *γνώμη* devient dès lors le principe directeur de l'homme, ce qui le pousse à agir dans une certaine direction. Ce choix fondamental dirige donc sa volonté, même si l'homme lui-même n'en est pas absolument conscient. Nous aurions donc personnellement tendance à l'assimiler à l'instance du coeur, où les Anciens situaient en général l'âme et la volonté, tout ce

[969] Cf. *supra*, étude du réseau symbolique de l'Arbre.
[970] Nous en avons déjà abordé le problème dans l'étude d'une occurrence de ce terme plus haut (Cf. *supra*, notes).
[971] "sentiment", "résolution", "pensée", "dessein", "doctrine", "intention", "raison"...

qui pousse l'homme à agir dans une certaine direction, que ce principe soit conscient ou non. Plusieurs passages de Romanos soutiennent d'ailleurs cette assimilation[972].

C'est ainsi que le poète encourage son âme à "s'unir[r] au Christ par le coeur" (*ἑνώθητι Χριστῷ κατὰ γνώμην*, H.I, h.1, pro., l.2), et à gémir dès aujourd'hui sur ses péchés de son propre mouvement, de manière volontaire, avant d'y être poussée par le malheur que lui attire son péché ("Entends cela et pleure, mon âme. Gémis aujourd'hui volontairement, avant d'être surprise et de pleurer contre ton gré...", *Ἄκουσον ταῦτα καὶ κλαῦσον, ψυχή. στέναξον ἤδη κατὰ γνώμην, / πρὶν ἢ φθασθῇς καὶ κλαύσῃς μὴ θέλουσα…*, H.V, h.51, str.5, l.1). En tant que principe intérieur de l'homme, l'orientation de la *γνώμη* n'est pas immédiatement évidente, mais se révèle par le comportement et les actions[973]; ainsi, Jésus laisse passer quelques jours avant de venir ressusciter Lazare pour rendre plus manifeste la confiance de ceux qui l'aiment (*Παρέμεινεν ἵνα φανερωθῇ ἡ γνώμη τῶν ἀγαπώντων αὐτόν*, H.III, h.26, str.4, l.4), certainement afin qu'elle serve d'exemple plus puissant aux autres; comme Dieu, Jésus-Christ sait voir dans les coeurs humains, pouvoir que ne possède pas Satan, qui doit ruser avec Eve pour connaître l'orientation de son coeur (*οὐδὲ γὰρ οἶδα τέως τὴν γνώμην ταύτης*, H.I, h.1, str.12, l.7), pour l'infléchir en douceur dans la direction qu'il souhaite sans l'alarmer et la braquer en sens inverse. C'est par Eve, soupire Romanos avec une certaine misogynie alors courante, que la femme demeure toujours encore sous l'influence du Serpent pour dévier la volonté de l'homme vers sa propre chute (*πότε γὰρ λείπει Εὔα τὴν τοῦ ὄφεως γνώμην*;, H.I, h.5, str.10, l.8). Cette intention meurtrière de perdre l'autre inspirée par Satan est tantôt désignée par l'expression *γνώμην δολεράν* (H.I, h.6, pro4, l.2, et str.7, l.3), tantôt par *ἰοβόλῳ γνώμῃ* (H.IV, h.43, str.7, l.1); en Judas, elle est qualifiée de *τολμηρὰν γνώμην* (H.IV, h.33, str.17, l.2), comme s'il cherchait à se hausser au-dessus de sa condition humaine en luttant avec Dieu et en livrant le Christ à ses ennemis. Pour plus d'intensité dramatique dans cet hymne, le poète tente à plusieurs reprises, par des exhortations directement adressées à son personnage, à en appeler à sa conscience, à le faire prendre conscience de la direction mortifère que suit sa volonté. C'est que par le péché l'homme s'égare, comme le déplore l'hymnographe (H.III, h.21, str.2, l.1-5) :

---

[972] En tant que lieu d'un choix, *γνώμη* apparaît aussi en lien avec la raison, la liberté de la raison de s'orienter selon telle ou telle pensée (H.II, h.19, str.17, l.10; H.IV, h.37, str.17, l.1), vers telle ou telle doctrine, même fausse ou hérétique (H.IV, h.43, str.13, l.1).

[973] Parfois cependant, l'homme ne réussit pas à vaincre ses faiblesses pour traduire véritablement sa volonté intime en un comportement qui lui corresponde (Cf. exemple du reniement de Pierre en H.IV, h.34, str.8, l.2), tandis que son discours peut lui imputer aux yeux des autres une volonté qu'il n'a pas sincèrement (Cf. Satan loue les Juifs d'avoir la loi sur la langue mais non dans le coeur, H.IV, h.37, str.12, l.3).

> "Jamais je ne me résous à renoncer au mal, je ne songe pas au sort terrible que je dois subir là-bas, je n'ai pas égard à la miséricorde dont le Christ m'environne, me cherchant quand je m'égare par ma faute. Car c'est pour moi qu'il quête partout..."
> *Οὐδέποτε τῶν κακῶν ἀποστῆναι βούλομαι, / οὐ μνήσκομαι τῶν δεινῶν ὧν ἐκεῖ μέλλω ὁρᾶν, / οὔτε λογίζομαι τὴν τοῦ Χριστοῦ εὐσπλαγχνίαν / πῶς περιῆλθε ζητῶν με τὸν γνώμῃ πλανώμενον. / δι' ἐμὲ γὰρ πάντα τόπον ἐξερευνᾷ...*

Dans sa traduction, Grosdidier de Matons identifie le datif *γνώμῃ* (l.4) comme un datif instrumental : c'est par sa propre volonté que le pécheur s'égare, et il est donc pleinement conscient de l'erreur de son choix. Cette traduction correspond bien à la fermeté du moraliste. Cependant, on pourrait aussi comprendre ce datif comme un datif de cause ou de point de vue[974], usage du datif certainement connu de Romanos, puisqu'il apparaît avec *φύσει* en H.III, h.30, str.4, l.1-2 pour décrire le riche de la parabole, que "sa superbe avait rendu inhumain et insensé [le riche], déjà naturellement impitoyable" (*ἡ ὑπερήφανος γνώμη εἰργάσατο τὸν πλούσιον, / ἀνελεήμονα φύσει, ἀπάνθρωπον καὶ ἄφρονα*) : ce riche est déjà impitoyable du point de vue de sa nature même, prédisposition que l'orgueil conféré généralement par la richesse ne fait que renforcer.

Si l'on interprète donc comme un datif de cause ou de point de vue le *γνώμῃ* de H.III, h.21, str.2, l.4, on peut lire que Romanos comprend le péché comme affectant la volonté même de l'homme à l'insu de toute conscience véritable : le péché dévie son principe directeur et le fait errer loin du chemin bon pour lui, l'empêchant de reconnaître là où il a commis l'erreur et de rectifier son principe directeur, de changer de direction. C'est sa volonté même qui est inclinée dans une certaine orientation, et l'homme, sans le savoir, n'est plus véitablement libre de ses choix, tant il est imprégné par le péché. Une telle compréhension diminue la part de responsabilité humaine, certes, mais semble plus en accord avec l'idée que le baptême effectue la purification de la volonté; or, si ce principe intérieur de l'homme doit être purifié, c'est qu'il est lui-même aussi souillé par le péché, et non point seulement l'instance neutre où l'homme se décide en liberté pour telle ou telle fidélité.

Que le baptême purifie la volonté humaine en la rendant dès lors véritablement libre de s'orienter vers le Christ, telle semble bien être l'idée derrière le discours de la Samaritaine reconnaissant le Christ (H.II, h.19, str.16-17) :

> "Ainsi, il est du ciel, et il porte l'enveloppe terrestre. Si donc, étant Dieu et mortel, il s'est montré à moi parce qu'il est homme, tout en ayant soif il m'abreuve parce qu'il est Dieu, et il prophétise. Car il n'était pas au pouvoir d'un homme de connaître ma vie et de la voir en pensée, mais c'est à l'Invisible, qui aujourd'hui se laisse voir, qu'il appartient de m'accuser et de me blâmer; c'était à lui de me connaître et de proclamer

[974] Cf. Bizos (M.), *Syntaxe Grecque*, Vuibert, 2002, p.78.

ce que je suis. A son esprit je puiserai, à sa science je boirai, dans ses paroles je laverai toute la souillure de mes péchés, pour que, d'un coeur sans tache, je reçoive l'allégresse et la rédemption.
Fils de mortel pour mes yeux, fils de Dieu pour mon esprit, éclaire-moi le coeur, Seigneur, enseigne-moi qui tu es", telle était la belle prière de la Samaritaine au Christ. "Vois, je te regarde bien, je t'envisage avec foi: ne te cache pas de moi. Ne serais-tu pas le Christ dont les prophètes ont prédit la venue? Si tu l'es, comme ils l'ont affirmé, dis-le moi franchement, car je vois que tu sais vraiment ce que j'ai fait, et même tous les secrets de mon coeur, et voilà pourquoi je t'implore, avec la libre volonté de recevoir allégresse et rédemption".
Οὐκοῦν οὐράνιος πέλει καὶ τὸ ἐπίγειον φέρει. / εἰ οὖν Θεὸς καὶ βροτὸς ὤν, ὡς ἄνθρωπός μοι ἐδείχθη, / καὶ διψήσας με ποτίζει ὡς Θεὸς καὶ προφητεύει. / Οὐκ ἦν γὰρ ἀνθρώπῳ τὸ γνῶναί μου τὸν βίον καὶ ἐνθυμήσασθαι, / ἀλλὰ τοῦ ἀοράτου καὶ νῦν θεωρουμένου / ἐνδεῖξαι καὶ ἐλέγξαι με. / αὐτοῦ ἦν καὶ εἰδέναι με καὶ κηρῦξαι ὃ πέλω. / αὐτοῦ τὸν νοῦν ἀντλήσω, αὐτοῦ τὴν γνῶσιν πίω, αὐτοῦ τοῖς λόγοις πλύνω / πάντα τὸν ῥύπον τῶν ἁμαρτιῶν μου, / ἵν' ἀμωμήτῳ γνώμῃ ἀπολάβω / ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.
Υἱὲ βροτοῦ ὡς ὁρῶ σε, υἱὲ Θεοῦ ὡς νοῶ σε, / σὺ φώτισόν μου τὰς φρένας, Κύριε, δίδαξόν με / τίς ὑπάρχεις, χρηστῶς παρεκάλει Χριστὸν ἡ Σαμαρεῖτις. / Ἰδοὺ σαφῶς σε βλέπω πιστῶς κατανοοῦσα, καὶ μὴ κρύψῃς μοι. / μὴ ἄρα σὺ ὑπάρχεις Χριστὸς ὃν οἱ προφῆται / προεῖπον ὅτι ἔρχεται; / Ἐὰν σὺ εἶ, ὡς ἔφησαν, παρρησίᾳ εἰπέ μοι. / ὁρῶ γὰρ ὅτι ὄντως ἃ ἔπραξα γνωρίζεις, καὶ ταῦτα τῆς καρδίας / κρύφια πάντα, καὶ διὰ τοῦτο / καθικετεύω γνώμῃ, ἵνα λάβω / ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.

La Samaritaine souligne que seul un homme de Dieu peut avoir accès aux secrets de son coeur, conviction sur laquelle Romanos revient souvent dans ses hymnes, mais qui trouve ici un lieu d'expression privilégié, puisqu'elle apparaît au centre de la conversion de la Samaritaine au Christ dans le récit évangélique de Jean. Observons les traductions différentes proposées par Grosdidier de Matons pour les deux occurrences de *γνώμῃ* (str.16, l.10 et str.17, l.10). Dans la première, le traducteur comprend toujours le datif *ἀμωμήτῳ γνώμῃ* comme un datif instrumental, ce qui suggère qu'un "coeur sans tache" est nécessaire pour véritablement recevoir en conscience "l'allégresse et la rédemption" qu'offrent le baptême, auquel il est clairement fait référence aux vers 8-9; une telle interprétation est tout à fait justifiée, d'autant plus qu'elle place le baptême dans la même perspective que l'eucharistie, second sacrement institué, pour lequel le poète-pasteur souligne qu' "une intention pure et sincère" (*γνώμης καθαρᾶς καὶ ἀνυποκρίτου*, H.III, h.24, str.3, l.4) est nécesaire pour y prendre véritablement part[975]. L'interprétation de *γνώμῃ* se rapprocherait donc de l'image du regard de la foi, par lequel seul les éléments de la Cène sont véritablement corps et sang du Christ, et par lequel seul l'homme reconnaît que le bain du baptême le lave de ses fautes et le renouvelle spirituellement.

[975] C'est d'ailleurs pour cela que, comme Ephrem, le poète insiste sur le fait que Judas n'a pas vraiment eu part à la première Cène.

On peut cependant aussi comprendre le datif *ἀμωμήτῳ γνώμῃ* comme un datif de cause ou de point de vue, suggérant que c'est dans son principe directeur même, à présent éclairé et purifié par la prise de conscience entraînée par les paroles du Christ, que la Samaritaine expérimente la rédemption et l'allégresse de se savoir maintenant véritablement libre de choisir sa voie. Elle peut dès lors se tourner librement vers le Christ que son coeur reconnaît peu à peu, choisir de se donner à lui dansla prière, de sa propre volonté libérée par le baptême, comme veut certainement le souligner la traduction de Grosdidier de Matons pour *καθικετεύω γνώμῃ* (str.17, l.10), en y ajoutant l'adjectif "libre"; certainement que le traducteur cherche à mettre en relief que le baptême libère la volonté humaine en lui faisant prendre conscience de son esclavage au péché, et en lui donnant par l'oeil de la foi la connaissance du Christ. C'est là l'objet de l'illumination reçue au baptême, que l'on voit travailler le coeur de la Samaritaine, qui reconnaît peu à peu le Christ annoncé par les Ecritures.

Cette reconnaissance est impossible pour les ennemis du Christ malgré tous les signes reçus par ses miracles (H.IV, h.32, str.4), si bien que l'on peut justifier la traduction de *γνώμῃ* par l'adverbe "délibérément" ("ceux qui délibérément t'ignoraient", *οἱ γνώμῃ ἀγνοοῦντές σε*, l.1) : devant tant de signes manifestes, il semble bien que les ennemis du Christ refusent obstinément de lui ouvrir leur coeur pour le reconnaître.
Eclairée sur son esclavage au péché, la volonté humaine reste cependant toujours libre de s'y soumettre à nouveau en pleine conscience, ce qui est d'autant plus grave; c'est pourquoi le poète exhorte son âme à éviter de retomber dans l'inconscience du péché, d'autant plus que "la dernière heure approche" (H.V, h.51, str.1, l.5-10) :

> "La dernière heure approche, et il te faut commencer à considérer la vanité. Relève désormais la tête vers Jésus, comme la femme courbée. Tu as été délivrée de tes liens, ne courbe plus le dos, car à la sujétion volontaire il n'est pas de délivrance[976]. Rentre donc en toi-même, éveille-toi comme d'un sommeil".
> *Ἡ ἐσχάτη ἐγγὺς καὶ ἀρχή σοι ἐστὶ / τοῦ ἐπιβλέπειν εἰς ματαιότητα. / ἀνάνευσον λοιπὸν πρὸς Ἰησοῦν ὡς ἡ συγκύπτουσα. / ἐλύθης τῶν δεσμῶν σου, μὴ συγκάμψῃς τὸν νῶτόν σου. / γνωμικῆς γὰρ κατοχῆς οὐκ ἔστι λύσις. / διὸ ἀνάνηψον, γρηγόρησον ὡς ἀπὸ ὕπνου.*

On dit souvent qu'au fond le principal objet du prédicateur est de toujours rappeler à sa communauté le sens de son baptême pour la faire demeurer dans la responsabilité et

[976] Barkhuizen explique la référence de cette image à *Luc* 13, 11-13, et montre comment Romanos le Mélode la relie avec habileté à l'antithèse esclavage-libération (cf.Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos, On the Ten Virgins 51 SC", *Acta Classica*, n°36, 1993, p.41).

l'espérance auxquelles il engage; c'est bien là le centre de ce passage, comme en de nombreux autres endroits des hymnes homilétiques de Romanos le Mélode.

Le prédicateur possède aussi à sa disposition plusieurs modèles scripturaires de soumission absolue de la volonté humaine à la volonté de Dieu, de confiance absolue dans les projets divins, aussi absurdes puissent-ils parfois paraître à l'homme; Abraham surtout, dans son obéissance sincère et absolue à Dieu jusqu'au sacrifice incompréhensible de son fils bien-aimé, montre l'exemple d'une volonté fidèle, d'une *γνώμη* fermement orientée par une foi inébranlable, une volonté qui mérite la couronne de gloire (*τῆς γὰρ φιλίας θριαμβεύσας τὴν γνώμην*, H.I, h.3, pro., l.4); c'est sa foi aussi qui donne à Abraham la force d'accomplir les ordres de son Dieu, alors même qu'ils peuvent paraître absurdes et trop difficiles (H.I, h.3, str.1) :

> "En te voyant, vieillard, gravir la montagne, moi qui suis jeune, je voudrais t'imiter, mais mes pieds sont paresseux, car, si prompt que soit l'esprit, la chair est faible. O mon âme, prends courage en regardant Abraham dépouiller aujourd'hui la vieillesse et rajeunir. Ses jambes peinaient, mais son âme était ferme. Sans savoir à quel endroit, il s'en allait au gré du guide qui l'avait appelé; car seul est bon le sauveur de nos âmes."
> *Εἰς ὄρος ἀναβαίνοντα σὲ τὸν πρεσβύτην ὁ νέος ἐγὼ / ζηλῶσαι θέλω καὶ ναρκοῦσί μου πόδες. / εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα πρόθυμον, ἡ σὰρξ ἀσθενής. / ὦ ψυχή μου, θάρρησον θεωροῦσα / τὸν Ἀβραὰμ νῦν γῆρας ἀποθέμενον καὶ νεάζοντα. / οὗ ἔκαμνον πόδες, ἀλλ' ἠνδρίζετο γνώμη. / ἠγνόει τὸν τόπον καὶ ἀπῄει τῷ τρόπῳ / ὁδηγοῦντος αὐτὸν τοῦ καλέσαντος, / ὅτι μόνος ἀγαθὸς ὁ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

Comme le dit Grosdidier de Matons, "Abraham en route pour le sacrifice de son fils est l'image de l'âme qui, à travers le carême, s'achemine vers le sacrifice du Vendredi saint, par lequel elle se renouvellera"[977]; c'est ainsi que d'emblée le prédicateur insère son auditeur dans le récit biblique, l'invitant à s'identifier lui-même à Abraham et à suivre son exemple de persévérance dans la foi. Intéressante pour notre réflexion est ici l'opposition entre l'esprit et la chair, issue de l'enseignement du Christ en Mt.26,41, que le poète met en parallèle en Abraham avec la fermeté de sa volonté fidèle opposée à la faiblesse de son corps physique de vieillard, qu'un long voyage et l'ascension d'une montagne ont d'habitude tôt fait d'épuiser. En Abraham, la volonté de la foi, la ferme résolution d'obéir en tout à Dieu, vaint et dépasse la faiblesse de la chair, invitant le chrétien de même à soumettre sa chair à son esprit, et à vaincre par la foi ses faiblesses et ses tentations paresseuses. Une volonté fermement ancrée dans la foi en l'amour de Dieu permet de surmonter toute peur, même celle du martyre, comme le montrent les trois enfants dans la fournaise (*καὶ πάντων τρεμόντων οἱ παῖδες ἦσαν*

[977] Cf. *Hymnes* I, note 1, p.141

ἄτρομοι / τὴν γὰρ γνώμην καὶ τὴν ῥώμην συσφίγξαντες, θείῳ πόθῳ ὑπέψαλλον…, H.I, h.8, str.16, l.9-10).

La *γνώμη* semble donc un principe intérieur à l'âme humaine sur lequel aucun élément du monde n'a véritablement d'emprise, si l'homme lui-même ne lui en donne le droit, à l'instar de l'image de la "citadelle intérieure"[978] de la philosophie stoïcienne particulièrement développée par Marc-Aurèle. Elle est donc véritablement le siège de la liberté de l'homme, que Dieu lui-même respecte toujours, au point de ne jamais rien lui imposer par force, même le salut ("Car l'obligation lui est odieuse, ainsi que la violence sous toutes ses formes : il ne veut pas violenter la volonté des hommes en ces occurrences", *Τῷ μὲν γὰρ ἡ ἀνάγκη ἐχθρά ἐστι πάσά τε ἡ βία. / οὐ γὰρ θέλει τῶν ἀνθρώπων βιάζεσθαι γνώμας τὰς ἐν τούτοις*, H.V, h.54, str.6, l.5-6). Contre la femme de Putiphar, Joseph défend sa liberté intérieure, sur laquelle, même s'il est son esclave, sa maîtresse n'a aucun droit; esclave selon la chair et le monde, Joseph demeure libre en esprit, libre d'orienter sa volonté à toujours suivre les principes de sa foi et à croire en la promesse de son Dieu contre toutes les apparences (H.I, h.6, str.12, l.3-17)[979] :

> "Je suis ton esclave acheté, injustice que me valut la jalousie. Mais si mon corps a été vendu, mon esprit est libre. Il n'est ni papier ni encre qui puisse obscurcir la noblesse du caractère, pas plus que le brouillard qui assombrit l'air ne peut affaiblir l'éclat du soleil. Car, de même qu'un nuage se dissipe, chassé par le vent, et qu'ensuite brillent les rayons du soleil, ainsi cet esclavage passera, et ma liberté brillera de nouveau. Toute la terre d'Egypte me servira, moi qui ne sers pas les jouissances honteuses : cela me fut prédit jadis par le seul qui connaît d'avance l'avenir, car l'oeil qui ne dort jamais tient toutes choses sous son regard".
> *Σὸς μὲν δοῦλός εἰμι ὠνητός, διὰ φθόνον τοῦτο / πεπονθὼς ἄδικον. / κἂν πέπραμαι δὲ σώματι, ἐλεύθερός εἰμι τῇ γνώμῃ. / Τὴν γὰρ εὐγένειαν τὴν τῶν τρόπων χάρτης καὶ μέλαν οὐκ οἶδε βάψαι, / ὥσπερ ἡ ἀχλὺς τὸν ἀέρα σκοτίζουσα / τὴν ἡλιακὴν οὐκ ἀμβλύνει λαμπρότητα. / ὡς γὰρ νέφος ἀπελαύνεται ὑπ' ἀνέμου διωχθέν, / τοῦ ἡλίου δὲ μετέπειτα καταλάμπουσιν αὐγαί, / οὕτω καὶ ἡ δουλεία παρελεύσεται αὕτη / καὶ ἡ ἐλευθερία ἡ ἐμὴ ἀναλάμψει. / Πᾶσα ἡ γῆ Αἰγύπτου δουλεῦσει μοι / τῷ ἡδοναῖς αἰσχραῖς μὴ δουλεύοντι. / τοῦτο γάρ μοι προεμήνυσε πάλαι / ὁ προειδὼς τὰ ἐσόμενα μόνος, / ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα.*

On aura apprécié la finesse avec laquelle le poète passe de l'idée de l'encre qui noircit la page, à celle du nuage qui obscurcit le ciel sans cependant maculer le soleil, symbole auquel Joseph est constamment assimilé par identification avec le Christ, dont Joseph est une annonce typologique[980]. Ainsi, sa triste situation présente d'esclavage n'affecte en rien sa liberté

[978] Cf. cette image en H.I, h.1, str.20, l.1 (passage déjà discuté)
[979] Cette situation et ce discours font fortement penser à la figure d'Epictète, esclave adepte du Stoïcisme, dont les enseignements sont restés célèbres jusqu'à aujourd'hui.
[980] Cf. Excursus sur la symbolique du Soleil.

fondamentale, ni son espérance et sa foi en la promesse de Dieu, qui lui a été révélée par les songes qu'il a reçus dans son enfance.

Parmi d'autres résonances stoïciennes se trouve également exprimée la conviction que celui qui est son propre maître et ne sert pas les plaisirs et les passions de sa chair comme un esclave, devient véritablement maître de tout, un écho par exemple à la célèbre maxime de Sénèque : *imperare sibi maximum imperium est.* Une idée semblable sur la puissance que confèrent à l'ascète ses pratiques rigoureuses est développée par Ephrem à la fin de son 14e hymne sur la Nativité : par sa persévérance dans la chasteté, qui l'engage à réprimer en lui le flux du liquide séminal et à résister au feu du désir charnel, Elie acquiert la maîtrise de la pluie, qui lui permet de frapper Israël de sécheresse, comme celle du feu, dont il se sert contre les prophètes de Baal; de même, c'est parce qu'il tue son corps dans l'ascèse, qu'Elisée peut ressusciter les autres, et c'est parce qu'il se sépare de sa femme que Moïse peut diviser la mer Rouge devant le Peuple[981]. Ainsi, la maîtrise par l'ascèse d'un aspect du corps humain confère la puissance sur un aspect similaire au niveau macroscosmique de la Création, par ce même jeu de reflet entre l'être humain et la nature que nous avons observé sur d'autres plans.

Cette liberté imprenable de la volonté humaine, que l'homme peut décider dans la foi de mettre au service de Dieu, apparaît de manière emblématique en Christ, pour lequel *γνώμη* caractérise le lieu où a été librement choisie sa participation au projet de Dieu, c'est-à-dire son accord pour une *kénose* totale de l'Incarnation jusqu'à la Croix (H.II, h.10, str.2, l.1; h.16, str.10, l.9; H.IV, h.33, str.7, l.3; h.42, str.9, l.7; H.V, h.46, str.8, l.4) pour lutter contre les puissances du mal (H.IV, h.43, str.29, l.3); en ce sens, *γνώμη* apparaît parfois en parallèle avec *βουλή*, comme pour souligner que cette volonté du Christ est issue d'une ferme décision prise en commun avec Dieu (H.IV, h.32, str.2, l.7-8; h.37, str.23, l.2). Le poète souligne aussi fréquemment combien il n'est possible aux hommes de faire violence au Christ et de le mettre à mort que parce que c'est la volonté expresse de Dieu, qui permet que ces événements arrivent, autant que l'accord du Christ, qui refuse volontairement d'employer sa puissance divine contre eux[982].

---

[981] Cf. Ephrem, 14e hymne sur la Nativité, l.16-20; Ephrem the Syrian, *Hymns*, McVey (K.E.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulist press, New York, 1989, p.144, l.16-20

[982] Cf. par ex., H.IV, h.42, str.9, où le Christ donne des ordres aux anges descendus l'entourer à sa sortie du tombeau, montrant bien qu'il a la puissance des armées célestes à son entière disposition s'il le désire; en H.IV, h.33, str.19, l.1-2, Romanos raille Judas pour sa folle présomption de croire qu'il a vaincu le Christ, ce qui n'est que la marque de son orgueilleux aveuglement ("Ainsi, pauvre fou, tu t'enivrais de ta présomption et tu n'as pas réfléchi sur celui qui s'est laissé volontairement vendre par toi...",*Οὕτως δέ, ἄφρον, ἐμέθυες αὐθαδείᾳ σου καὶ οὐκ ἐνόησας / τὸν ὑπὸ σοῦ γνώμῃ πωλούμενον*...), tandis qu'il affirme d'emblée au début de l'hymne que c'est seulement parce qu'il le veut, que celui qui est Dieu et Créateur tout-puissant laisse les hommes avoir pouvoir sur lui (str.1, et surtout l.3 : *τὸν Θεὸν γνώμῃ κρατούμενον*).

La *γνώμη* de l'homme est donc le lieu où se décide en lui l'orientation fondamentale vers le bien ou le mal, un choix qui dirige le sens de ses actions et toute sa vie. C'est donc là que Dieu veut habiter en l'homme, si celui-ci lui ouvre son coeur, faisant de celui-ci un nouveau Temple pour la divine Trinité (H.IV, h.32, str.15) :

> "Confondant ainsi la ville au coeur veule, celui qui voit dans les coeurs entra avec tous les enfants dans le sanctuaire comme le prêtre universel qu'il était. Le Fils se présenta dans la maison de son Père et jeta dehors pêle-mêle vendeurs et acheteurs, en disant : Il ne doit plus rien rester ici, car nous nous en allons, mon Père et moi avec l'Esprit. Nous avons désormais trouvé un palais dans l'âme des doux, de ceux dont les voix me crient avec foi : Tu es béni, toi qui viens rappeler Adam".
> *Οὕτω τὴν νωθροκάρδιον ὁ βλέπων τὰ ἐγκάρδια / ἐλέγξας, εἰσέρχεται σὺν πᾶσι τοῖς βρέφεσι / ἐν τῷ ἱερῷ ὡς ἱερεὺς τοῦ παντός. / ἐν οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ὁ υἱὸς παρεγένετο / καὶ ἐξω ἔβαλεν ὁμοῦ τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας, εἰπών: / Μηδὲν μεινάτω ἐνταῦθα, μεταβαίνομεν γὰρ ἐντεῦθεν / ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ὁμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα. / νῦν εὕραμεν αὐλὴν τῶν πράων τὴν γνώμην / τῶν πιστῶς κραζόντων μοι φωναῖς: Εὐλογημένος εἶ / ὁ ἐρχόμενος τὸν Ἀδὰμ ἀνακαλέσασθαι.*

Romanos le Mélode étend l'interprétation que donne l'évangéliste Jean à la colère du Christ lorsqu'il chasse les marchands du Temple (*Jn* 14,23) : le Christ ne veut pas seulement souligner que le Temple doit d'abord être une maison de prière, mais aussi déjà annoncer que la présence divine ne réside plus dans le Temple des Juifs, mais désormais dans le coeur des fidèles; ainsi, en renversant tout sur son passage, le Christ signifie en quelque sorte le déménagement de Dieu, qui n'habite plus la demeure du Temple. Ceci est bien sûr non dénué d'une certaine polémique envers les Juifs, mais aussi comme en écho à la parole du Christ rapportée lors de son procès : "Je peux détruire le sanctuaire de Dieu et reconstruire en trois jours" (Mt.26,61// Mc 14,58).

Et, habitant le coeur des hommes qui lui soumettent leur volonté, le Christ lutte lui-même à leurs côtés pour eux, ainsi qu'il le promet à ses disciples en H.V, h.47, str.17 :

> "Tous vous abreuveront d'injures, ils vous jetteront en prison et vous enchaîneront durement pour vous livrer aux magistrats. Mais je ne vous laisserai pas orphelins, car je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. Quand vous comparaîtrez devant les juges, vous me verrez au milieu de vous. On vous enchaîne? On m'enchaîne avec vous. Vous souffrez tout pour moi, mais avec moi. Vous autres, offrez votre résolution, et moi je lutterai pour vous[983], moi qui seul connais le fond des coeurs".
> *Ὕβρεσι πάντες ὑμᾶς πλυνοῦσι. / φυλακαῖς ἐμβαλόντες καὶ δεσμοῦντες πικρῶς / τοῖς ἄρχουσι παραδώσουσιν. / ἀλλ' ὀρφανοὺς ὑμᾶς οὐκ ἐάσω. / μεθ' ὑμῶν γάρ εἰμι μέχρι συντελείας. / ὅταν κριταῖς παραστήκετε, μέσον με ὄψεσθε. / δεσμεῖτε, καὶ συνδεσμοῦμαι. σὺν ἐμοὶ δι' ἐμὲ πάντα πάσχετε. / ὑμεῖς τὴν γνώμην προτείνατε, καὶ ἐγὼ δι' ὑμῶν ἀγωνίζομαι / ὁ μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια.*

[983] On peut aussi interpréter ce *δι' ὑμῶν* comme instrumental : en lui soumettant leur volonté, les disciples deviennent vértablement les instruments du Christ, par lesquels il continue lui-même de lutter contre le mal en ce monde.

Au terme de notre enquête sur la notion de *γνώμη* pour Romanos, revenons sur les deux passages où elle est associée à l'image de l'hôpital du Christ, à savoir en H.I, h.*Ninive*, str.1, l.1 et H.V, h.54, str.1, l.1. Ces deux passages destinent cet hôpital à la même catégorie de personnes, qui regroupe en fait toute l'humanité : *τοῖς γνώμῃ ἀῤῥωστοῦσιν*, que Grosdidier de Matons traduit par "toutes les maladies morales" ou "ceux qui sont tombés spirituellement malades". Cet hôpital qu'ouvre le Christ est caractérisé de manière générale soit comme "l'hôpital des âmes" (*τὸ ἰατρεῖον τῶν ψυχῶν*, h.54, str.1, l.1), puisque la *γνώμη* qui y est soignée est une faculté de l'âme humaine, soit comme "l'hôpital du repentir" (*τὸ ἰατρεῖον τῆς μετανοίας*, h.*Ninive*, str.1, l.1), par référence au traitement principal prescrit à la *γνώμη* pour retrouver la bonne santé spirituelle : le repentir et la conversion au Christ.
Ainsi, l'on peut là encore comprendre le datif de l'expression *τοῖς γνώμῃ ἀῤῥωστοῦσιν* non pas seulement comme un datif instrumental, comme le fait Grosdidier de Matons en soulignant la responsabilité de la volonté humaine dans sa propre maladie spirituelle, mais aussi comme un datif de cause ou de point de vue : par son péché peut-être inconscient, l'homme s'est rendu malade dans son principe directeur lui-même, qui n'est dès lors plus véritablement libre de ses choix, et ne peut prendre conscience et se relever de cet esclavage sans le secours du Christ-médecin.

Ainsi pour Romanos, et en conformité avec un certain esprit biblique, la maladie prend certes sa cause dans le péché dont elle n'est que la manifestation extérieure visible : la maladie désigne donc les pécheurs; cependant, le péché issu de la volonté libre de l'homme n'épuise pas toute la causalité complexe des maladies, et n'est pas toujours expressément conscient et donc voulu[984]. Surtout, il semble que Romanos souligne que ce n'est jamais à l'homme de juger son frère en se mettant à la place de Dieu, mais qu'il doit au contraire toujours essayer de soutenir et de sauver son frère sans le juger et le mépriser. En effet, c'est avec ces mots que Christ condamne les vierges folles en H.III, h.31, str.26, l.7-8, en leur opposant le modèle de compassion des vierges sages :

> "Elles [les vierges sages] soignaient toujours les gens en proie aux maladies, que vous autres [les vierges folles], vous considériez comme des réprouvés"
> *ἰάτρευον ἀεὶ τοὺς ἐν ἀσθενείαις, / οὓς ἡγήσασθε ὑμεῖς ἀπερριμένους.*

[984] On peut penser ici à l'expression récente rendue célèbre du "responsable mais pas coupable".

Comme le pense aussi Grosdidier de Matons[985], il me semble que le poète-pasteur reprend plutôt un débat présent dans les évangiles, dans la mesure où l'on y voit le Christ lui-même tenter de lutter contre cette compréhension générale dans l'Antiquité, qui accuse les malades d'être responsables de leur mal par une faute envers la divinité. Non seulement le Christ fait preuve de sagesse et de compassion en allant justement vers ceux qui ont besoin de médecin, tout pécheurs qu'ils puissent être, mais il remet souvent en question ce lien de conséquence dans la mentalité antique et biblique entre péché et maladie [986].

Cette remise en question est aussi au coeur de la polémique contre le sabbat et le respect exacerbé de la Loi. Dans les évangiles, de nombreuses guérisons sont opérées par le Christ le jour du sabbat, ce qui lui vaut critiques et accusations de la part des Pharisiens pour ne pas respecter le repos sacré[987]. Le Christ met toujours le salut de l'homme avant le respect de la Loi, refusant de faire de l'homme l'esclave du sabbat, qui ne peut en lui-même le sauver : la Loi doit servir à la vie de l'homme, et non pas à son asservissement.
Romanos le Mélode rassemble et met en scène ces débats au moment de la Passion, alors que le Christ est traduit en justice devant l'assemblée religieuse des Juifs et le grand-prêtre Caïphe (H.IV, h.36, str.9-11) :

> "Quand le peuple entendit ces paroles de miel, tout rempli d'aigreur il répondit :
> - Ce n'est pas pour cela qu'on te crucifie, mais comme violateur du sabbat.
> - Et que vaut-il mieux faire, avoir pitié des malades ou respecter le sabbat? Vous-mêmes, vous avez souvent violé le sabbat, et si je suis venu du sein de mon Père, ce n'est pas pour le sabbat. La nature humaine était tombée malade, et en le voyant du haut du ciel, je suis descendu bien vite pour l'exultation d'Adam.
> Le sabbat ne fait pas peur à l'Enfer, devant lui la maladie ne s'enfuit pas, il ne guérit pas les infirmes; moi seul je le peux, qui suis le maître du sabbat, moi que l'on crucifie. L'aveugle avait gardé beaucoup de sabbats, et il était resté sous le joug des ténèbres. Le paralytique avait probablement observé beaucoup de sabbats, depuis trente-huit ans qu'il était malade, et pourtant il n'avait pas été guéri, de sa couche il ne s'était pas levé jusqu'au jour où je suis venu pour l'exultation d'Adam.
> Vous avez entendu la critique de bien des peuples établis autour de vous : vous observiez le sabbat, mais vous étiez malades. Oui certes, les nations disaient : 'Où est leur Dieu? Qu'il chasse les maladies loin d'eux, celui qu'ils honorent par la loi!' Voilà en quels termes vos ennemis même vous tournaient en dérision par leurs injures et leurs propos malveillants. Mais moi, en sauvant tous les hommes, au sabbat lui-même j'ai donné un surcroît de gloire, pour l'exultation d'Adam."
> *Ὅτε δὲ ἤκουσεν ὁ λαὸς τῶν μελιρρύτων λόγων, / ὡς πικρίας ἐμπλησθεὶς ἀπεκρίθη : /*
> *- Χάριν τούτων οὐ σταυροῦσαι, ἀλλ' ὡς λύων τὸ σάββατον. /*

[985] Cf. note 1, p.358
[986] Cf. par ex., au début même du récit de la guérison de l'aveugle-né, le débat entre Jésus et ses disciples (*Jn. 9, 2-3*).
[987] par ex., la guérison de l'homme à la main paralysée (Mc 3, 1-6//Mt 12, 9-13//Luc 6, 6-11), la guérison du paralytique de la piscine de Bethesda (Jn 5, 1-18)

- Καὶ τί καλὸν ἄρα, / ἐλεῆσαι ἀσθενεῖς ἢ τιμῆσαι τὸ σάββατον; / Ἐλύσατε ὑμεῖς πολλάκις σάββατα, / καὶ ἐκ κόλπων πατρικῶν οὐ παρεγενόμην χάριν σαββάτων. / ἠσθένησεν ἡ φύσις, καὶ βλέπων ἐξ ὕψους / τάχος κατῆλθον ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.
Σάββατον Ἅιδης οὐ δειλιᾷ, τοῦτο οὐ φεύγει νόσος, / οὐκ ἰᾶται ἀσθενεῖς, εἰ μὴ μόνος / ὁ δεσπότης τοῦ σαββάτου, ἐγὼ ὁ σταυρούμενος. / Πολλῶν γὰρ σαββάτων / φύλαξ γέγονε τυφλός, καὶ τῷ ζόφῳ συνέζευκτο. / ἐτίμησε πολλὰ πολλάκις σάββατα / ὁ παράλυτος νοσῶν ὀκτὼ καὶ τριάντα ἔτη τὸ πάρος, / ἀλλ' ὅμως οὐκ ἰάθη, κλίνης οὐκ ἠγέρθη / ἕως οὗ ἦλθον ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.
Ψόγον ἠκούσατε ἐκ πολλῶν τῶν παροικούντων κύκλῳ / ὡς τηροῦντες σάββατα καὶ νοσοῦντες. / τὰ γὰρ ἔθνη πάντως εἶπον : Ποῦ ἐστιν ὁ Θεὸς αὐτῶν; / Τὰς νόσους σοβείτω / ἀπ' αὐτῶν ὁ ὑπ' αὐτῶν διὰ νόμου τιμώμενος. / Τοιαῦτα λέγοντες καὶ οἱ ἐχθροὶ ὑμῶν / ἐμυκτήρισαν ὑμᾶς ὀνειδίζοντες καὶ καταλαλοῦντες. / ἐγὼ δὲ πάντας σώσας τῷ σαββάτῳ πλέον / κλέος παρέσχον, ἵνα χορεύῃ ὁ Ἀδάμ.

Prolongeant la compréhension du sabbat mise en lumière par le Christ des évangiles, Romanos le Mélode lui met ici dans la bouche une argumentation percutante visant à prouver que les respect de la Loi en lui-même ne donne pas la guérison et ne garantit pas le salut; autrement dit, les malades ne sont pas malades parce qu'ils ont manqué à la Loi, et ce n'est pas en la respectant à nouveau qu'ils peuvent obtenir la santé, mais seulement en se confiant au Christ, venu tout exprès pour guérir l'humanité souffrante. Ce n'est donc pas un péché, un manquement envers la Loi, qui explique absolument la cause de la maladie humaine.

Ce développement prend aussi bien sûr toute sa place dans la vaste polémique entre la Loi et la grâce, Romanos soulignant souvent combien la Loi est dépassée avec la venue de la grâce en Christ[988].

[988] Cf. par exemple l'interprétation de la coloquinte desséchée de Jonas comme la fin de la Loi devant l'apparition du soleil du Christ (H.I, h.*Ninive*, str.15) : "Voyez : la figure de la Loi se reconnaît clairement dans la coloquinte. Car celle-ci, ayant poussé pendant la nuit, ombragea Jonas; et la loi, cachant l'avenir sous son ombre, a crû dans la nuit comme un rameau pour Moïse, sous la nuée. Mais la grâce, qui s'est levée récemment comme un soleil, a fait disparaître la Loi comme le végétal. Aussi le monde, comme le prophète, s'est-il aperçu à son réveil que la grâce a fauché tout le chiendent de la Loi et a planté en nous le repentir".
Ἰδοὺ ὁ τύπος τοῦ νόμου σαφῶς ἐπὶ τῆς κολοκύντης γνωρίζεται ὄντως. / φυεῖσα γὰρ νυκτὸς ἐκείνη Ἰωνᾶν ὑπεσκίαζε. / καὶ ὁ νόμος σκιάζων τὰ μέλλοντα νυκτὸς ἀνεβλάστησε / τῷ Μωσεῖ ὑπονέφελα. / ἡ δὲ χάρις ὡς ἥλιος ἄρτι ἀνατείλασα / ἐπεκάλυψε τὸν νόμον ὡς τὸ λάχανον. / Ὅθεν ὁ κόσμος, ὡς ὁ προφήτης, / ἀφυπνισθεὶς κατεῖδεν ὅτι πᾶσαν τοῦ νόμου τὴν ἄγρωστιν / ἐθέρισεν ἡ χάρις, καὶ ἐφύτευσεν ἡμῖν τὴν μετάνοιαν.
A noter qu'ici la Loi représente aussi l'ensemble des Ecritures de l'Ancien Testament, tandis que la grâce représente le Nouveau Testament, dont la révélation en Christ éclaire comme un soleil le sens des annonces typologiques et prophétiques obscures que la Loi contient mais maintient dans la nuit. La fin de la strophe manifeste cependant que la Loi est aussi comprise comme ensemble de commandements, qui engendrent en l'homme le sentiment de culpabilité, que la grâce vient arracher par l'assurance du pardon. Grosdidier de Matons souligne avec justesse une allusion à Hb.10, 1 ("La loi, en effet, possède une ombre des biens à venir et non pas l'image même de ces choses...")

4. Les remèdes du jeûne et de la nourriture spirituelle

4.1. Le jeûne prescrit par le Christ Médecin

Si l'emprise du péché sur la nature humaine est symboliquement représentée sous les traits d'une plaie physique, elle est aussi souvent, et parfois conjointement, comparée à un empoisonnement de l'homme, du fait que la racine du péché dans le monde provient de l'ingestion inconsidérée du fruit défendu par Adam et Eve. Ce fruit n'est pas mauvais en soi; au contraire, il est clairement compris comme nourriture qui divinise (*βρῶσιν θεοποιίας*, H.I, h.1, str.15, l.7), certes non sans une certaine ironie tragique, puisque Eve, qui affirme ici sa conviction, ne va faire l'expérience que du contraire en cueillant le fruit trop tôt[989]. Au fond, toute sa faute provient de son trop grand empressement[990], qui amène le premier couple à consommer le fruit avant sa maturité par rapport à leur propre nature humaine, engendrant ainsi amertume et indigestion pour le corps tout entier de l'humanité. Nous avons déjà bien étudié cette interprétation de Romanos au sein de l'analyse du symbolisme de l'arbre, pour expliquer combien l'ambivalence du fruit défendu, nourriture de mort, permet de l'envisager comme type antithétique du fruit de la Croix, le Crucifié qui se donne dans l'eucharistie en nourriture de vie. Soulignons encore que la suggestion tentatrice du Serpent est décrite comme un véritable empoisonnement d'Eve à son insu (H.I, h.1, str.12, l.1) :

"Alors, à des paroles meurtrières, l'Ennemi mêla une saveur agréable"
Ῥήματι οὖν θανατηφόρῳ γλυκεῖαν ὁ ἐχθρὸς συγκατέμιξε γεῦσιν...

---

[989] L'idée de Romanos que le fruit interdit ne l'était en fait que pour un temps, car l'humanité n'était pas encore assez mûre elle-même pour bien l'assimiler, semble provenir de Procope de Gaza, dont l'influence du *Commentaire sur la Genèse* se révèle aussi ailleurs dans son oeuvre: il s'agit ici du passage en PG 87, I, 164, B-D, où Procope reprend cette interprétation en l'attribuant cependant à d'autres (*τινὲς*) mais sans la juger, avant de s'attaquer très clairement à l'interprétation de la Chute selon Origène. Cette interprétation courante reprise par Procope suggère que le fruit et/ou l'humanité n'est pas encore mûr(e) pour leur communion par digestion-assimilation; c'est pourquoi aussi le fruit est souvent dit "amer", alors qu'il aurait été "doux" cueilli et consommé en son temps. Il s'agit ici du passage en PG 87, I, 164, B-D, où Procope reprend cette interprétation en l'attribuant cependant à d'autres (*τινὲς*) mais sans la juger, avant de s'attaquer très clairement à l'interprétation de la Chute selon Origène.
On retrouve aussi cette compréhension chez Ephrem, dans *l'Hymne 12 sur le Paradis*, str.3 : "[Satan] trompa le jardinier [Adam] pour lui faire cueillir avant l'heure opportune le fruit qui eût donné sa douceur en son temps; cueilli hors sa saison, un fruit est un poison pour celui qui le cueille. Il dévoila, par ruse, la vérité à Eve, sachant qu'aux transgresseurs l'inverse arriverait: car, pour qui s'en empare de coupable manière, même une bénédiction devient une malédiction." (Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968, p.156)

[990] Cet empressement est notamment souligné par la récurrence du verbe *σπεύδω* (str.15, l.7; str.16, l.8; str.17, l.2); un empressement à consommer le fruit qui la condamne d'ailleurs implicitement dès la 2nde str., par antithèse avec l'exemple de Moïse et Elie, qui comme le premier couple bénéficient d'un accès direct à Dieu, mais savent que seul le jeûne peut véritablement les mener à Dieu. Leur zèle dans le jeûne (advb. *σπουδαίως*, str.2, l.8) fait d'eux des "tours de feu" (*οἱ πύρινοι πύργοι*, str.2, l.1) inexpugnables, inaccessibles aux tentations du Serpent, contrairement à Adam, comparé à une ville assiégée et vaincue par Eve (str.20, l.1-3; et notamment *πολιορκεῖται*, l.1).

L'interdiction du fruit de l'arbre par le Créateur est présentée comme la prescription d'un certain jeûne par un médecin pour le bien de son patient; c'est particulièrement visible dans la récurrence, là encore, du thème de la philanthropie divine (*ὁ φιλάνθρωπος*, str.5, l.2; *καὶ αὐτὰ τὰ ῥήματα τὰ τοῦ κτίστου φιλάνθρωπα*, str.6, l.3-4; *φιλάνθρωπε*, str.24, l.2).

Ce jeûne a une nette visée pédagogique : il est autant une manifestation de la bonté du Créateur, qui sait ce qui convient à l'homme selon l'état de sa nature et sa maturité, qu'une mesure mettant l'obéissance humaine à l'épreuve. En tant que mesure médicale et/ou pédagogique, il est d'avance limité dans le temps, ainsi le montrent l'adverbe *πρώην* et la comparaison du jeûne à une mère, c'est-à-dire à la personne responsable de la toute première étape de l'éducation de l'enfant dans l'Antiquité, consistant essentiellement alors en une éducation morale justement (H.I, h.1, str.5, l.1-3) :

> "C'est l'ami des hommes lui-même qui avait d'abord confié à l'autorité du jeûne, comme à une mère aimante, comme à un maître, l'homme qu'il avait créé, et dont il commit la vie aux mains du jeûne"
> *Αὐτὸς γὰρ, ὡς μητρι φιλοστόργῳ, νηστείας ἐντολῇ ὁ φιλάνθρωπος πρώην / παρέθετο ὡς διδασκάλῳ παραχθέντα τὸν ἄνθρωπον, / ἐν χερσὶν παραδοὺς τὴν ζωὴν αὐτοῦ.*

C'est par son respect ou non de ce jeûne premier, dont Romanos le Mélode comme Jean Chrysostome[991] file l'anthropomorphisation maternelle en lui attribuant des mains comme symboles de pouvoir d'action, que l'homme a en lui-même la liberté de se déterminer vers une vie éternelle ou vers une vie mortelle. Certes vaincue par la tentation du Serpent qui l'a empoisonnée, l'humanité demeure donc cependant en partie au moins responsable de son péché. Celui-ci est dès lors souvent considéré comme un acte de folle désobéissance aux bonnes prescriptions du médecin divin, comme le décrit le Christ lui-même à sa mère dans l'hymne 35 (str.9, l.4-6; str.10, l.1-6) :

> "Celui que j'ai nommé, le malheureux Adam, n'est pas seulement infirme dans son corps : c'est l'âme aussi qui s'est rendue malade, et volontairement, car il ne m'a pas écouté, et le voilà en danger"
> *Οὗτος ὃν προεῖπον ὁ ταλαίπωρος Ἀδάμ, ὁ ἀρρωστήσας / οὐ μόνον τὸ σῶμα, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν ψυχὴν / ἐνόσησε θέλων. οὐ γὰρ ἤκουσεν ἐμοῦ καὶ κινδυνεύει.*
> "Par son intempérance et sa voracité, Adam malade a été précipité jusqu'au fond de l'Enfer, et là il pleure sur la détresse de son âme. Eve, qui jadis lui avait enseigné le désordre, gémit avec lui, car avec lui elle est malade, afin qu'ils apprennent ensemble à observer l'ordonnance du médecin"
> *Ὑπὸ ἀσωτίας καὶ ἀδηφαγίας / ἀρρωστήσας ὁ Ἀδὰμ κατηνέχθη ἕως ᾅδου κατωτάτου, / καὶ ἐκεῖ τὸν τῆς ψυχῆς πόνον δακρύει. / Εὔα δὲ ἡ τοῦτον ἐκδιδάξασά ποτε τὴν ἀταξίαν / σὺν τούτῳ στενάζει. σὺν αὐτῳ γὰρ ἀρρωστεῖ, / ἵνα μάθωσιν ἅμα τοῦ φυλάττειν ἰατροῦ παραγγελίαν.*

[991] Grosdidier de Matons signale en effet ici un parallèle très convainquant avec un passage de Jean Chrysostome (Cf. note 1, p.76-77)

A cet empoisonnement de l'humanité, de sa propre volonté ou à son insu, le Christ-médecin vient naturellement répondre par toute une gamme de remèdes alimentaires, de régimes et de jeûnes[992], développant ainsi l'économie du salut sur la ligne de la métaphore digestive. Et ici, une distinction semblable à celle que l'on observe dans le domaine chirurgical peut être constatée entre les remèdes du Christ et ceux de la médecine humaine, en ceci tout d'abord que le Christ est parfois crédité de guérisons sans aucun remède, pour bien mettre en valeur que la guérison dépend de la personne divine elle-même et non des effets d'un élément créé.

4.2. Nourritures physiques et nourriture spirituelle

Sur le plan de la nourriture, tout d'abord, Romanos s'attache à bien différencier nourriture terrestre et physique et nourriture céleste et spirituelle, celle-ci et celle-là ne répondant pas à la même faim humaine; le poète use pour cela de deux termes apparentés : le neutre *βρῶμα*, qui désigne en général la nourriture physique, et le féminin *βρῶσις*, qui souligne la dimension symbolique de certaines nourritures du point de vue de la spiritualité.

Cette distinction est apparente dès l'hymne 1, où le poète désigne par *βρῶμα* les nourritures terrestres dont le raffinement est condamné par le pasteur-poète comme vice de gourmandise (H.I, h.1, str.21, l.4 et str.22, l.2)[993], tandis que le fruit de la Chute, nourriture essentiellement symbolique de forte signification spirituelle, est invariablement caractérisé comme *βρῶσις* (H.I, h.1, str.6, l.3; str.15, l.7; str.16, l.9; str.19, l.8 et str.20, l.2).

---

[992] Hésychius de Jérusalem va jusqu'à considérer le jeûne comme le remède par excellence prescrit par le Christ médecin dans tous les hôpitaux de l'humanité, remède dont la puissance soigne toutes sortes de maux différents (Hésychius de Jérusalem, *Homélie sur le Jeûne*, §7; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.588).

[993] De même encore en H.V, h.53, str.5, lorsque Romanos le Mélode loue ceux que leur ascétisme libère du pouvoir de la faim, et dispense ainsi des dangers que les hommes bravent pour satisfaire les appétits charnels de leur ventre, c'est avec le terme de *βρῶμα* (l.1) qu'il indique ces dernières :

"Acres sont les eaux de la mer, douce au ventre est la nourriture. Les hommes naviguent, téméraires, car l'estomac les y a forcés. Ils confient leur vie à des planches, pour se repaître ils bravent même la tempête. Mais vous, votre calme est sans orage, car vous avez, comme un port tranquille, l'alléluia".

Ἁλμυρὰ τῆς θαλάσσης τὰ ὕδατα, γλυκηρὰ τῇ κοιλίᾳ τὰ βρώματα. / ῥιψοκίνδυνοι πλέουσιν ἄνθρωποι. ἡ γαστὴρ γὰρ αὐτοὺς κατηνάγκασε. / ψυχὰς σανίσιν ἐμπιστεύουσιν, τροφῆς χάριν καὶ ζάλης καταφρονοῦσιν. / ἀλλ' ὑμῶν ἡ γαλήνη ἀχείμαστος. / ὡς λιμένα γὰρ εὔδιον ἔχετε ἀεὶ ἀλληλούια.

Cette libération des besoins de la chair rapproche les "saints moines et ascètes" de la condition des anges et des saints au Paradis, dont Ephrem explique qu'ils se nourrissent de l'air embaumé du Paradis (Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, 9, str.7-17; 11, str.15; Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968, p.124-128; p.151-152; Cf. aussi, Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.508-512), tandis que l'image du "port tranquille" est une métaphore banale pour la béatitude céleste après les troubles et les tempêtes de la traversée de la vie. Dans l'hymne 31 de Romanos, où le thème du jeûne est mis en relief, le poète distingue aussi la nourriture terrestre et périssable des humains ici-bas, représentée par le pain, de la nourriture céleste et divine au paradis (H.III, h.31, str.30, l.1-4): "Le Sauveur, même s'il reçoit peu, te rendra beaucoup; car, pour des dons périssables, il accorde la jouissance des biens éternels. Donne un peu de pain, et tu recevras en échange le paradis de délices" (*Μικρὰ λαμβάνων ὁ σωτὴρ μεγάλα ἀντιδώσει. ἀντὶ γὰρ τῶν προσκαίρων / ἀπόλαυσιν δωρεῖται τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν. / Δὸς βραχύ τι ἄρτου καὶ λαμβάνεις ἀντ' αὐτοῦ / τὸν τῆς τρυφῆς παράδεισον*).

De même pour les cinq vierges folles, la pratique du jeûne concerne seulement l'abstention de nourriture, *βρῶμα,* une compréhension étroite du jeûne que condamne le pasteur-poète à travers le discours qu'il met dans la bouche du Christ à leur encontre (H.III, h.31, str.22) :

> "Vous observiez le jeûne, en ne touchant pas à la nourriture : mais envers les hommes vous usiez sans cesse de médisance et de calomnie. Votre chasteté elle-même n'était pas pure, car vous la salissiez tous les jours, elle aussi, par la souillure des paroles. A quoi bon la vertu, si l'on n'a pas une pensée parfaitement vertueuse? Il vaut mieux manger et boire, et vivre avec intelligence, que jeûner, mais sans jeûner à l'égard de tout ce qui est nuisible. Comment demander alors la couronne incorruptible?"
> *Τὴν μὲν νηστείαν εἴχετε μὴ θίγοντες βρωμάτων. τῇ δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους / ἐχρῆσθε λοιδορίᾳ καὶ συκοφαντίαις ἀεί. / ἦν ὑμῖν ἁγνεία καὶ αὐτὴ οὐ καθαρά. / τῷ ῥύπῳ γὰρ τῶν ῥήσεων / καὶ ταύτην καθ' ἡμέραν ἐχραίνετε. τίς οὖν ὠφελία / ἡ σεμνότης, εἰ μὴ ἔχει τὴν ἐννοὶαν πᾶσαν σεμνοτάτην; / Συμφέρει οὖν τινα ἐσθίειν καὶ πίνειν / καὶ διάγειν συνετῶς ἥπερ νηστεύειν / καὶ μὴ ἐκ πάντων νηστεύειν τῶν βλαπτόντων. / πῶς γὰρ αἰτήσει τὸν ἄφθαρτον στέφανον;*

C'est que pour le pasteur, en accord avec la parole du Christ en *Marc* 7, 15[994], un véritable jeûne doit effectuer un contrôle total de la bouche, c'est-à-dire non seulement sur la nourriture qui y rentre, mais aussi sur les paroles mauvaises qui peuvent en sortir[995].

Ailleurs, de manière significative, *βρῶμα* désigne le pain quotidien que le sel du Christ vient transfigurer en nourriture d'immortalité par la consécration eucharistique (H.II, h.17, str.14, l.5-7) :

> "Nous avons trouvé en toi le sel qui assaisonne pour les croyants une nourriture qu'il rend incorruptible, et dont nous mangerons pour ne plus mourir"
> *σὺ τὸ ἅλας εὑρέθης, / ἀρτύων τοῖς πιστοῖς ἀδιάφθορον βρῶμα, / οὗ φαγόντες οὐ μὴ ἀποθάνωμεν*

---

[994]Cf. *Marc* 7,15: "Il n'y a rien au dehors de l'être humain qui puisse le souiller en entrant en lui. C'est ce qui sort de l'être humain qui le souille."

[995] Un jeûne véritable et valable consiste donc en une maîtrise totale de soi-même, un travail d'édification sur soi qui dépasse de loin la seule maîtrise de l'appétit (H.III, h.31, str.23) :
"Le jeûne ne peut s'édifier, à moins que d'arracher toutes les racines de pensées déplacées et d'actions méchantes. Et on ne peut affermir dans la chair la maîtrise de soi-même, si on vit sans se maîtriser : le jeûne a des fondations, et il faut l'asseoir sur une base sûre, le bâtir comme une maison forte. La pitié lui donne un grand éclat, et la piété le rend fécond aussi; ces deux vertus le protègent comme une ceinture de remparts, et lui procurent la couronne incorruptible".
Οὐκ οἰκοδομεῖταί ποτε νηστεία, εἰ μὴ ἔχει τὰ πάντα ἐξελοῦσα / ἐκ λογισμῶν ἀτόπων καὶ πράξεων τῶν χαλεπῶν, / οὐδὲ στερεοῦται ἡ ἐγκράτεια σαρκὶ / ἐν ἀκρατεῖ διάγουσα. / Ὑπάρχει γὰρ νηστείας θεμέλιος, καὶ ἐν ἀσφαλείᾳ / δέον ταύτην καταθεῖναι, ὡς ἐρυμνὸν οἶκον ἀνεγεῖραι. / Ὁ ἔλεος αὐτὴν λαμπρύνει μεγάλως / καὶ εὐσέβεια αὐτὴν πάλιν παιαίνει. / αὗται οὖν αὐτὴν ὡς τείχη περιφρουροῦσι / καὶ προξενοῦσι τὸν ἄφθαρτον στέφανον.
Romanos décrit ici la pratique du jeûne comme l'édification d'une maison, pour souligner combien elle est un exercice ascétique complet, qui implique l'homme dans son ensemble et l'aide à s'édifier et à se fortifier intérieurement, lui donnant une assise sûre dans le combat spirituel vers la couronne de la victoire.
On retrouve ici aussi la métaphore du jeûne comme une ville assiégée par les tentations et les appétits, image appliquée à Adam par le verbe *πολιορκεῖται* en H.I, h.1, str.20, l.1 : bien qu'il tente de résister et de rester ferme dans le jeûne prescrit par Dieu, Adam est comme assiégé par la tentation d'Eve.

Ces vers décrivent en quelque sorte comment le pain de tous les jours (*βρῶμα*, l.6) prend une toute autre valeur aux yeux des croyants (*τοῖς πιστοῖς*, l.6) par la promesse du Christ de se donner lui-même à travers le pain eucharistique, comme sel d'immortalité semé en l'homme. Dans sa note[996], Grosdidier de Matons rappelle les occurences bibliques qui dessinent le sel comme symbole d'incorruptibilité et d'immortalité, symbolisme évidemment issu de son usage pour conserver les aliments; "pour les écrivains chrétiens, écrit-il, le sel est devenu le symbole de l'esprit du Christ". Il est à noter que cette occurrence constitue la seule allusion au symbolisme du sel chez Romanos le Mélode, un symbolisme qui est pourtant bien exploité par d'autres auteurs, comme Méthode d'Olympe par exemple[997].

"Nourriture mystique" (*μυστικῇ βρώσει*, H.IV, h.33, str.3, l.2), ainsi est décrite l'eucharistie chez Romanos, qui lui réserve constamment le terme *βρῶσις*, comme pour le fruit défendu, son type inversé dans l'Ancien Testament; l'eucharistie, c'est le corps même du Christ donné en nourriture véritable (*σῶμα γὰρ τὸ σὸν μεταλαμβάνων εἰς βρῶσιν*, H.IV, h.43, str.5, l.5), nourriture supérieure qui par le plan physique comble la faim essentielle de l'homme, qui est d'ordre spirituel.

Ainsi en raconte-t-il l'institution dans l'hymne sur la multiplication des pains, épisode qu'il interprète comme la préfiguration comme le don de la manne de l'Exode (H.III, h.24, str.2) :

> "Que le pain que nous prenons soit la chair de l'Emmanuel, c'est ce que le Maître lui-même est le premier à nous enseigner à tous : à l'heure où il alla volontairement à sa Passion, le Christ rompit le pain du salut et dit à ses apôtres, ainsi qu'il est écrit : 'Approchez maintenant, mangez de ceci et vous recevrez en le mangeant la vie éternelle; car c'est véritablement ma chair que cette nourriture, puisque moi que vous voyez je suis le pain céleste d'immortalité".
> *Ὅτι σάρξ ἐστι τοῦ Ἐμμανουὴλ ὁ ἄρτος ὅνπερ λαμβάνομεν, / αὐτὸς πρῶτος πάντας ἡμᾶς διδάσκει ὁ δεσπότης. / ἡνίκα γὰρ πρὸς τὸ πάθος ἐλήλυθεν ἑκουσίως, / ἔκλασε Χριστὸς ἄρτον τὸν τῆς σωτηρίας / καὶ λέγει τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις, ὡς γέγραπται : / Προσέλθετε νυνί, φάγετε ἀπὸ τούτου / καὶ τεύξεσθε ἐσθίοντες ζωῆς τῆς αἰωνίου. / ἔστι γὰρ σάρξ μου αὕτη ἡ βρῶσις, / ἐπειδήπερ ἐγὼ ὃν ὁρᾶτε ὑπάρχω / ἄρτος* ἀφθαρσίας *ἐπουράνιος.*

En se donnant lui-même comme "pain céleste", le Christ renouvelle le geste de Dieu au désert, qui nourrit son Peuple de la manne descendue quotidiennement et à profusion du ciel; il révèle aussi son égalité avec le Créateur, qui donne à la nature de fournir à chacun la nourriture dont il a besoin selon sa propre constitution. Le paradoxe de l'Incarnation peut donc

---

[996] Cf. *Hymnes II*, note 1, p.288-289

[997] Cf. Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963; p.54, ch.1, l.33ss : dans son discours, Marcelle souligne que le sel conserve et empêche la putréfaction, tout comme la Parole du Christ empêche de se laisser emporter par "la pestilence de l'adultère" et conserve le corps en paralysant les désirs.

aussi être décrit sur la ligne de la nourriture, puisqu'en Marie, une femme a nourri de son lait Celui qui donne à tous les êtres nourriture physique et spirituelle (H.II, h.12, str.13) :

> "Chante donc le Christ, ô Marie, qui est ici-bas porté dans ton sein, et qui là-haut trône avec son père, qui tète tes mamelles[998] et qui, des hauteurs, dispense aux mortels une nourriture divine, qui là-haut habite le firmament comme sa tente, et ici-bas est couché dans la grotte, par amour des humains : une vierge enfante et, après son enfantement, demeure toujours vierge."
> Ὕμνησον οὖν Χριστόν, ὦ Μαριάμ, τὸν καὶ κάτω σοι κόλποις φερόμενον / καὶ ἄνω τῷ πατρὶ συγκαθήμενον, / μαστὸν τὸν σὸν μὲν ἕλκοντα, χορηγοῦντα δὲ θνητοῖς / βρῶσιν θείαν ὑψόθεν, / τὸν ἄνω, ὡς σκηνήν, οἰκοῦντα πόλον, / καὶ κάτω ἐν σπηλαίῳ ἀνακλιθέντα διὰ πόθον βροτῶν. / Παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.

Ainsi, la véritable nourriture qui comble la faim essentielle de l'homme est le don de Dieu, nourriture dont la signification, la valeur nutritive, pourrait-on presque dire, se situent sur le plan spirituel.

C'est pourquoi à la fin de l'hymne 17, le poète peut crier au Christ sa faim spirituelle, une faim que la nourriture physique (*βρῶμα*, l.6) ne peut combler (H.II, h.17, str.17) :

> "Je te verrai donc, moi aussi, Jésus, illuminer mon esprit et dire à mes pensées : 'Vous qui avez toujours soif, venez à moi et buvez'. Arrose ce coeur humilié, que ma course errante a brisé. Elle l'a consumé de faim et de soif: faim, non de nourriture; soif, non de boisson, mais d'écouter la parole de l'Esprit, car il ne trouve pas son maître, qui n'est même pas encore en train d'apprendre. Aussi gémit-il tout bas, attendant que tu le juges, toi qui es apparu et as tout illuminé."
> Ὄψομαι οὖν σε κἀγώ, Ἰησοῦ, φωτίζοντα τὴν διάνοιάν μου καὶ λέγοντα τοῖς λογισμοῖς μου : / Οἱ διψῶντες ἀεί, δεῦτε πρός με καὶ πίετε. / Ἄρδευσον τὴν καρδίαν τὴν τεταπεινωμένην, / ἣν ὁ πλάνος συνέτριψεν. / κατέτηξεν αὐτὴν, ἐν λιμῷ καὶ ἐν δίψῃ, / λιμῷ οὐ βρώματος οὐδὲ δίψῃ πωμάτων, / ἀλλ' ἀκοῦσαι τῶν λόγων τοῦ πνεύματος. / οὐ

[998] Il est intéressant de trouver ainsi chez Romanos l'idée et l'imagerie de la *Maria lactans*, Marie qui donne le sein au Christ comme toute mère soigne son fils. Corrington (Corrington (G.P.), "The Milk of Salvation : Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity", *The Harvard Theological Review*, 82/4, 1989, p.393-420) souligne l'absence antérieure au VIe s. en contexte chrétien de cette imagerie, dont l'origine est premièrement isiaque; il montre comment l'évolution des réalités sociales et le transfert des rôles maternels à la nourrice ont peu à peu permis de détacher ces soins de la figure maternelle pour les attribuer métaphoriquement à des figures masculines, comme Dieu ou les philosophes, ce qui l'amène à la conclusion suivante : "These examples have two implications for the history of female metaphors and models of the experience of salvation in early Christianity. On the one hand, metaphors derived from childbirth and nursing, once applied to female deities, when they become increasingly detached from women's social and biological experiences, are appropriated for applications to male models as descriptive of modes of communicating divine wisdom and protection. On the other hand, Mary, who might be expected to be regarded as the 'mother of salvation' (or at least the mother of the savior) par excellence, becomes a model for virginity in woman, a process by which they symbolically become male" (p.410); La fin de l'article (p.412ss) cherche à expliquer pourquoi l'image de *Maria lactans* est nettement moins présente dans le Christianisme que celle de la Vierge trônant, qui partage pourtant la même origine isiaque : d'une part, Corrington souligne l'importance de la continuité de cette imagerie chère à l'idéologie impériale de Byzance avec celle de la Sagesse dans l'idéologie royale d'Israël, ce qui permet d'affirmer clairement que l'Empire Byzantin se situe dans la ligne du Royaume d'Israël, et, d'autre part, le fait que Marie elle-même n'est pas le Sauveur a certainement poussé les auteurs chrétiens à appliquer au Christ l'image du lait comme moyen de Salut; c'est ainsi que Clément d'Alexandrie, par exemple, donne une image très maternelle du Christ, qui se donne lui-même en nourriture à travers l'eucharistie comme une mère nourrit son enfant du lait de son corps.

γὰρ εὑρίσκει τὸν διδάσκοντα οὔτε μανθάνοντα νῦν. / ὅθεν στένει σιγῶσα, δικαστήν σε προδοκῶσα / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

En accord avec la parole du Christ en *Matthieu* 4,4[999], la véritable faim, spirituelle, de l'homme se rassasie de la Parole, qu'il peut recevoir par l'Esprit-Saint (*τοῦ πνεύματος*, l.7) qui "illumine [s]on esprit" (l.1) à l'écoute de l'Ecriture. Comme la consécration eucharistique transfigure la nourriture matérielle en nourritue symbolique pour la foi, de même l'illumination de l'intelligence humaine par l'Esprit effectue en elle une véritable épiphanie de la Parole, c'est-à-dire du Christ lui-même. Ainsi s'explique sans doute la présence de ce développement dans un hymne précisément consacré à méditer sur toute la signification que porte l'événement de l'Epiphanie du Christ : la réception de l'Ecriture comme Parole s'effectue aussi seulement par une illumination de l'homme par l'Esprit, de même que l'Epiphanie a révélé le Christ au monde.

Particulièrement intéressant aussi sous cette perspective de la signification symbolique de la nourriture est un passage de l'hymne sur la Samaritaine (H.II, h.19, str.21) :

> "Les hérauts du Sauveur ne dirent rien du tout quand ils trouvèrent en train de converser avec une femme celui qui était venu naître d'une vierge sur terre, pour accomplir son plan : partis pour rapporter des vivres, ils trouvèrent une nourriture que personne n'avait cultivée, celui qui fournit à qui le demande un aliment d'immortalité. Et il leur répondit : 'J'ai comme nourriture la volonté de mon Père. Je mange donc un aliment que vous ne connaissez pas, qui, lorsqu'on le mange, répand pour tous un souffle de perfection et une foi indéfectible qui donne allégresse e rédemption".
> *Οὐδὲν ὅλως οὐκ εἶπον οἱ κήρυκες τοῦ σωτῆρος / ὅτι συνόμιλον εὗρον τῷ γυναίῳ τὸν ἐλθόντα / καὶ τεχθέντα ἐκ παρθένου ἐπὶ γῆς οἰκονομίᾳ. / τροφὰς γὰρ ἀπελθόντες κομίσαι, εὗρον βρῶσιν ἀγεώργητον, / διδοῦντα τοῖς αἰτοῦσι τροφὴν ἀθανασίας. / πρὸς οὓς καὶ ἀπεκρίνατο: / Ἐμὸν βρῶμα τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ὑπάρχει. / διὸ ἣν ἀγνοεῖτε τροφὴν ἐγὼ ἐσθίω, ἥπερ ἐσθιομένη / πᾶσι πηγάζει πνοὴν τελείαν / καὶ πίστιν ἀναφαίρετον, διδοῦντα / ἀγαλλίασιν καὶ ἀπολύτρωσιν.*

Selon une habitude propre au genre midrashique, Romanos reprend le récit de *Jean* 4,27,31-34 en l'expliquant dans le corps même de son texte. Il y reprend l'ambivalence des mots de Jésus, qui emploie d'abord *βρῶσις* (*ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, v.32) puis *βρῶμα* (*ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*, v.34). A mon sens, Romanos est loin d'interpréter cette ambivalence comme une confusion sans importance, mais il y lit au contraire une profonde signification : le Christ manifeste que la volonté de Dieu est pour lui et *βρῶσις* et *βρῶμα*, et qu'il est en quelque sorte

[999] Cf. Mt. 4, 4 : " l'être humain ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu"; en réponse à la première tentation de Satan, Jésus fait référence ici à Dt.8,3, qui rappelle que l'homme a été nourri par Dieu seul lors de l'épisode de la manne dans le désert. L'image de la Parole de Dieu comme nourriture pour l'homme est un thème récurrent, comme le montre notamment l'édition d'étude de la *Nouvelle Bible Segond*, qui cite entre autres le *Pasteur* d'Hermas et la *Sagesse de Salomon* (Cf. note 4, p.1250)

libre du besoin charnel de nourriture physique[1000]. Comme le montre aussi l'insistance du poète sur l'économie du Salut (l.2-3), en écho au Christ faisant référence lui-même à son envoi par le Père (v.34), le sens même de la venue et de la vie du Christ est dans la volonté divine à laquelle il participe[1001].

On retrouve aussi dans cette strophe le goût du Mélode pour le paradoxe, dans la mesure où les disciples partent au loin chercher de la nourriture alors que la véritabe nourriture est déjà là, présente sous leurs yeux dans la personne du Christ, qui se donne lui-même comme "aliment d'immortalité" (*τροφὴν ἀθαναςίας*, l.5) à travers l'eucharistie, "nourriture non cultivée" (*βρῶσιν ἀγεώργητον*, l.4) parce qu'elle est la nouvelle manne donnée pour apaiser la faim spirituelle de l'homme. Le Christ est ainsi à la fois celui qui donne cette nourriture céleste, en tant qu'il partage éternellement la divinité en égalité avec le Père-Créateur, et cette nourriture spirituelle elle-même, puisqu'il se donne lui-même dans l'eucharistie. Cette réflexion se conjugue à une discrète mais nette allusion au baptême (l.9-11), source (vb. *πηγάζει*) qui renouvelle l'homme, le justifie par la foi (*πίστιν ἀναφαίρετον*) et le purifie (*ἀπολύτρωσιν*). Le thème baptismal est bien sûr appelé par le récit évangélique au fondement de l'hymne, puisque l'épisode de la Samaritaine développe la symbolique de l'eau. Ici, Romanos suggère le baptême comme une re-création de l'homme par le don nouveau du "souffle de vie" (*πνοὴν*) dans le souffle du Christ, que nous avons déjà vu à l'oeuvre dans son récit de la résurrection de Lazare (H.III, h.26, str.12, l.4 – str.13). Remarquons que dans cet hymne aussi, un lien est tracé avec l'eucharistie (H.III, h.26, str.6, l.8-11).

Le souffle ici reçu, bien que désigné par le même terme *πνοὴν* qu'en *Gen*.2,7, s'en distingue qualitativement par l'adjectif *τελείαν*, peut-être appelé dans l'esprit du Mélode par l'expression *τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον* (v.34), qui souligne l'obéissance parfaite du Christ à la volonté du Père. Cet "esprit de perfection" fait cependant davantage penser, dans le contexte de l'hymne, au renouvellement de la nature humaine par le baptême, qui la lave des souillures du péché et la rend plus forte à ses attaques.

[1000] Cela rejoint ce que nous avons pu noter à propos des "saints moines et ascètes" en H.V, h.53, str.5 (Cf.supra, notes)

[1001] Peut-être Romanos a-t-il aussi pensé à cette réponse de Jésus lorsqu'il décrit le prophète Elie comme se nourrissant de son seul zèle pour la cause divine alors qu'il fait durer la sécheresse et la famine dans sa colère contre l'humanité ingrate (H.I, h.6, str.8, l.1-4) :

"L'estomac plaidait pour la nature, et, invoquant les lois de la nature, il s'attaquait au vieillard pour le faire revenir sur sa résolution. Mais lui, insensible comme la pierre, résistait; il gardait son zèle pour tout aliment et s'en contentait"

Ἡ γαστὴρ μὲν τὴν φύσιν συνηγόρει καὶ τοὺς νόμους τῆς φύσεως λαβοῦσα / ἐπετίθετο τῷ πρεσβύτῃ μεθοδεύουσα τὸ μεταβουλεύσασθαι. / αὐτὸς δὲ ὥσπερ λίθος ἀναίσθητος ἐνίστατο / τὸ ζῆλον κεκτημένος ἀντὶ πάσης ἐστιάσεως καὶ τούτῳ ἀρκούμενος.

On peut certainement rapprocher tous ces éléments de l'interprétation de Jacques de Saroug, qui considère que c'est en ingérant l'eucharistie que le fidèle est infusé de l'odeur du Christ et mis au bénéfice de ses vertus apotropaïques contre la mort[1002] : dans l'eucharistie, perfection du baptême, le fidèle possède le Christ et est comme enveloppé de son parfum protecteur, de sa puissance de vie illimitée.

Par ailleurs, nous avons déjà pu voir le rapport que Romanos établit entre la nourriture, et notamment la nourriture proprement humaine qu'est le pain, et l'herbe. Cette relation lui est certainement suggérée par l'association de plusieurs idées :
- l'influence du commentaire de la Genèse par Procope de Gaza, d'une part, qui différencie le végétarisme prescrit par Dieu aux humains, comme don des céréales et des plantes agricoles, du végétarisme prescrit aux animaux qui concerne les plantes sauvages[1003]; ainsi, pour Procope de Gaza, l'herbe donnée en aliment aux hommes contient déjà en elle le pain;
- l'idéal suivi par le courant ascétique des "brouteurs", qui ne se nourrissent que de végétaux crus par respect du précept divin primordial;
- l'importance de la métaphore du Christ comme berger, qui fait des chrétiens des brebis qu'il mène aux paturages : même si cette imagerie semble relativement peu développée, elle apparaît cependant de manière explicite dans l'un ou l'autre kontakion, et son importance dans

[1002] Cf. Ashbrook (S.), "St Ephrem on the scent of Salvation", *Journal of Theological Studies*, 49, 1998, p.109-128: après avoir montré qu'Ephrem relie étroitement l'acte de sentir et l'acte de manger, "l'odeur de la vie" au "pain de vie", deux moyens conjoints par lesquels Christ s'offre à la connaissance des fidèles et sature de sa plénitude leurs perceptions sensorielles, Ashbrook souligne combien Ephrem parle bien davantage de l'infusion de la présence du Christ dans son fidèle sur le mode de la rencontre, et non sur le mode de l'animation comme lors de la création d'Adam, et ceci, précisément, dans la mesure où il privilégie les termes de l'odeur/parfum, et use peu de ceux du souffle/respiration. Ashbrook rappelle l'ancienne tradition du monde méditerranéen, qui associe la divinité à des senteurs exquises, et considère généralement qu'une odeur particulièrement agréable révèle la présence divine, mais elle souligne la dimension supérieure posée par la pensée d'Ephrem, qui ne fait pas de l'odeur délicieuse simplement un attribut de la divinité, mais le moyen précis par lequel le fidèle connaît sa présence et son action ici ou là. Ainsi, s'il considère que l'air embaumé du Paradis donne la vie et devient véritable nourriture pour ses habitants (p.122), c'est parce que cet air embaumé provient de la présence pleine et universelle du Christ, dont le fidèle n'a reçu que les prémisses dans la célébration ecclésiale. En épilogue, Ashbrook trace quelques lignes dans la tradition syriaque ultérieure, et relève notamment que si Ephrem relie étroitement l'imagerie olfactive avec l'imagerie alimentaire mais préfère tout de même la seconde pour décrire la victoire de Christ sur l'Enfer afin de mieux la relier à l'image eucharistique (une imagerie que reprendra aussi Romanos le Mélode), Jacques de Saroug, pour sa part, préfère nettement l'imagerie olfactive, suggérant que le fidèle lui-même a gagné la senteur apotropaïque du corps du Christ en ingérant l'eucharistie : la senteur de vie devient ainsi une arme protégeant le fidèle contre la destruction des forces de la mort. Jacques de Saroug reprend donc le rapport établi par Ephrem entre sentir et manger, mais le renverse, en donnant la primauté à l'odeur sur la nourriture.
[1003] Cf. *PG* 87, I, 137C.

la littérature, l'art et l'imagination chrétiens en général force à ne pas dénier son influence dans l'esprit du Mélode[1004].

4.3. Les puissances destructrices de la Mort, dévoreuse de l'homme

Dans la même perspective par laquelle le poète décrit métaphoriquement l'oeuvre de destruction des chairs par la maladie de la lèpre comme celle d'un animal broutant l'herbe humaine (H.II, h.20, str.5, l.4-6), faisant ainsi de l'être humain lui-même un aliment, de même les fidèles brebis du Christ sont pâture pour Satan, toujours sous la menace d'être dévorées si elles quittent l'enclos de l'Eglise, selon une imagerie reprise à I *Pierre*, 5,8; c'est ainsi que Romanos lance cet avertissement (H;V, h.53, str.10, l.3-4) :

> "Que personne ne soit tenté de sortir, car le Fourbe chasse comme un lion et, tournant autour de la bergerie, cherche à se repaître d'agneaux"
> *Μηδεὶς ῥεπέτω πρὸς τὴν ἔξοδον. ὡς γὰρ λέων θηρεύει ὁ πανοῦργος / καὶ τὴν μάνδραν κυκλῶν ζητεῖ βρῶσιν ἀμνῶν.*

Proie de Satan, l'homme injuste alimente aussi le feu infernal[1005] (H.III, h.30, str.7, l.9-10) :

> "Car ceux-là deviendront la pâture du feu qui négligent Dieu et s'écartent de la justice"
> *οὗτοι γὰρ γενήσονται βρῶμα πυρός / οἱ ἀμελοῦντες Θεοῦ καὶ δικαίου ἀποστάντες.*

[1004] En effet, cette imagerie, pour être plutôt discrète, est attestée dans la poésie de Romanos, qui s'en tient ici à la reprendre de manière traditionnelle sans jamais la développer avec davantage d'originalité; c'est ainsi que Dieu annonce à Elie son incarnation future en Christ en reprenant l'image du berger portant sa brebis égarée sur ses épaules (H.I, h.7, str.32, l.3-4), ou que le Christ est décrit selon Jn 10, 11.15 comme le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis (H.IV, h.34, pro1, l.1). Romanos revient sur la parole du Christ en Mt.26, 31, qui compare la Croix à la dispersion du troupeau suite à la disparition du berger (H.IV, h.46, str.12, l.6-7), et donne ainsi aux femmes d'annoncer la résurrection de leur Seigneur comme le retour de ce bon berger parmi son troupeau (H.IV, h.40, str.23, l.8-11) : "Venez donc, bondissons tous comme des béliers, comme des agneaux de brebis, en disant : viens, notre pasteur, rassemble-nous, troupeau dispersé par la crainte" (*Δεῦτε οὖν, ὡς κριοὶ καὶ ὡς ἀρνία / προβάτων ἅπαντες σκιρτῶντες εἴπωμεν: / Ποιμὴν ἡμῶν, δεῦρο, συνάγαγε ἡμᾶς / τοὺς σκορπισθέντας ὑπὸ δειλίας.*)
Romanos reprend encore cette métaphore en l'inversant pour décrire la venue de l'Antichrist aux derniers temps (H.V, h.50, str.11), un développement que Grosdidier de Matons suppose inspiré d'Ephrem (Cf.note 4, p.249) : "Par grande fourberie, le scélérat viendra comme un doux, comme notre bon pasteur, car il imite sa voix et attire les brebis hors du bercail. Et beaucoup obéiront et s'en iront à lui, égarés; et le sceau du Sauveur, il le leur enlèvera et gravera sur eux un sceau de perdition les désignant comme siens. Mais tous ceux qui comprennent son imposture détestent et abhorrent jusqu'à sa voix, et ne s'attachent qu'à toi, juge très équitable" (*Ὑπὸ πολλῆς δολιότητος ὁ παγκάκιστος ὥσπερ πρᾶος ἐλεύσεται, / ὡς ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ἡμῶν. /τούτου γὰρ μιμεῖται τὴν φωνὴν καὶ προτρέπεται / ἐκ τῆς μάνδρας τὰ πρόβατα. / καὶ πολλοὶ ὑπακούσονται καὶ ἀπελεύσονται πρὸς αὐτὸν ἀπατώμενοι, / καὶ τὴν σφραγῖδα τὴν τοῦ σωτῆρος ἐκ τούτων ἀφαιρεῖται / καὶ σφραγῖδα ἀπωλείας ὡς ἰδίοις ἐγχαράττει. / ὅσοι δὲ νοοῦσι τούτου τὴν ἀπάτην μισοῦσι καὶ βδελύσσονται / αὐτὴν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ μόνον σὲ στέργουσι, / κριτὰ δικαιότατε.*) Le "sceau du Sauveur" désigne bien entendu ici le sceau de la Croix imposé lors du baptême, couramment interprété comme marque de possession du Christ sur le baptisé, qui désormais lui appartient comme brebis inscrite à son troupeau destiné au salut.

[1005] Romanos comprend clairement le feu de l'Enfer comme effectuant la purification de l'être humain forcément pécheur; la durée de son action dépend donc étroitement du degré d'iniquité en chacun, et ce feu n'est en principe éternel que pour les pécheurs insolvables. Néanmoins, selon l'extrême exigence morale du Mélode, que d'aucuns ont pu qualifier de "pessimisme", ce feu est fréquemment qualifié comme "inextinguible" (*ἄσβεστον*) puisque toujours alimenté à nouveau par les péchés humains (Cf. H.I, h.6, str.4, l.16; H.V, h.50, pro., l.5; H.V, h.56, str.1, l.39; et le même adjectif *ἄσβεστον* appliqué à la géhenne en H.III, h.30, str.6, l.6).

A l'inverse, les justes, comme les trois Hébreux du livre de Daniel par exemple, ne peuvent nourrir le feu de la fournaise, malgré le châtiment voulu par Nabuchodonosor (H.I, h.8, str.20, l..9-10) :

> "Attachez-les et livrez-les à l'embrasement, pour qu'ils deviennent la pâture de la fournaise et que, réduits en cendres, il ne crient plus..."
> *Δεσμεύσατε τούτους καὶ δότε εἰς κατάκαυσιν, / ἵνα βρῶμα τῆς καμίνου γενόμενοι, τερφωθέντες μὴ κράζωσιν…*

Et c'est donc ainsi que l'ange déclare avoir ordonné au feu de la fournaise de jeûner[1006] (H.I, h.8, str.23, l.3-10) :

> "Saints enfants, écoutez mes paroles. Moi, je fais ce qu'on m'a ordonné; faites, vous, ce qu'on vous a enseigné. Comme je refrène la flamme, déliez votre langue. Comme j'émousse ce qui flambe, affilez ce qui chante. Ne craignez rien : le feu ne vous fera aucun mal, c'est sur vos ennemis qu'il prévaudra. J'ai donné l'ordre qu'il jeûne comme vous faites, et qu'il dévore gloutonnement les gloutons qui ne chantent pas avec nous"
> *Ἅγιοι παῖδες, ἀκούσατέ μου τῶν λόγων. / ἐγὼ τελῶ ἃ ἐτάχθην, καὶ ὑμεῖς ἃ ἐδιδάχθητε. / Ὡς χαλινῶ τὴν φλόγα, στομώσατε τὴν γλῶσσαν. / ὡς ἀμαυρῶ τὴν φλέγουσαν, ἀκονᾶτε τὴν ψάλλουσαν. / μηδὲν πτοηθῆτε. τὸ πῦρ οὐκ ἐνοχλεῖ ὑμῖν, / τῶν ἐχθρῶν γὰρ ὑμῶν ἐπικρατεῖ. / ἐκέλευσα τοῦτο νηστεῦσαι, ὡς νηστεύετε, / καὶ ἀσώτως τοὺς ἀσώτους κατέδεσθαι τοὺς ὑμῖν μὴ συμψάλλοντας.*

Le thème du jeûne est ici aussi appelé par le récit de *Daniel 1, 3-16*, qui raconte comment les trois enfants se sont astreints à un jeûne de légumes pour ne pas se souiller à une table païenne, mais on décèle aussi une allusion à l'hymne 1 et au jeûne prescrit à Adam et Eve, notamment par l'image "d'affiler sa langue": comme Romanos présente l'Arbre interdit comme un "affiloir des pensées" (H.I, h.1, str.7, l.8), il s'agit ici d'affiler sa langue pour chanter des psaumes; le poète comprend-il le jeûne précisément comme l'exercice par lequel on peut affiler sa langue contre le Mal et ses serviteurs? En invitant à la maîtrise de soi et de sa bouche, le jeûne engagerait ainsi à apprendre à bien se servir de sa langue, comme d'une épée contre le diable. Cette interprétation se situerait sensiblement dans la même ligne que la description du véritable jeûne comme l'abstention de mauvaises paroles en H.III, h.31, str.22, strophe que nous avons commentée plus haut[1007].

[1006] Dans son *Homélie sur le Jeûne*, Hésychius de Jérusalem développe le même motif, citant les trois enfants Hébreux comme exemple du bon jeûne qui pousse le feu de la fournaise à jeûner aussi ("le feu a jeûné dans la fournaise"; *Ἐνήστευσεν τὸ πῦρ ἐν τῇ καμίνῳ*; Hésychius de Jérusalem, *Homélie sur le Jeûne*, §3, l.13-16; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.584).
[1007] Cf. aussi, note 76 sur H.III, h.31, str.23

4.4. Le Christ, poison pour l'Enfer, remède pour l'humanité

C'est dans la même logique que le Christ, de nature divine et sans péché, apparaît comme nourriture qui ne convient pas à l'Enfer, ce qui la force à vomir toute l'humanité; ceci constitue le fondement des descriptions de la descente aux Enfers et de la résurrection sur une ligne symbolique que l'on peut qualifier de "digestive" : trompé sur sa nature qu'il croit purement humaine, l'Enfer ingère le Christ à sa mort comme il le fait de tout homme, mais il ne peut assimiler sa nature divine, ce qui le pousse à vomir tous les morts ingurgités auparavant. Cette métaphore, évoquée notamment par Grégoire de Nysse[1008], est résumée en une phrase par Proclus de Constantinople dans son *Homélie sur la Crucifixion*[1009] :

"L'Enfer avala Dieu de jour sans le savoir et vomit de nuit ceux qu'ils gardait"

Θεὸν ὁ ᾅδης ἀγνοῶν κατέπιεν ἐν ἡμέρᾳ καὶ ἐν νυκτὶ οὓς εἶχεν ἔμεσεν.

La descente aux Enfers est ainsi décrite comme une véritable purge médicale, dont le Christ est lui-même et l'artisan et le remède; parfois, cette métaphore digestive de la victoire du Christ sur la Mort et l'Enfer rejoint l'image de la pêche[1010], car en Christ l'appât de l'humanité, nourriture de l'Enfer, cache l'hameçon de la divinité, piège mortel pour lui; c'est le cas en H.IV, h.44, str.7, où manifestement le Christ, qui est la vie (l.1) et le "pain du ciel" (l.3), ne

[1008] Cf. Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, ch.24; Winling (R.), *Sources Chrétiennes* n°453, Paris, Cerf, 2000, p.252-257. Au ch.26, Grégoire de Nysse développe l'exposition de l'économie du Salut selon les lignes de la métaphore médicale, présentant tout d'abord le Christ lui-même comme *φαρμακόν* venu remédier à l'empoisonnement de l'humanité par le fruit de l'Arbre interdit (Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, ch.26. l.26-34; Winling (R.), *op.cit.*, p.260-261), puis comme le divin chirurgien venu purifier la plaie de l'humanité, par voie de coupures et de cautérisations certes douloureuses mais salvatrices (Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, ch.26. l.62-72; Winling (R.), *op.cit.*, p.264-265; Cf. aussi, *Introduction de R.Winling*, p.96-97).

[1009] Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §2, 7; Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.209.

[1010] Déjà chez Grégoire de Nysse, au chapitre 24 de son *Discours Catéchétique* : "la puissance adverse n'était pas, par nature, en mesure d'entrer en contact avec Dieu, si celui-ci se présentait dans une pureté sans mélange, ni de supporter son apparition, si elle s'effectuait sans voile; c'est pourquoi, la divinité, afin d'offrir une prise facile à celui qui cherchait son avantage dans la rançon qu'il réclamait en échange de nous, se cacha sous l'enveloppe de notre nature, de façon que, comme cela se produit pour les poissons gourmands, l'hameçon de la divinité fût englouti ensemble avec la chair servant d'appât, et que de cette manière la vie étant allée s'établir dans la mort et la lumière étant venue briller dans les ténèbres, ce qui est conçu comme opposé à la lumière et à la vie disparaisse" (*φύσιν οὐκ εἶχεν ἡ ἐναντία δύναμις ἀκράτῳ προσμῖξαι τῇ τοῦ θεοῦ παρουσίᾳ καὶ γυμνὴν ὑποστῆναι αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν, ὡς ἂν εὔληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συγκαταπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος, καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῷ θανάτῳ εἰσοικισθείσης καὶ τῷ σκότῳ τοῦ φωτὸς ἐπιφανέντος ἐξαφανισθῇ τὸ τῷ φωτὶ καὶ τῇ ζωῇ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον*; Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, ch.24, l.30-38; Winling (R.), *Sources Chrétiennes* n°453, Paris, Cerf, 2000, p.254-256). Cf. aussi, Gustaf Aulèn (Aulèn (G.), *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, SPCK Classics, Londres, 2010, p.51-53). Cette imagerie, que Gustaf Aulèn caractérise de "réalisme grotesque" ("grotesque realism", p.53), sera reprise et développée encore par Augustin et Grégoire le Grand. Cf. aussi, sur ce thème de Jésus pêcheur et chasseur dans les homélies dramatiques, Kecskeméti (J.), "Doctrine et Drame dans la Prédication Grecque", *Euphrosyne (Revision dè Filologia Clasicà), Nova Serie*, 21, 1993, p.53ss.

peut nourrir l'Enfer, qui, comme la mort (l.1), lui est totalement étranger (*ξένην μοι βρῶσιν*, l.7) :

> "Mais le Christ, qui est la vie, vint leurrer la mort. L'Enfer reçoit le Christ, comme chacun des fils de la terre; il dévore comme un appât le pain du ciel, il est blessé par l'hameçon de la divinité. Et l'Enfer poussa des cris douloureux : Je suis percé au ventre! Celui que j'ai dévoré, je ne le digère pas. Quel étrange aliment m'a procuré ce que j'ai mangé! De ceux que je mangeais autrefois, pas un ne m'avait incommodé. Peut-être ce mort est-il celui qu'Adam m'avait annoncé en disant : il te fustigera, l'orsqu'il viendra, par la résurrection?[1011]"
> *Ἀλλ' ἦλθε Χριστὸς ἡ ζωὴ ὑπᾶξαι τὸν θάνατον. / δέχεται ὁ Ἅιδης Χριστὸν ὡς ἕκαστον τῶν γηγενῶν. / καταπίνει ὡς δέλος τὸν οὐράνιον ἄρτον, / τιτρώσκεται ἀγκίστρῳ θεότητος. / Ὁ Ἅιδης δὲ ὀδυνηρὰς ἀνεβόησε φωνάς: / Κεντῶμαι τὴν κοιλίαν, ὃν κατέπιον οὐ πέπτω. / ξένην μοι βρῶσιν παρέσχεν ὃ ἔφαγον. / ὅσους ἤσθιον πάλαι οὐδὲ εἷς ἐνώχλησέ μοι. / τάχα οὗτος ἔστιν ὃν Ἀδάμ μοι προεῖπεν, / ὅτι 'Μαστιγώσει σε, ὅταν ἔλθῃ διὰ τῆς ἀναστάσεως';*

Comme c'est le cas de l'imagerie des plaies du péché, la métaphore digestive est aussi liée au thème guerrier du combat contre les forces du Mal et de la Mort. Ce qui est déjà apparent ici ou là, l'est bien davantage encore dans la longue description de son combat avec le Christ que l'Enfer offre en réponse au poète (H.IV, h.42, str.3-12) qui, comme un détective, recherche le plus grand nombre de témoignages sur les événements pour en approcher la vérité; comme s'il cherchait à se défendre devant un tribunal, l'Enfer raconte l'injustice qu'il est toujours persuadé d'avoir subie et reprend les injures dont on l'accable depuis, se lamentant sur son sort pour attirer la compassion des juges (H.IV, h.42, str.4) :

> "Mais pourquoi pleurer les morts dont on m'a dépouillé? C'est sur moi que je me lamente, sur la manière dont on m'a bafoué. Et cela n'a pas encore suffi à ma honte, il faut encore que l'on se moque de moi. 'Goulu, vorace', voilà comment m'appellent ceux qui m'ont échappé, et ils m'exaspèrent par des propos de ce genre : 'Pourquoi donc ouvres-tu cette énorme gueule? Pourquoi pousses-tu dans ton gosier n'importe quoi, n'importe comment, glouton insatiable? Pourquoi t'es-tu jeté sur la pâture dérangeant ton estomac? Car voici, après t'avoir vidé, le Seigneur est ressuscité.'"
> *Τί δὲ κλαίω νεκροὺς οὓς ἀφῃρέθην; Ἐμαυτὸν θρηνῳδῶ πῶς ἐχλευάσθην. / καὶ οὐκ ἤρκεσε τοῦτο μόνον εἰς αἰσχύνην μου, ἀλλ' ὅτι καὶ ἐμπαίζομαι. / λίχνον γὰρ καὶ παμφάγον οἱ φυγόντες με καλοῦσι με, / καὶ ῥήμασι τοιούτοις παροξύνουσί με λέγοντες* : Τί *γὰρ χαίνεις ὑπέρμετρα*; / Τί *τῷ λαιμῷ σου ἐνωθεῖς εἴ τι δήποτε ὡς δήποτε, / ἀκόρεστε. ἄπληστε*; Τί *ἠπείχθης πρὸς ἔδεσμα / ταράσσων τὴν γαστέρα σου*; Ἰδοὺ *γὰρ σε κενώσας / ἀνέστη ὁ* Κύριος.

Il rappelle ensuite tous les signes qui faisaient du Christ un mort comme les autres selon toutes les apparences (str.5), donc un mort soumis aux prérogatives qui ont été reconnues de tout temps à l'Enfer, ce qui lui permet de se poser lui-même comme victime trompée et dépouillée de ses droits (str.6); en outre, il refuse l'accusation d'avoir outrepassé ses droits en

[1011] Cf. la prophétie d'Adam à l'Enfer à la strophe 5 de ce même hymne 44.

s'arrogeant un mort qui ne lui appartenait pas parce qu'il est sans péché, en invoquant le fait que c'est de lui-même que Christ est descendu en lui; ainsi, sur tous les plans, l'Enfer est une malheureuse victime de la perfidie du Christ, auquel il faudrait bien mieux rendre justice que l'accabler d'injures (H.IV, h.42, str.6) :

> "A moi ne s'applique donc aucun de leurs griefs, car c'est lui qui, de lui-même, est descendu vers moi. Et si au début je souffrais, à la fin je ne sais même plus ce que j'ai ressenti. La fleur au doux parfum est devenu de l'épurge pour moi, et toute ma gorge s'est irritée pour en avoir goûté, et j'ai craché ceux que je détenais. Personne n'avait conçu ni perpétré contre moi rien de pareil à ce qu'a fait celui-ci. Je dominais les rois, j'ai eu en mon pouvoir des prophètes, et ceux-là qui crient : le Seigneur est ressuscité!"
> *Παρ' ἐμοὶ οὖν οὐδὲν ὧν ἐγκαλοῦσι. πρὸς ἐμὲ γὰρ αὐτὸς ἑκὼν κατῆλθε, / καὶ τὰ πρῶτα μὲν ὠδυνώμην, τελευταῖον δὲ οὐκ οἶδα τί πέπονθα. / τὸ ἄνθος τὸ γλυκάζον ἐμοὶ γέγονε τιθύμαλλος / καὶ ὅλος μου ὁ φάρυγξ ἐπικράνθη ἐκ τῆς γεύσεως, καὶ οὓς εἶχον ἀπέπτυσα. / Οὐδεὶς τοιοῦτον κατ' ἐμοῦ ἐνενόησεν ἢ ἔπραξεν / ὡς οὗτος ἐποίησε. βασιλέων ἐδέσποζον / καὶ προφητῶν ἐκράτησα καὶ τούτων τῶν κραζόντων : / Ἀνέστη ὁ Κύριος.*

La description de l'Enfer comme un glouton insatiable est particulièrement développée dans sa dispute avec la Mort, sa collaboratrice, présentée comme une bête féroce à charge de tuer les humains pour fournir à l'Enfer sa nourriture (H.III, h.26, str.9-11); à l'annonce de la résurrection prochaine de Lazare, l'Enfer se sent déjà malade et se plaint à la Mort :

> "- Mort victorieuse, indomptable, écoute l'Enfer ton ami, décharge-toi de ces fatigues. Ne m'apporte plus de nourriture, car je ne la digère pas. Tu m'amènes des morts dans leurs bandelettes, et je les vomis aussitôt avalés. Quand on les enterre, j'ai plaisir à les prendre, mais quand ils se gâtent je ne peux pas les garder. Ceux qui sont en moi, on me les fait rendre, et ceux que tu m'as préparés, on me les arrache. Pourquoi donc t'agiter en vain? Arrête-toi, Mort, reste tranquille, fais-toi un ami du Nazaréen, soumets-toi à lui, en pensant que bientôt le mort de trois jours ressuscitera, se lèvera en disant : 'Tu es la vie et la résurrection'.
> A ces mots, la Mort rugit et, poussant un cri de rage, dit à l'Enfer :
> - C'est parce que tu n'as pas éprouvé de malheurs que tu me donnes de beaux conseils. Réprimande donc ton ventre, que jusqu'à maintenant tu n'as jamais repu, car je n'en peux plus de te fournir, et tu ne m'as pas encore dit : 'Cela me suffit', mais tu t'es étalé comme la mer en recevant des flots de morts, sans jamais te rassasier. Pourquoi donc me parles-tu ainsi? Commence par apprendre ce que tu veux m'enseigner, calme-toi, reste à ta place. Car celui que tu as en toi va dans un instant ressusciter, se lever en disant : 'Tu es la vie et la résurrection'.
> Tu as toujours considéré la vie des humains comme de l'eau, voilà pourquoi tu restais béant et tu ne cessais jamais d'engloutir. Que cela te suffise donc, n'augmente pas cette foule en toi. Car les pieds dont tu entends le bruit, je le vois de loin, sont ceux d'un être qui menace, les pas d'un être qui frémit, qui s'irrite contre toi, qui s'approche de la tombe, piétine tes portes et fouille dans ton ventre[1012]. Oui, il est venu ton purgateur; tu en as besoin, tu es tout enflé. Tu seras donc soulagé si Lazare, expulsé par tes entrailles, ressuscite et se lève en disant : 'Tu es la vie et la résurrection'.

[1012] Comme évoqué plus haut, on voit apparaître clairement dans ces vers le lien du thème médical avec le thème guerrier, que nous développerons encore ailleurs.

- Νικητὰ Θάνατε, ἀκαταγώνιστε, ἄκουσον / Αἴδου τοῦ φίλου σου, καὶ ἀνέθητι τούτων τῶν κόπων. / μὴ φέρε μοι τροφήν, οὐ πέπτω γὰρ αὐτήν. / προσάγεις ποι δεδεμένους νεκρούς, καὶ καταμίνων εὐθέως ἐμῶ. / χαίρω καὶ αἴρω θαπτομένους, οὐ κατέχω δὲ φθειρομένους. / τοὺς ἐντός μου ἀναπράττομαι καὶ οὓς ἡτοιμάσω μοι ἁρπάζομαι. / διὰ τί οὖν σὺ μάτην ταράττῃ; / Παῦσαι, στεῖλον, ὦ Θάνατε. / κτῆσαι φίλον τὸν ἐκ τῆς Ναζαρέτ. / ὑποτάγηθι ἐνθυμούμενος / ὅτι ὁ τετραήμερος μετὰ μικρὸν ἀναστήσεται. / στήσεται λέγων: Σύ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.
Ὅτε δὲ ἤκουσε τούτων, ὁ Θάνατος ἔβρυξεν, / ὅθεν ἐκραύγασε καὶ θυμούμενος ἔφη τῷ Ἅιδῃ :
- Ὡς ἄμοιρος κακῶν καλῶς μοι παραινεῖς. / νουθέτησον τὴν γαστέρα τὴν σὴν ἣν οὐκ ἐχόρτασας[1013] ἕως τοῦ νῦν. / καὶ γὰρ ἀπέκαμόν σοι φέρων, καὶ οὐκ εἶπας λοιπόν: Ἀρκεῖ μοι. / ἀλλ' ἡπλώθης ὡς ἡ θάλασσα, ποταμοὺς τελευτώντων δεχόμενος / καὶ μηδέποτε κόρον λαμβάνων. / Τί οὖν ταῦτα πρὸς ἐμὲ φθέγγει; / Πρῶτον μάθε ἃ διδάσκεις ἐμὲ / καὶ ἡσύχασον καὶ εὐτάκτησον. / ὃν γάρ ἔχεις ἐντὸς μετὰ μίαν ῥοπὴν ἀναστήσεται, / στήσεται λέγων: Σύ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.
Ὕδωρ σοι ἔδοξεν ἡ ζωὴ τῶν βροτῶν πάντοτε, / ὅθεν ἐπλάτυνας καὶ οὐκ ἐπαύσω ἀεὶ καταπίνων. / ἀρκεσθητι οὐκοῦν, μὴ πληθύνῃς σαυτῷ. / Οἱ πόδες γὰρ ὧν ἀκούεις φωνῆν, ὡς ἀφορῶ, ἀπειλοῦντός εἰσι, / βήματα μὲν ἐμβριμωμένου, κατὰ σοῦ δὲ ὀργιζομένου, / τῷ μὲν τάφῳ προσεγγίζοντος, τὰς δὲ πύλας σου διαλακτίζοντος / καὶ τὴν σὴν κοιλιὰν ἐρευνῶντος. / Μᾶλλον ἦλθεν ὁ καθαίρων σε. / χρῄζεις τούτου, ἐξωγκώθης γὰρ σύ. / ἐλαφρύνει οὖν, ἐὰν Λάζαρος, / ἀπὸ τῶν ἐντοσθίων σου ἐκκενωθείς, ἀναστήσεται, / στήσεται λέγων: Σύ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

Comme souvent ailleurs encore[1014], le rôle principal de l'Enfer consiste en la digestion des morts qu'il reçoit par Satan et la Mort, les retenant tous prisonniers dans son ventre souterrain sans limites. L'image de la mer est donc ici convoquée surtout pour sa dimension d'espace immense, qui s'étale à l'infini comme l'Enfer, et que tous les fleuves ne parviennent jamais à combler alors même qu'ils la remplissent sans cesse; on se souvient aussi que la mer est un symbole de mort dans l'esprit biblique issu de l'Israël ancien, qui n'est guère un peuple navigateur à l'aise sur l'élément marin. Par ailleurs, comme les sciences antiques ont depuis longtemps observé que le processus de digestion comporte une étape de cuisson des aliments, qui sont portés à température corporelle avant de pouvoir être assimilés, l'articulation symbolique de l'Enfer qui digère à l'Enfer qui brûle, de la digestion à la fournaise, ne pose aucune difficulté logique à l'esprit du poète.

On sait que le Grec désigne d'un même terme, *τὸ φαρμακόν*, et le remède et le poison, soulignant ainsi que tout remède utilisé à mauvais escient peut être poison. Alors même que le

[1013] On remarquera la présence de ce verbe, que nous avons vu ailleurs lié au symbolisme de l'herbe; la Mort présente l'Enfer comme une bête insatiable se nourrissant de l'herbe humaine, comme un animal ne cessant de brouter.

[1014] Cf. par ex., H.IV, h.42, str.21, l.6, où l'Enfer est caractérisé comme 'celui qui mange' (*Ἅιδου ἐσθίοντος*), ou H.IV, h.43, str.20, l.3-5, où l'Enfer apparaît comme celui qui dévore sous les ordres de Satan, auprès duquel il se plaint de leur défaite commune ("nous chantons une amère lamentation tous les deux, puisqu'il est descendu s'attaquer à mon ventre : j'en vomirai ceux que j'avais d'abord dévorés", *θρηνῳδοῦμεν πικρῶς οἱ ἀμφότεροι / ὅτι κατελθὼν τῆς γαστρός μου καθήψατο. / ὅθεν ἐξεμέσω οὕσπερ κατέπιον πρώην.*)

Christ est décrit par Romanos comme le bon médecin qui sait appliquer le remède qui convient à chaque pathologie[1015], donnant à chacun ce qui lui convient, le terme *φαρμακόν* n'apparaît qu'à quatre endroits: deux fois dans le sens de "poison" (la blessure empoisonnée de la passion amoureuse, H.I, h.6, str.5, l.4; le "péché au poison perfide", H.V, h.55, str.11, l.2), et deux fois dans le sens de "remède" ("le remède du repentir, H.V, h.50, str.23, l.6; la menace du châtiment comme "remède énergique" du Christ pour pousser à la conversion, H.V, h.54, str.11, l.8). Ces usages reflètent bien l'ambiguïté du terme, tandis que leur petit nombre invite à penser que Romanos, comme on peut l'observer chez d'autres auteurs chrétiens, préfère mettre en valeur la supériorité de la médecine divine et toute-puissante du Christ en le décrivant comme un médecin qui guérit sans remèdes, contrairement aux médecins humains, dont toute la puissance réside dans la connaissance et l'utilisation des remèdes. Le remède est secondaire dans la pratique médicale du Christ-médecin, puisque la guérison, en définitive, ne provient toujours que de la puissance de vie divine qu'il concentre en sa personne.

L'ambivalence du *φαρμακόν* est cependant bien présente à l'esprit de Romanos, puisqu'il présente le Christ lui-même comme remède de vie pour l'humanité, en tant qu'il est pain eucharistique qui lui apporte la divinisation et la vie éternelle, et abolit l'emprise que la Mort a sur elle, mais comme remède indigeste et destructeur pour l'Enfer : le Christ est toxique pour l'Enfer, comme le fruit de l'Arbre de la Chute est toxique pour Adam et Eve, bien qu'il ne soit pas mauvais en lui-même (H.I, h.1, str.7[1016]).

L'association que Romanos effectue toujours entre l'image de la blessure et le *φαρμακόν* est aussi intéressante en cela qu'elle relie intimement l'art du médecin et celui du chirurgien, que nous avons distingués plus haut pour plus de clarté dans notre exposé.

Cette association provient bien sûr de la pratique réelle de la médecine, puisque le chirurgien fait aussi usage de remèdes et d'onguents pour atténuer la souffrance et favoriser la cicatrisation; c'est ainsi que "la blessure du péché" aussi peut être guérie par "le remède du repentir" (H.V, h.50, str.23, l.5-7) :

> "Ne croyons pas que, du moment que nous avons péché, nous sommes complètement rejetés; car la blessure du péché, nous la guérirons vite par le remède du repentir, si du moins nous le voulons"
> *Μὴ νομίσωμεν ὅτι, ἐπείπερ ἡμάρτομεν, πάντως ἀποβαλλόμεθα. / καὶ γὰρ τὸ τραῦμα τῆς ἁμαρτίας φαρμάκῳ μετανοίας / ἰατρεύσομεν συντόμως, ἐὰν ἄρα βουληθῶμεν.*

[1015] Cf. par ex., H.V, h.45, str.12; ou sur le plan doctrinal : H.II, h.20, str.17

[1016] On observe dans cette strophe aux lignes 5-6 un jeu significatif entre *οὐσία* et *μετουσία*, qui souligne que c'est la communion avec ce que l'on a assimilé à notre être par la digestion, autrement dit l'association intime de la nature d'un être avec celle d'un autre, qui seule peut être bonne ou mauvaise, alors que tout n'est que bon en soi-même dans la Création de Dieu.

C'est aussi le repentir que Dieu cherche à obtenir de l'humanité en lui envoyant des catastrophes, comme le tremblement de terre au fondement de l'hymne 54; implicitement comparé aux plaies infligées naguère à la terre d'Egypte pour la pousser à changer de comportement (H.V, h.54, str.14, l.1-2), le séisme est aussi présenté comme un "remède énergique" du Christ, qui cherche à faire réagir l'humanité pour la sauver encore du châtiment éternel qui l'attend (H.V, h.54, str.11) :

> "Après avoir payé pour tous les mortels la dette dont le péché fut la cause, il [le Christ] leur apprit à tous à garder ses commandements. Mais comme nous ne les gardons pas, étant tous volontairement négligents, souvent la peur de la colère nous a tous réveillés, ou le courroux qui bout, tout brûlant, pour le châtiment. Mais, comme un médecin applique au mal toujours le plus énergique de ses remèdes, ainsi le Christ éduque et guérit, procurant à tous la vie éternelle."
> *Ὑπὲρ ἁπάντων τῶν βροτῶν τὸ χρέος ἀποτίσας τὸ ἐκ τῆς ἁμαρτίας, / ἐδίδαξε τοὺς πάντας τηρεῖν αὐτοῦ τὰς ἐντολάς. / ἀλλ' ἐπείπερ ταύτας οὐ φυλάττομεν ἡμεῖς / βουλήσει παρατρέχοντες, / ὀργῆς ἡμᾶς πολλάκις διήγειρεν ἅπαντας δειλία / ἥ θυμὸς ὁ περιζέων θερμότητι πρὸς τὴν τιμωρίαν. / Ἀλλ' ὥσπερ ἰατρὸς προσφέρει τῷ πάθει / τὸ δριμύτατον ἀεὶ τὸ τῶν φαρμάκων, / οὕτως ὁ Χριστὸς παιδεύει καὶ ἰατρεύει / πᾶσι παρέχων ζωὴν τὴν αἰώνιον.*

Ainsi, si en infligeant un tremblement de terre à l'humanité Dieu n'a que mis à exécution les menaces par lesquelles il clôt son alliance en *Dt. 7, 12-15*, promettant bénédictions à ceux qui respectent ses commandements, et plaies commes celles d'Egypte pour les infidèles, Romanos le Mélode réinterprète ce malheur comme un avertissement miséricordieux du Christ : avertis de la colère divine face à leur comportement, les hommes sont vivement exhortés à rapidement changer d'attitude et à se convertir en vérité. La plaie envoyée par le Christ est donc une invitation pour l'humanité à reconnaître son mal et à s'en repentir pour en guérir, restaurant du même coup l'harmonie dans la nature. Ici encore, la plaie n'est que la révélation d'un mal plus profond, d'une maladie spirituelle qui affecte l'ensemble de la réalité humaine, responsable par son péché du désordre cosmique dont l'humanité souffre elle-même; c'est ce que développent les deux strophes suivantes de ce même hymne sur le tremblement de terre (H.V, h.54, str.12-13) :

> "Voyons clairement à présent comment il guérit tous les hommes et à toutes les maladies adapte des onguents, ce guérisseur des âmes. Il sait quelle prescription est appropriée et utile à tel mal, il connaît l'opération indiquée pour telle blessure. Mais si le patient se rebelle même contre les doux traitements, alors il passe à un procédé différent, et par des actes désormais plus violents il pratique en savant l'art de la médecine, pour que nous ayons la vie éternelle.
> En effet, lorsque, ne pouvant soigner les maux de tous par les incantations des paroles, il rencontre des indociles, c'est par des actes qu'il poursuit notre cure : il secoue la création et fait rugir la terre à cause de nos péchés. Au temps du tremblement de terre nous gémissions, et puis, retournant au galop à nos habitudes, nous avons livré à l'oubli toute notre peur. Voilà pourquoi il a souvent ordonné aux nuages de ne pas

donner du tout de gouttes de pluie, pour tirer du sommeil la nonchalance de l'âme, de manière que nous implorions la vie éternelle".
Ῥᾳδίως ἴδωμεν σαφῶς πῶς πάντας ἰατρέυει καὶ πάσαις δὲ ταῖς νόσοις / ἐμπλάστρους προσαρμόζει ὁ τῶν ψυχῶν ἰατρευτής. / οἶδε ποῖον πάθει ἐπιτήδειόν ἐστι / καὶ χρήσιμον παράγγελμα. / ἐπίσταται δὲ ποῖον χειρούργημα τραύματι ἁρμόζει. / εἰ δὲ καὶ ταῖς κολακείαις ὁ πάσχων δὴ ἀποστασιάζει, / λοιπὸν ἐφ' ἕτερον μεταβαίνει τρόπον / καὶ δι' ἔργων τοῦ λοιποῦ εὐδρανεστέρων / πράττει ὡς σοφὸς τὴν τέχνην τῆς ἰατρείας, / ἵνα καὶ σχῶμεν ζωὴν τὴν αἰώνιον.
Ὡς γὰρ οὐ λόγων ἐπῳδαῖς τὰ πάντων ἰατρεύων εὑρῇ τοὺς ἀπειθοῦντας, / μετέρχεται ἐν ἔργοις τὴν θεραπείαν τὴν ἡμῶν. / σείει γὰρ τὴν κτίσιν καὶ ποιεῖ βρύχειν τὴν γῆν / ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. / τὸν χρόνον τοῦ σεισμοῦ δὲ στενάξαντες, πάλιν πρὸς τὸ ἔθος / ἐκδραμόντες λησμοσύνῃ δεδώκαμεν ἅπαντα τὸν φόβον. / Διὸ προσέταξε νεφέλαις πολλάκις / τὰς ψεκάδας μηδαμῶς δοῦναι τῶν ὄμβρων, / ἵνα τῆς ψυχῆς τὸ ῥᾴθυμον ἀφυπνίσῃ / ὥστε αἰτεῖσθαι ζωὴν τὴν αἰώνιον.

5. Le parfum de la santé et le souffle de vie du Christ-Créateur

"Tu as, de notre temps, marché sur la terre avec des pieds d'incorruption, distribuant à tous la guérison : aux aveugles tu faisais don de la vue, de muscles aux débiles, par ta main, par ta parole, par ton vouloir" (H.III, h.23, str.2, l.1-3).
Ἀφθαρσίας ποσὶν γῆς ἐπέβης νῦν πᾶσι καταπεσρίζων ἰάματα. / πηροῖς γὰρ ἐδωρήσω ἀνάβλεψιν, παρειμένοις δὲ ἔδωκας σύσφιγξιν / χειρὶ καὶ λόγῳ καὶ θελήματι…

Il est un élément important de l'action salvifique du Christ-médecin dont Romanos le Mélode ne fait pas mention dans cette strophe, mais qui apparaît bien développé ailleurs : le parfum. Dans le contexte symbolique du printemps de la Résurrection, le parfum, symbole du Salut en Christ, apparaît comme l'émanation naturelle de l'homme juste ou sauvé, de celui qui dès lors possède le Christ, "parfum des parfums", ce que signifie notamment le sceau baptismal effectué au moyen du *myron*, cette huile parfumée qui est alors elle-même parfois considérée comme symbole du Christ[1017].

Or, dans le réseau symbolique lié à la métaphore médicale, le péché est assimilé à la maladie et à la mort, ce qui est peut-être aussi dû à l'influence de la culture syriaque, généralement moins portée à séparer le corps du psychisme que l'anthropologie de tradition grecque largement influencée par la dichotomie platonicienne, mais insiste bien davantage sur la complémentarité du corps et de l'âme en l'homme : le corps, dans son état et son aspect physiques, est ainsi compris comme un reflet visible de l'état de l'âme invisible, et se présente ainsi dans un rapport proprement symbolique avec elle[1018]. Un corps disgracieux, malade,

[1017] Nous avons déjà évoqué tous ces points dans les parties antérieures (notamment celles sur le Printemps et sur l'huile), ainsi que l'opposition du parfum avec l'image du bourbier puant du péché, notamment dans *l'Hymne sur la Pécheresse*

[1018] Susan Ashbrook, entre autres, parle ainsi du rôle iconique du corps, reflet de l'état et de la progression ou régression spirituelles de l'âme (Cf. Ashbrook (S.), "Embodiment in Time and Eternity : a Syriac Perspective", *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 43/2, 1999, p.105-130; et notamment, p.119 : "The iconic activity of the

amputé ou détérioré, est donc représentatif d'une âme toute autant atteinte par le péché et les vices, la putréfaction spirituelle.

Le corps malade, la blessure d'où suinte le pus, l'infection, la décomposition du cadavre, sont autant d'états corporels où une certaine désintégration se signale notamment par l'émanation d'odeurs désagréables, autant d'états qui sont compris comme images de l'homme qui se désintègre et se meurt dans son péché. A l'inverse, un corps sain ne dégage aucune odeur particulièrement désagréable et peut au contraire sentir bon : ce signe de santé devient alors assimilé au parfum du salut, à une bonne santé spirituelle reflétée dans un bon état de santé corporelle[1019].

Chez Romanos le Mélode, il semble que l'image du parfum dans sa dimension symbolique médicale soit intimement lié au terme *πνοή*, qui désigne dans la Septante en Gen.2,7 le souffle de vie reçu par Adam de Dieu, le souffle qui anime son corps et le maintient en vie comme la respiration. La connexion entre *πνοή* et le parfum apparaît très nettement en H.II, h.11, str.7, où Adam ressent l'émanation parfumée du bois de la Croix, qui grandit déjà dans l'Incarnation du Christ, comme le souffle de vie lui revenant. C'est que si ce souffle, *πνοή*, a été donné à l'homme lors de sa création comme élément essentiel à sa vie, celui-ci n'a aucun pouvoir sur

---

body is symbolic in our time and place, while participating in an existence where past, present, and future are brought together in the single outworking of God's salvation drama"). Elle comprend d'ailleurs la prédominance dans la littérature syriaque des images de guérisons médicales pour exprimer le Salut comme résultant de cette importance accordée au corps, et ce depuis les débuts de la littérature chrétienne dans la région (Cf. Ashbrook (S.), *op.cit*., p.114). Plus loin, elle explique par l'importance accordée à la connaissance sensitive et à l'intuition corporelle l'attention de la culture syriaque à ne pas dévaloriser le corps humain (Cf. Ashbrook (S.), op.cit., p.117: "The body is the place in which salvation happens and the instrument by which it is done. The body is more than the physicality of our existence; it provides the activity, or external expression, by which the salvific process takes place. Bodily acts express the believer's interior condition even as they display the living image of the body, individual and collective, redeemed").

[1019] Les odeurs et leur signification sont particulièrement soulignées dans les recueils de miracles des sanctuaires de saints guérisseurs, comme celui de St Artémios par exemple, où se pratique l'incubation à l'image des anciens sanctuaires d'Asclépios (Crisafulli (V.S.), Nesbitt (J.W.), *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden, Brill, 1997). Recueillis dans une compilation du IXe s. effectuée à partir de matériaux du VIIe s., ces récits de guérison s'articulent autour des reliques de St Artemios, martyrisé sous Julien l'Apostat; translatées dans l'église de Jean Prodromos (Jean-Baptiste) à Constantinople autour de 500, ces reliques sont alors renommées pour guérir les hernies et les maladies génitales. On comprend tout à fait l'importance de la symbolique de la bonne odeur dans un contexte médical où les odeurs de sang, de pus et de toutes les autres sécrétions corporelles sont fréquemment évoquées; en lien avec la présence de la divinité, qui vient visiter les malades pendant leur sommeil incubatoire pour leur faire ses prescriptions, l'odeur joue un rôle particulièrement remarquable dans le miracle 22. La signification des odeurs dans la symbolique chrétienne antique a par ailleurs été très bien étudiée par Susan Ashbrook (Ashbrook Harvey (S.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006); dans un article sur le cas particulier de Syméon Stylite, Susan Ashbrook explique que l'emploi intentionnel de la puanteur comme moyen de dévotion a précisément pour but de choquer les mentalités, et est utilisé comme motif littéraire et comme pratique ascétique, à la fois de pénitence et d'auto-mortification (Ashbrook (S.H.), "On holy stench : when the odor of sanctity sickens", *Studia Patristica* 35, 2001, p.90-101).

lui : seul le Créateur a toute puissance sur le souffle de l'homme, de même que le Christ, puisqu'il participe également à la nature divine créatrice. Ainsi, comme la mort se caractérise notamment par le départ de ce souffle vital, l'absence de respiration, ce qui entraîne pour les Anciens la décomposition puis la putréfaction du corps, la résurrection est décrite par le don nouveau de ce souffle de vie par le Christ. Ceci est magistralement décrit dans l'hymne 26 sur la résurrection de Lazare, que nous étudierons un peu plus loin.

Ce souffle vital se différencie de *πνεῦμα,* qui désigne dans la Septante le souffle planant sur les eaux lors de la Création (Gen.1,2), un terme que Romanos réserve à la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Cette distinction se manifeste nettement dans l'hymne 49 sur la Pentecôte : tandis que le Saint-Esprit est constamment désigné dans le refrain par l'expression *τὸ πανάγιον πνεῦμα,* le poète décrit le souffle violent accompagnant la descente des langues de feu sur les apôtres avec le terme *πνοή* (H.V, h.49, str.8, l.4), différenciant ainsi la personne trinitaire de la manifestation physique de son épiphanie, un souffle, comme un souffle est en l'homme le signe de la respiration et donc de la vie.

Le souffle vital humain est tout entier dépendant de la puissance divine créatrice, à laquelle participent le Père et le Fils, comme le reconnaissent les femmes sur le chemin du tombeau du Crucifié, déjà presque persuadées de la nécessité de sa résurrection (H.IV, h.40, str.2, l.5-8) :

> "On aurait pu tenir captif jusqu'à présent celui qui régit le souffle animateur des êtres? Il serait toujours un cadavre gisant? Chose incroyable, chose absurde!"
> *Ἆρα ἕως ἄρτι εἶχε κρατεῖσθαι / ὁ ἡνιοχεύων τὴν τῶν κινουμένων πνοήν; / Ἀκμὴν νεκρὸς κατάκειται; / Ἄπιστον, ἄστατον τοῦτο τὸ ῥῆμα.*

Le souffle en rapport étroit avec le Créateur, comme respiration synonyme de vie apparaît encore en H.V, h.51, str.16, l.1-2 :

> "Allons, mes frères, nous aussi, parlons tous de même au Créateur tant qu'il y a du souffle dans nos narines..."
> *Ναί, ἀδελφοί μου, τὰ αὐτὰ καὶ ἡμεῖς εἴπωμεν πάντες πρὸς τὸν πλάστην, / ἕως ἔστι πνοὴ ἐν ῥίσὶν ἡμῶν…*

Le souffle de vie donné à l'homme devient en lui une catégorie anthropologique (H.III, h.21, str.16, l.5-8) :

> "De vous deux je suis le créancier, et non pas seulement de vous deux mais celui de tous les hommes. Ce qu'ils ont, c'est moi qui le leur ai prêté à tous : souffle, vie et sentiment, corps et mouvement."
> *δανειστὴς δὲ ἀμφοτέρων πέλω ἐγὼ / καὶ οὐ μόνον ἀμφοτέρων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντων. ἐγὼ γὰρ πᾶσιν ἔχρησα ταῦτα ἃ ἔχουσιν, / πνοήν, ψυχὴν καὶ αἴσθησιν, σῶμα καὶ κίνησιν.*

Ailleurs, ce souffle qui donne et maintient la vie est associé à l'enseignement du Christ, la parole de l'évangile qui annonce le salut et engage à la foi, se répandant partout comme un

parfum qu'on ne peut enclore, faisant fi des obstacle comme un parfum subtil traverse les barrières et pénètre partout (H.III, h.21, str.1, l.1-3) :

> "Quand elle [la Pécheresse] vit les paroles du Christ, comme des aromates, se répandre partout et dispenser le souffle de la vie à tous les fidèles..."
> *Τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ καθάπερ ἀρώματα / ῥαινόμενα πανταχοῦ βλέπων ἡ πόρνη ποτὲ / καὶ τοῖς πιστοῖς πᾶσι πνοὴν ζωῆς χορηγοῦντα…*

Il y a là à la fois une réminiscence d'un passage de Paul[1020] et la continuité d'un thème très présent dans la poésie éphrémienne, repris et souligné chez Jacques de Saroug[1021]. Par là aussi, le parfum rejoint sa signification symbolique en tant qu'émanation naturelle de la fleur de justice, c'est-à-dire comme image aussi de la prédication des apôtres (H.V, h.47, str.13) et du témoignage chrétien en général.

Le parfum représente ainsi la force de vie qui émane du Christ[1022], qui se manifeste dans sa parole, dans ses miracles et ses guérisons, puissance qui n'est pas enclose en sa personne de même que l'on ne peut limiter les effluves d'un parfum, mais qui déborde de lui-même et franchit tous les obstacles pour répandre le salut. La même bonne odeur du Christ qui atteint Adam dans les Enfers lors de l'Incarnation (H.II, h.11, str.7) est celle qui s'infuse dans le cadavre de Lazare et en opère la résurrection, ainsi que le décrit l'Enfer lui-même à sa comparse la Mort (H.III, h.26, str.12, l.4 – str.13) :

[1020] 2 Cor. 2, 14ss : "Grâce soit rendue à Dieu, qui nous entraîne toujours dans son triomphe, dans le Christ, et qui, par nous, répand en tout lieu l'odeur de sa connaissance ! Nous sommes en effet, pour Dieu, le parfum du Christ parmi ceux qui sont sur la voie du salut comme parmi ceux qui vont à leur perte : pour les uns, une odeur de mort, qui mène à la mort; pour les autres, une odeur de vie, qui mène à la vie."

[1021] Susan Ashbrook (Ashbrook (S.), "St Ephrem on the scent of Salvation", *Journal of Theological Studies*, 49, 1998, p.109-128) montre comment, dans la continuité de l'esprit méditerranéen antique où la présence d'une divinité se signale très souvent par l'émanation d'une bonne odeur, Ephrem parle de l'infusion de la présence du Christ dans son fidèle par la symbolique du parfum; contrairement à Romanos, qui relie le parfum au souffle de vie et décrit ainsi cette infusion de la présence du Christ sur le mode de l'animation comme lors de la création d'Adam, Ephrem le fait sur le mode de la rencontre, dans la mesure où, précisément, il ne parle pas de souffle/respiration de vie, mais de parfum. Ephrem ne fait donc pas de l'odeur délicieuse simplement un attribut de la divinité, mais le moyen précis par lequel le fidèle connaît Sa présence et Son action ici ou là. Susan Ashbrook rappelle aussi que dans l'imagerie d'Ephrem, l'air embaumé du Paradis donne la vie et devient véritable nourriture pour ses habitants (Cf. Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, 9, str.7-17; 11, str.15; Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968, p.124-128; p.151-152; Cf. aussi, Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.508-512); cet air embaumé provient de la présence pleine et universelle du Christ, dont le fidèle n'a reçu que les prémices dans la célébration ecclésiale. Elle souligne encore combien cette image olfactive est reprise et développée par Jacques de Saroug, qui suggère que le fidèle lui-même a gagné la senteur apotropaïque du corps du Christ en ingérant l'eucharistie : la senteur de vie devient ainsi une arme protégeant le fidèle contre la destruction des forces de la mort. Autant de thèmes que l'on retrouve au moins sous forme d'allusions dans les hymnes de Romanos.

[1022] Certaines traditions apocryphes décrivent la manifestation de cette puissance guérissante du parfum du corps du Christ dès son enfance; c'est notamment le cas de la *Vie de Jésus en Arabe*, qui repose d'ailleurs sur un modèle syriaque où le Christ opère déjà des miracles de guérison à travers ses langes ou l'eau de son bain, éléments qui ont touché son corps. En deux endroits, la puissance guérissante du parfum du corps pur du Christ est explicitement évoquée (*Vie de Jésus en Arabe*, §15, 3 et §28, 4; *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, tome I, Bovon (F.) et Geoltrain (P.), dir., *Bibliothèque de la Pléiade*, Pareis, Gallimard, 1997, p.217 et 223).

"Car je vois les membres de Lazare, déjà dissous par la putréfaction, qui semblent attendre la résurrection. Ils s'occupent à se rassembler, car ils rampent comme des fourmis maintenant que les vers se sont retirés et que la mauvaise odeur les a quittés. Hélas! Oui, vraiment, Jésus est venu : c'est lui qui, en nous renvoyant l'odeur, a parfumé le cadavre puant. Et maintenant, le mort pourri et réduit en cendres ressuscitera, se lèvera en disant : Tu es la vie et la résurrection.
La Mort, à ces paroles, poussa un cri, puis elle accourut en tenant l'Enfer par la main. Et tous deux ensemble, ils voient un spectacle monstrueux, terrifiant : le parfum du Fils de Dieu qui s'insinue en son ami, dispose son corps à l'appel du dispensateur de vie, lui plante des cheveux en bon ordre, lui tisse des séreuses, lui recompose des entrailles, lui tend toutes ses veines où il lâche de nouveau le sang, le garnit d'artères pour que Lazare, tout prêt, quand on l'appellera, ressuscite et se lève en disant : Tu es la vie et la résurrection."
τὰ μέλη γὰρ τοῦ Λαζάρου ὁρῶ ἅπερ διέλυσε πρὶν ἡ φθορὰ / ὡς προσδοκῶντα ἀναστῆναι. μελετᾷ γὰρ συναθροισθῆναι, / ὅτι ἕρπουσιν ὡς μύρμηκες, ἐπειδὴ ἀνεχώρησαν σκώληκες / καὶ ἀφῆκεν αὐτὰ δυσοσμία. / Οἴμοι, ὄντως Ἰησοῦς ἦλθεν. / οὗτος, πέμψας τὴν ὀσμὴν πρὸς ἡμᾶς, / τὸν ὀζέσαντα εὐωδίασε. / καὶ λοιπὸν ὁ φθαρεὶς ἅμα καὶ τεφρωθεὶς ἀναστήσεται, / στήσεται λέγων : Σὺ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.
Ὡς οὖν ἀκήκοε τούτων ὁ Θάνατος, ἔκραξεν, / εἶτα καὶ ἔδραμεν, τῇ παλάμῃ τὸν Ἅιδην κατέχων. / καὶ βλέπουσιν ὁμοῦ τεράστια, φρικτά. / τὴν ὄσφρησιν τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐνειραμένην τῷ φίλῳ αὐτοῦ, / ἐξευτρεπίζουσαν τὸ σῶμα πρὸς τὴν κλῆσιν τοῦ ζωοδότου, / τὰς μὲν τρίχας εὐθετίζουσαν, τοὺς ὑμένας δὲ τούτῳ ὑφαίνουσαν / καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτῷ συνιστῶσαν, / φλέβας πάσας διατείνουσαν, / αἷμα πάλιν ἐπαφοῦσαν αὐταῖς, / ἀρτηρίας δὲ καταρτίζουσαν, / ἵνα ἕτοιμος Λάζαρος, ὅταν κληθῇ, ἀναστήσεται, / στήσεται λέγων : Σὺ εἶ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

Avec un réalisme physiologique certain[1023], qui reflète autant les connaissances médicales de l'époque favorisées par la pratique constante de la dissection[1024] que le goût littéraire de l'époque[1025], avec peut-être un souvenir poétique de la vision des ossements d'Ezéchiel (*Ez*.37, 1-14), Romanos le Mélode décrit le processus de résurrection de Lazare comme l'action minutieuse du parfum de vie du Christ, qui s'insinue dans le corps et le reconstitue. Romanos

[1023] Dans une homélie copte sur la vie de Jésus, datée entre le Ve et le VIIe siècle et conservée de manière fragmentaire, on peut retrouver le même goût des allusions précises à la manière dont Lazare ressuscite, pour une description assez détaillée de la reconstitution de son corps (*Homélie Copte sur la Vie de Jésus*, dans *Ecrits Apocryphes Chrétiens*, tome II, Geoltrain (P.) et Kaestli (J.-D.), dir., *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 2005, p.113-134).
[1024] Cf. Bliquez (L.J.), "Two lists of Greek surgical instruments and the state of surgery in Byzantine times", *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.193
[1025] Commentant sur la description qu'en propose Hésychius de Jérusalem, Aubineau affirme que la description de la recomposition du corps de Lazare est alors un "lieu commun de la prédication" sur ce thème (ce que souligne également Barkhuizen (Barkhuizen (J.), "The reconstitution and reanimation of Lazarus in the preaching of the early Church", *Ekklesiastikos Pharos*, 76/2, 1994, p.112); il souligne par ailleurs que la version de Romanos le Mélode s'avère particulièrement proche de l'homélie d'Hésychius (Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.430-432); en effet, on observe le même rôle symbolique de l'odeur, lorsqu'Hésychius décrit tout d'abord Lazare "imprégné de l'odeur fétide du sépulcre qui témoignait de la corruption" (*τῆς φθορᾶς μάρτυρα τοῦ τάφου κεκτημένος τὸ δυσῶδες*, Hésychius de Jérusalem, *12ème Homélie Festale sur St Lazare*, §2; Aubineau (M.), *op.cit*., p.450-451), puis affirme que "la bonne odeur de la Vie a reforgé les viscères qui se dissolvaient, le tombeau est devenu pour le gisant un sein maternel" (*Ἀλλ' ἡ τῆς Ζωῆς εὐοσμία τὴν τῶν σπλάγχνων ἀνεχάλκευσε λύσιν καὶ γέγονε τῷ κειμένῳ μήτρα τὸ μνῆμα*, *idem*).

a pu ici s'inspirer d'une homélie de Jean Chrysostome sur le même sujet[1026], que l'on savait fortement impressionné par les opérations chirurgicales publiques qui se pratiquent alors parfois à Constantinople[1027], ou peut-être a-t-il reçu ces connaissances par les traités médicaux dont l'étude est le plus souvent connexe à la philosophie[1028].

Certes, comme le remarque Grosdidier de Matons[1029], "Lazare est dans un état bien lamentable", mais c'est précisément parce que, au niveau symbolique d'une part, la décomposition physique de son corps par la mort représente la déchance spirituelle de son âme par le péché, et, d'autre part, comme le rappelle Barkhuizen, que les Anciens pensent que l'âme humaine ne quitte vraiment le corps que trois jours après le décès, ce qui entraîne alors seulement sa décomposition[1030]. C'est certainement aussi la raison pour laquelle l'aspect physique de la résurrection de Lazare est en général particulièrement souligné dans la prédication de l'Eglise ancienne, car cette résurrection révèle un niveau de puissance supérieure aux deux autres résurrections opérées par le Christ, celles de la fille de Jaïre (*Luc* 8, 41-56) et du fils de la veuve de Naïn (*Luc* 7, 11-16), qui sont davantage considérées comme des guérisons ultimes.

Cette description anatomique de la résurrection de Lazare, qui fait contraste au silence du Mélode entourant la résurrection du Christ comme la résurrection finale, souligne à mon sens cependant leur profonde différence, à laquelle Ephrem est également sensible[1031]: la résurrection de Lazare est davantage une revivification, l'effacement des symptômes de la mort, et n'a rien à voir avec la résurrection inaugurée par le Christ lui-même, qui est une transformation complète de tout l'être, une re-création. Autrement dit, Lazare est certes revenu à la vie, mais il ne s'agit pas d'une vie ressuscitée, puisqu'il n'est pas incorruptible et devra à nouveau mourir plus tard

Ainsi chez Romanos, par l'infusion en Lazare de la bonne odeur du Christ[1032], le souffle vital lui est à nouveau donné, comme l'évoque rapidement l'opposition des adjectifs *ἄπνους/ἔμπνους*

[1026] Cf. PG 62, 777-780, signalée par Grosdidier de Matons p.150
[1027] Cf. Bliquez, op.cit.
[1028] Duffy (J.), "Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries : Aspects of Teaching and Practice", dans Scarborough (J.), éd., Symposium on Byzantine Medicine, *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, pp.21-27
[1029] Cf. note 1, p.170
[1030] Barkhuizen (J.), "The reconstitution and reanimation of Lazarus in the preaching of the early Church", *Ekklesiastikos Pharos*, 76/2, 1994, p.111
[1031] Ephrem distingue lui aussi très nettement la résurrection de Lazare, résurrection provisoire qui n'est en fait qu'une revivification, de la résurrection du Christ, prémisse de la résurrection eschatologique (Cf. Bou Mansour, op.cit., p.297)
[1032] Dans l'article qu'il consacre à ce *kontakion* de Romanos, Barkhuizen relève ce motif, en le référant simplement à deux allusions scripturaires dont le lien avec cette occurrence apparaît peu explicite (cf.

dérivés de *πνοή* dans la première strophe du second hymne sur la résurrection de Lazare (H.III, h.27, str.1, l.4-5) :

> "On put voir ainsi le miracle des miracles, et comment tout à coup le souffle réapparaissait en celui qui n'avait plus de souffle"
> *ἦν οὖν ἰδέσθαι θαῦμα θαυμάτων, /πῶς ὁ ἄπνους ἐξαίφνης ἔμπνους ὡρᾶτο.*

Par son souffle odorant, le Christ efface les symptômes de la mort en Lazare, il le guérit en quelque sorte de la mort[1033], sans pour autant que celui-ci soit désormais immunisé contre elle.

En tant qu'image de la puissance de vie qui émane du Christ et guérit sans que l'on puisse l'enclore, le parfum apparaît parfois en lien avec l'épisode de l'hémorroïsse[1034], dans la mesure où, justement, Luc y montre le Christ comme lui-même incapable de totalement contrôler la force qu'il diffuse (*Luc* 8, 45-46). Bien que Romanos le Mélode suive la version lucanienne de l'épisode, le symbolisme olfactif est très discret; tout au plus est-il fait allusion à la "puanteur de jalousie [et] de meurtre" dégagée par la foule qui entoure Jésus, constituant ainsi un obstacle pour la femme qui désire toucher le Christ pour être guérie (H.III, h.23, str.11, l.4). Le thème du Christ médecin, le *Christus Medicus*, est cependant bien présent, et explicitement évoqué dans la confession de foi par laquelle l'hémorroïsse guérie devient témoin du salut[1035], accomplissant le but premier des miracles du Christ, qui est de répandre la foi. Il est fait allusion aussi à nombre de ses composantes comme la philanthropie divine (pro.,l.2), la

---

Barkhuizen (J.H.), "Lazarus in the Tomb and the *Topos* of the *Lament of Hades*", *Ekklesiastikos Pharos*, n°76/1, 1994, p.101); une fois encore, l'attention de Barkhuizen porte juste mais fait défaut dans l'explication du sens des images au sein de la pensée du Mélode.

[1033] Chez Ephrem, l'air embaumé du Paradis possède également une puissance de guérison (Ephrem de Nisibe, *11ème Hymne sur le Paradis*, str.9; Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968, p.148-149): "Plus que les étoiles de ce visible ciel, les fleurs de cette terre sont denses, triomphantes. Un peu de ce parfum qui s'exhale de par la divine Bonté a pour les maladies de notre terre maudite mission de médecin. Ce parfum guérisseur traite la maladie qu'y porta le Serpent"
On remarquera que ce parfum est issu des nombreuses fleurs du Paradis, qui représentent sans doute les saints, d'où une proximité certaine avec la pensée de Romanos le Mélode. D'autre part, comme Ephrem chante ailleurs comment cet air embaumé sert aussi de nourriture aux saints, le même élément est donc à la fois nourriture et remède, idée que nous avons également pu déceler chez Romanos, et qui possède un caractère eucharistique évident.

[1034] Cf. Dulaey (M.), "La guérison de l'hémorroïsse (Mt.9, 20-22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien", *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, p.99-131

[1035] H.III, h.23, str.17, l.3-5 : "Aussi n'ai-je plus peur d'être vue maintenant, en proclamant devant mon Dieu qu'il est le médecin des infirmes et le sauveur des âmes et le maître de la nature..." (*Διὸ οὐ δέδοικα ὀφθῆναι νῦν τῷ Θεῷ μου κηρύττουσα ὅτι ἔστιν / ἰατρὸς ἀσθενῶν καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν /καὶ δεσπότης τῆς φύσεως*...); str.18, l.1 :"j'ai recouru à toi, le bon médecin..." (*Ἀγαθῷ ἰατρῷ σοι προσέφυγον*...); cf aussi str.10

nécessité des deux natures du Christ (str.3, l.1-2[1036]), l'assimilation du flux de sang comme blessure issue des fautes du péché (str.5[1037]), l'importance essentielle de la foi (str.19-20)...

Pour conclure sur ce thème, voyons comment la métaphore du médecin est à l'occasion transférée du Christ à la Vierge; en effet, si le Christ lui-même est le remède de l'humanité, la Vierge par laquelle ce remède devient accessible à l'homme, devient elle-même guérisseuse, comme Eve le montre à Adam en H.II, h.11, str.4, l.5-6, consacrant ainsi la Vierge comme son antitype :

> "Considère les prodiges, vois la vierge ignorante de l'homme guérir notre blessure avec le fruit de son enfantement"
> Κατανόησον τὰ θαυμάσια, ἰδὲ τὴν ἀπείρανδρον / διὰ τοῦ γεννήματος ἰωμένην τοῦ τραύματος.

[1036] Il apparaît ainsi nettement que le Christ devait être humain pour pouvoir entrer en contact avec les hommes et leur apporter la guérison, tout en demeurant parfaitement divin pour pouvoir opérer cette guérison; ainsi, la guérison de l'hémorroïsse constitue un témoignage des deux natures en Christ, même si l'on remarquera que Romanos prend bien soin d'éviter le terme "nature" lui-même. Cette nécessité des deux natures en Christ est souvent soulignée en polémique contre les Ariens.

[1037] Ce motif fait appel aux compétences chirurgicales du Christ-médecin, donc à ses mains, évoquées en str.2, l.3; par la récurrence du verbe "cueillir", qui assimile le Christ lui-même à un arbre sur lequel pousse le remède nécessaire, l'hymne comporte aussi certainement une discrète allusion à l'eucharistie, généralement considérée comme remède de vie, et fruit de vie de l'arbre de la Croix puisqu'elle est assimilée au corps même du Crucifié, par antithèse avec le fruit de mort cueilli par Adam en Eden (Cf. partie sur le symbolisme de l'arbre).

7. Le réseau symbolique du vêtement

1. Le vêtement, le corps et l'armure spirituelle

1.1. Le baptême : transfiguration des hommes en membres des armées angéliques

Nous avons déjà pu voir combien l'élément du feu constitue pour Romanos le Mélode la marque de la nature divine, et imprime tout ce qui est lié à la divinité, qu'il s'agisse de son trône céleste (*ὁ πύρινος θρόνος*, H.II, h.9, str.2, l.5) ou de la description du domaine des anges comme un "séjour de flamme et de splendeur" (*τὸ πύρινον καὶ φαιδρὸν ἐνδιαίτημα*, H.II, h.9, str.12, l.2), qui rappelle l'idée païenne du séjour des dieux dans l'éther, atmosphère ignée au-delà du ciel[1038]. Comme le Christ, que Syméon prie de ne pas le brûler par "le feu de sa divinité" (*τὸ πῦρ τῆς θεότητος*, H.II, h.14, str.5, l.9), les anges possèdent aussi une nature ignée, qui imprègne toute leur apparence, comme le poète le souligne par exemple dans le cas de Gabriel (H.II, h.9, str.3, l.8; str.4, l.2 et 6)[1039]. Les anges sont véritablement le "peuple de feu" (*οἱ πύρινοι*) que Romanos se plaît à contraster avec le "peuple de terre/boue" (*οἱ πηλίνοι*) de l'humanité (H.II, h.10, str.12, l.4; H.IV, h.33, str.7, l.1-3); leur groupe forme les "assemblées de feu" (*αἱ πύρινοι σύνοδοι*, H.IV, h.42, str.8, l.2) recevant solennellement et escortant le Christ ressuscité comme un Empereur triomphant, des "choeurs de feu" (*χορῶν πυρίνων*, H.V, h.48, str.12, l.8) qui chantent sa gloire lors de son Ascension.

Comme nous l'avons vu aussi par l'emploi du vocabulaire de la hiérarchie militaire, les anges sont aussi et surtout les "armées de feu" (*στρατεύμασι πυρίνοις*, H.II, h.13, str.25, l.2) de l'Empereur divin, qui leur adjoint des soldats humains enrôlés par le baptême[1040]. Le feu du baptême du Christ, ainsi que le promettait Jean-Baptiste, n'est donc pas seulement interprété

[1038] A la même époque, l'élément du feu marque aussi l'ensemble de la *Hiérarchie Céleste* du Pseudo-Aéropagite, vraisemblablement aussi d'origine syriaque, mais désireux de rester anonyme pour éviter d'être pris dans les querelles dogmatiques d'alors (cf. Arthur (R.A.), *Pseudo-Dionysius as Polemicist*, Ashgate, Aldershot, 2008.

[1039] Koder a raison de souligner que la nature ignée de Gabriel n'est pas attestée dans les Evangiles ("Die Feuergestalt Gabriels ist in den Evangelien nicht bezeugt", *op.cit.*, tome 1, n.8, p.395); celle-ci est cependant à mettre en rapport avec la compréhension patristique de la création des anges au premier jour en même temps que la lumière, ce qui les assimile à celle-ci, et donc au feu produisant la lumière; Jacques de Saroug s'en fait notamment le témoin, par exemple ici dans son *Hexaméron* : "En même temps que le ciel et la terre, Dieu créa de feu et d'esprit toutes les légions d'anges et indiqua à chacun sa fonction. Les anges s'étonnèrent d'être venus à l'existence, mais ne saisirent pas comment cela s'était produit. L'ordre de Dieu qui les appelait à l'être les incitait à le louer sans cesse. Bien qu'ils eussent toute latitude de demander comment ils avaient été formés, ils ne se permirent pas de poser cette question, afin de ne pas interrompre leur concert de louange" (cf. Jacques de Saroug, *Hexaméron*, 10:3-13:10; Jansma (T.), "L'Hexameron de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, vol.IV, fasc.1, p.12); Maisano réfère cette idée au récit de l'Annonciation par le Pseudo-Grégoire Thaumaturge (PG10, 1152D).

[1040] Le thème de l'enrôlement du fidèle dans les milices célestes par le baptême est une constante des catéchèses baptismales, ainsi qu'on peut le voir par exemple chez Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome.

par le prédicateur selon une fonction traditionnelle de purification et de sanctification, mais comme effectuant une véritable transformation, rendant la nature humaine terreuse l'égale des anges et digne de combattre pour le Christ à leurs côtés (H.V, h.52, str.1, l.8-9)[1041] :

> "Ô miracle ! Les hommes de naguère, anges tout à coup ! Les êtres de boue, les voilà de feu! "
> Βαβαὶ τοῦ θαύματος. οἱ πρώην ἄνθρωποι / ἐξαπίνης ἄγγελοι, οἱ πήλινοι πύρινοι.

C'est bien sûr aussi que par le baptême commence déjà la divinisation de l'homme, anticipation de la divinisation parfaite après la Résurrection finale suite au baptême de feu du Jugement Dernier. Ainsi peut-on observer chez Romanos le développement d'une relation typologique ancienne[1042] qui noue ensemble le Déluge de Noé et le baptême d'eau institué par le Christ au fleuve de feu eschatologique par lequel s'effectuera la purification du Jugement Dernier; cette relation est introduite d'emblée, dès le prooimion de *l'hymne 2 sur Noé* ("purifier la terre par le feu", *διὰ πυρὸς ἀνακαθαίρειν*, H.I, h.2, pro1, l.4; "tu purifieras la terre par le feu", *καὶ πυρὶ τὴν γῆν ὕστερον καθαρίσεις*, *idem*, pro2, l.4).

Dans l'Antiquité chrétienne, l'initiation baptismale commence par l'inscription pour le baptême dans le registre de l'évêque au début du Carême, une cérémonie tôt comprise comme symbolique de l'inscription du futur baptisé dans le Livre de Vie et son enrôlement dans l'armée du Christ[1043], aux côtés des anges justement. Dans son dialogue avec l'Enfer, Adam représente déjà l'exemple du baptisé qui se sait soldat enrôlé au service du Christ, et que le Christ n'abandonnera pas à son sort (H.IV, h.44, str.3-4) :

> "Adam entendit l'Enfer fanfaronner en ces termes, et le premier créé des mortels lui dit tout aussitôt :
> - Ecoute mes paroles et ne t'enfle pas d'un vain orgueil. Tu me retiens, mais sans pouvoir me soumettre. Du paradis de délices, à cause de toi, le Fourbe, me voici maintenant expulsé et précipité chez toi. Tu n'es que mon geôlier, tu ne peux m'anéantir, car j'ai un roi qui brisera ton pouvoir. Sous lui, le défenseur des hommes, je me suis enrôlé pour qu'il me ramène au plus haut des cieux par la résurrection.
> - Déchire ton acte d'engagement, personne ne se fait ton chef : celui que tu appelles ton défenseur, sur lui aussi je suis roi, car je le prendrai à son tour, comme tous les hommes. Un plus grand que moi, il n'en existe aucun, nulle part. Ne t'abuse donc pas, Adam : pourquoi te faire de vains soucis ? C'est moi qui t'enferme au tombeau, et qui domine sur ta race. Celui que tu crois avoir pour champion, tu vas maintenant le voir

[1041] Au sein de la strophe, cette nature ignée des anges que les nouveaux baptisés ont gagnée à leur baptême est aussi suggérée comme équivalente à la robe de gloire perdue par Adam lors de la Chute. C'est volontairement que nous laissons ici de côté cette interprétation, pour y revenir dans notre étude du thème dans la partie consacrée au symbolisme du vêtement et du mariage.
[1042] cf. Daniélou (J.), "Déluge, baptême, jugement", *Dieu Vivant*, 8, 1947, p.97-112
[1043] cf. Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.188-190.

crucifié et dévoré par moi. Comment donc pouvais-tu dire qu'il te délivrera de moi? Tenir maintenant ta race en mon pouvoir, c'est l'ordre que j'ai reçu à cause de la résurrection".

Ἤκουσε τοῦ Ἅιδου Ἀδὰμ τοιαῦτα κομπάζοντος / καὶ εὐθύς φησι πρὸς αὐτὸν ὁ πρωτοπλάστης τῶν βρωτῶν: / Ἄκουσόν μου ῥημάτων καὶ μὴ μάτην ἐπαίρου. / ἐμὲ γὰρ ὃν κατέχεις οὐ δύνῃ κρατεῖν. / παραδείσου τῆς τρυφῆς διὰ σὲ τὸν δολερὸν / ἀπόβλητος ἐδείχθην καὶ πρὸς σὲ νῦν κατεπέμφθην. / φύλαξ μου πέλεις, οὐ δύνῃ ὀλέσαι με. / βασιλέα γὰρ ἔχω ὃς ἐκλύσει σου τὸ κράτος. / βοηθῷ ἀνθρώπων αὐτῷ ἐστρατεύθην / ἵνα ἀναγάγῃ με ἐν ὑψίστοις διὰ τηις ἀναστάσεως.

Ῥῆξαι τὸ χειρόγραφόν σου, οὐδείς σου προίσταται. / ὃν γὰρ καλεῖς βοηθόν, καὶ τούτου ἐγὼ βασιλεύς. / λήψομαι γὰρ καὶ τοῦτον ὡς καὶ πάντας ἀνθρώπους. / οὐκ ἔστι γάρ μου μείζων οὐδεὶς οὐδαμοῦ. / Μὴ πλανῶ λοιπόν Ἀδάμ. τί εἰς μάτην κοπιᾷς; / Ἐγώ σε ἐντυμβεύω καὶ τοῦ γένους σου κατάρχω. / ὃν σὺ νομίζεις ἔχειν ἀντιλήπτορα / νῦν σταυρούμενον ὄψει καὶ ὑπ' ἐμοῦ καταποθέντα. / Πῶς οὖν ἔφης ὅτι ἀπ' ἐμου σε λυτροῦται; / Νῦν κρατεῖν τὸ γένος σου προσετάχθην διὰ τῆς ἀναστάσεως.

Par son espérance et son assurance en Christ malgré l'état critique de sa situation, Adam se fait ici l'exemple du chrétien, qui vit déjà en promesse de la victoire du Christ en sa résurrection, anticipant sa propre résurrection; il faut souligner ici l'audace de Romanos de choisir Adam comme représentant ici de l'humanité sauvée, dans la mesure où ce dialogue se situe précisément avant la Descente aux Enfers du Christ et sa résurrection : ainsi, par contraste avec les chrétiens auxquels s'adresse le diacre de Constantinople, qui prennent place après la résurrection du Christ das le temps linéaire historique, Adam anticipe encore bien davantage sa propre résurrection en cette résurrection du Christ, qui est encore à venir pour lui.

Bien qu'elle soit refusée par Maisano[1044], nous nous rallions à l'interprétation de Grosdidier de Matons, qui comprend ici *ῥῆξαι* comme un impératif et fait du *χειρόγραφον* de *Col.2, 14* l'acte d'enrôlement d'Adam dans l'armée du Christ pour rester en cohérence avec le thème militaire de la strophe précédente[1045]; celle-ci nous paraît en effet davantage mettre en lumière un sous-entendu évident de Romanos le Mélode, qui développe bien plus dans ces strophes l'idée de la royauté du Christ et du combat militaire, que celle de la dette à laquelle l'image de la cédule est intimement liée. Il s'agit ici d'une lutte de pouvoir et non d'un règlement administratif. Par ailleurs, nous avons pu voir comment il n'hésite pas à développer pour l'Incarnation la même image d'un roi prenant lui-même part à la lutte contre l'ennemi comme un simple soldat (H.II, h.12, str.2), ce qui constitue précisément l'objet de l'espoir d'Adam dans ces strophes.

[1044] cf. Romano il Melodo, *Cantici*, a cura di Riccardo Maisano, UTET, Turin, 2002, tome 1, p.550-551
[1045] cf. n.2, p.554-555

1.2. L'armure spirituelle du soldat chrétien

C'est donc au début du Carême que commence l'initiation intensive des catéchumènes ayant demandé le baptême, leur enrôlement dans l'armée du Christ. De même que Jean Chrysostome[1046], qui évoque alors le patriarche Joseph comme exemple de vertu et de persévérance dans le combat contre le péché et Satan, de même Romanos le Mélode exhorte les fidèles à se revêtir à son exemple de l'armure de la véritable foi en Christ (H.I, h.6, str.1, l.1-5) :

> "Sujets d'un roi qui donne le royaume des cieux à ses soldats, revêtons-nous de la vertu, armure qui rend les âmes invulnérables, pour combattre le péché en hommes de sens".
> *Ἔχοντες βασιλέα οὐρανῶν βασιλείαν / διδοῦντα τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις, / ἐνδυσώμεθα τὴν ἀρετήν, πανοπλίαν οὖσαν / τῶν ψυχῶν ἄτρωτον, / ἵνα καὶ πολεμήσωμεν ὡς ἔμφρονες τὴν ἁμαρτίαν.*

L'armure spirituelle de la foi se superpose symboliquement à la robe blanche donnée au baptême, comme dans cette exhortation aux nouveaux baptisés (H.V, h.52, str.16, l.1-4) :

> "Ainsi donc, pour que l'Ennemi ne t'outrage pas et que le Miséricordieux ne te juge pas pour transgression, regarde ton armure dont tu t'es maintenant cuirassé, aie des sentiments dignes de ta beauté"[1047].
> *Οὔκουν ἵνα μή σε ὁ ἐχθρὸς ὀνειδίσῃ / μήτε ὁ οἰκτιρμων ὡς παραβάτην σε κρίνῃ; / ἐπίβλεψον τῷ ὅπλῳ σου ᾧ νῦν ἐθωρακίσω, / φρόνησον ἐπάξια τοῦ κάλλους σου.*

Ainsi, tantôt assimilée à la vertu (H.I, h.6, str.1, l.1-5), qui rend fort contre les tentations pécheresses, l'armure semble ici regrouper de manière plus générale tous les dons spirituels reçus lors du baptême et symbolisés notamment par le port de la robe blanche[1048]. Par le biais de l'image de l'armure spirituelle[1049], ainsi abondamment reprise par les prédicateurs au sujet du baptême[1050], le symbole du vêtement, si important dans la tradition syriaque[1051], se trouve

---

[1046] Cf. Jean Chrysostome, *Catéchèse 1*; Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses Baptismales*; Piédagnel (A.), Sources Chrétiennes n°366, Paris, Cerf, 1990

[1047] La notion de beauté fait ici allusion à la restauration de l'image de Dieu en l'homme par le baptême, restauration aussi exprimée par le symbolisme de la restitution de la robe de gloire perdue par Adam, comme nous le verrons par la suite.

[1048] Cyrille de Jérusalem associe davantage l'armure spirituelle à la chrismation sur la poitrine, qui confère toutes les armes de l'Esprit contre les influences adverses de Satan (Cyrille de Jérusalem, *3ème Catéchèse Mystagogique*, §4; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966, p.126-127).

[1049] Cf. *Eph.6,11 et Rom.13,12*

[1050] Et notamment par Jean Chrysostome (cf. Jean Chrysostome, *1ère Catéchèse baptismale*, §1, *3e Catéchèse baptismale*, §11; Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005, p.108 et 157 -1ère éd. 1957)

[1051] Brock souligne que l'on a pu même parler d'une "théologie de la vêture" tant ce thème est développé pour décrire toute l'histoire du Salut dans la tradition syriaque; cf. Brock (S.), "Clothing Metaphors a a Means of

donc parfois lié au thème du combat contre Satan, comme dans cette autre strophe, où le prédicateur-poète décrit l'Incarnation selon cette même imagerie (H.II, h.12, str.2) :

> "Aucun roi ne se croit outragé quand, dans son désir de venir à bout de l'ennemi, il va jusqu'à endosser la tenue du simple soldat; ainsi Dieu, cherchant à blesser celui qui a blessé Adam, prend chair en une vierge. Un piège pour le Malin, voilà ce que devient, en prenant notre condition, l'Eternel que sans semence enfante une vierge, et après son enfantement elle demeure toujours vierge".
> *Ὕβριν οὐδεὶς ἡγεῖται βασιλεύς, ὅταν τὸν ἐχθρὸν θέλῃ χειρώσασθαι, / κἂν σχῆμα στρατιώτου ἐνδύσηται. / διὸ Θεὸς τὸν τρώσαντα τὸν Ἀδὰμ τρῶσαι ζητῶν / ἐκ παρθένου σαρκοῦται, / καὶ γίνεται παγὶς τῷ παμπανούργῳ / μορφὴν ἡμετέραν λαβὼν ὁ πρὸ αἰώνων, ὅνπερ δίχα σπορᾶς / παρθένος τίκτει καὶ μετὰ τόκον πάλιν μένει παρθένος.*

Que la métaphore du vêtement soit particulièrement appréciée des monophysites[1052] pour justement décrire l'Incarnation explique sans doute pourquoi Romanos ne s'est aventuré qu'une seule fois à l'utiliser, et encore l'atténue-t-il le plus possible, en la faisant reposer toute sur le seul verbe *ἐνδύσηται* (l.2) : en effet, les deux termes *σχῆμα* (l.1) et *μορφὴν* (l.6) ne contiennent pas intrinsèquement l'idée du vêtement, mais plutôt celle plus générale d'apparence extérieure, qui peut être simplement la forme du corps; pour décrire l'Incarnation, ces deux termes sont parfaitement orthodoxes, le second étant même une allusion à l'Epître de Paul aux Philippiens[1053].

L'armure spirituelle, donnée au fidèle pour l'aider à lutter contre les tentations de ce monde où sévit Satan, est comme un vêtement éternel que le fidèle peut déjà revêtir dès cette vie; cette armure est donc comme un avant-goût de la condition de ressuscité, une première expérience de la puissance du corps ressuscité et éternel.
C'est surtout dans l'hymne célébrant la vertu de Joseph, l'hymne 6, que Romanos déploie l'antithèse entre le vêtement éphémère du corps mortel et le vêtement éternel du corps ressuscité; en effet, dans le choix de Joseph de s'enfuir en abandonnant sa tunique aux mains de la femme égyptienne plutôt que de se laisser corrompre avec elle dans l'adultère, le Mélode

---

Theological Expression in Syriac Tradition", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.XI (1ère publication : *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Schmidt (M.), éd., (*Eichstättter Beiträge* 4), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1982), p.11. On retrouve de nets accents de cette "théologie de la vêture" dans la symbolique baptismale de Jean Chrysostome (cf. Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.302-312).

[1052] En cela justement qu'un vêtement n'est pas intrinsèque à l'homme comme le corps, mais seulement temporaire : il peut être enlevé. On comprend dès lors pourquoi cette perspective de l'Incarnation comme une prise de vêtement humain par le Verbe est particulièrement chère aux Monophysites, ardents défenseurs de la priorité divine en Christ.

[1053] *Phil*. 2, 6-7

semble lire la résolution de l'homme vertueux de préférer mourir plutôt que de trahir ses valeurs morales, décision courageuse qui lui gagne le Salut, symbolisé par le don du "vêtement incorruptible" (*ἔνδυμα ἀφθαρσίας*) symbole de Salut; tel est bien le discours de la personnification de la Tempérance (H.I, h.6, str.18, l.13-17 :

> "Que la tunique se déchire, pourvu que le corps du tempérant ne se corrompe pas : il recevra du président des jeux, pour sa victoire, un vêtemnt incorruptible, car l'oeil qui ne dort jamais tient toutes choses sous son regard".
> *Ῥαγῇ τὸ ἱμάτιον, / καὶ μὴ φθαρῇ τὸ σῶμα τοῦ σώφρονος. / λήψεται γὰρ, παρὰ τοῦ ἀθλοθέτου, / ὡς νικητής, ἔνδυμα ἀφθαρσίας, / ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα.*

Le vêtement est ici aussi compris comme symbole du corps terrestre et du corps resuscité : à celui qui ne se laisse pas corrompre dans son corps mortel sera donné un corps ressuscité, comme Romanos le Mélode l'explicite plus en détails en H.III, h.26, str.1, l.1-7, lorsqu'il substitue "corps" (*σῶμα*) à "vêtement" (*ἔνδυμα*) dans l'antithèse entre se dévêtir du "vêtement/corps éphémère" (*τὸ πρόσκαιρον ἔνδυμα*) et revêtir le "vêtement/corps, éternel" (*αἰώνιον σῶμα*) :

> "En considérant la tombe et ceux qui sont dans la tombe, nous pleurons, mais nous ne devrions pas, car nous savons d'où ils sont sortis, où ils sont à présent, et qui les a : ils sont sortis de la vie éphémère, délivrés de ses peines; ils sont dans le repos, en l'attente de la lumière divine; celui qui les a, c'est l'ami des hommes, qui les a dévêtus de leur vêtement éphémère pour les revêtir d'un corps éternel".
> *Τὴν ταφὴν βλέποντες καὶ τοὺς ἐν τῇ ταφῇ κλαίομεν, / ἀλλ' οὐκ ὀφείλομεν. καὶ γὰρ οἴδαμεν πόθεν ἐξῆλθον / καὶ ποῦ πέλουσι νῦν καὶ τίς ἔχει αὐτούς. / Ἐξῆλθον μὲν τῆς προσκαίρου ζωῆς, ἀπαλλαγέντες τῶν πόνων αὐτῆς./ πέλουσι δὲ ἐν ἀναπαύσει, προσδοκῶντες τὴν θείαν φαῦσιν. / ἔχει τούτους ὁ φιλάνθρωπος ἀποδύσας τὸ πρόσκαιρον ἔνδυμα, / ἵν' ἐνδύσῃ αἰώνιον σῶμα.*

Le symbole du vêtement s'inscrit ainsi dans le prolongement du rapport symbolique que le corps entretient avec l'âme dans la pensée syriaque[1054], avec un accent plus marqué sur la dimension temporaire. Comme le corps, l'état et l'éclat du vêtement reflètent la condition de l'âme humaine, mais encore davantage que le corps, qui est une dimension intrinsèque de l'homme, le vêtement peut mieux symboliser la progression ou régression spirituelles de l'âme, de par son caractère plus nettement temporaire, puisque l'on peut changer de vêtement ou en perdre.

[1054] Nous en avons montré les échos dans l'étude du réseau symbolique lié à la métaphore du Christ médecin. Cf. *supra*, étude du réseau symbolique lié à la métaphore du Christ médecin, partie 5; avec ref. à Ashbrook (S.), "Embodiment in Time and Eternity : a Syriac Perspective", *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 43/2, 1999, p.105-130.

Plus loin dans l'hymne 6 sur Joseph, Romanos reprend toute son histoire sous la seule perspective du symbole du vêtement avec une tonalité guerrière nettement appuyée (H.I, h.6, str.21) :

> "Les hommes de son sang, jaloux de sa royauté prédite, avaient déjà comploté contre lui. Ils avaient entrepris de le tuer, mais ne lui firent de mal qu'en intention, sans pouvoir mettre à exécution ce meurtre injuste. Ils teignirent de sang sa tunique, mais ne firent aucun mal à celui qui la portait, car Dieu le conserva en vie, bien que son père le pleurât, le croyant mort. Puis la femme adultère fit une seconde guerre à la tunique, mais sans blesser l'âme du noble général, car il portait une armure invulnérable qui rend inefficace toute l'artillerie des passions. Mettons, chrétiens, notre zèle à l'imiter, car nous avons pour l'instant contre nous le piège tout dressé des jouissances charnelles; mais que personne n'y succombe, car l'oeil qui ne dort jamais tient toutes choses sous son regard".
>
> *Οἱ συναίμονες πρώην ἐπεβούλευσαν τούτῳ / διὰ τὴν βασιλείαν φθονοῦντες, / καὶ ὁρμήσαντες κτεῖναι αὐτόν, ἐν τῇ γνώμῃ μόνῃ / τὸ κακὸν ἔστησαν. / εἰς ἔργον δὲ οὐκ ἤγαγον τὴν ἄδικον σφαγὴν ἐκείνην, / αἵματι βάψαντες τὸν χιτῶνα, ἀλλ' οὐχὶ βλάπτοντες τὸν φοροῦντα. / ζῶντα γὰρ αὐτὸν ὁ Θεὸς διεφύλαξεν, / εἰ καὶ ὁ πατὴρ ὡς θανέντα ὠδύρετο. / αὖτη πάλιν ἐπολέμησε τῷ χιτῶνι μοιχαλίς, / τὴν ψυχὴν δὲ οὐ κατέτρωσε τοῦ γενναίου στρατηγοῦ. / ἦν γὰρ ἐνδεδυμένος ἀσφαλῆ πανοπλίαν / πάσας τὰς ἐλεπόλεις τῶν παθῶν καταργοῦσαν. / Τοῦτον, πιστοί, μιμεῖσθαι σπουδάσωμεν, / ὅτι καὶ νῦν ἡμῖν ἐπανίσταται / τῶν σαρκικῶν ἡδονῶν ἡ ἀπάτη, / ἀλλὰ μηδεὶς ὑπὸ ταύτης ἡττάσθω, / ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα.*

2. Le symbole du vêtement dans l'histoire du Salut et le chemin de vie spirituelle du fidèle

2.1. Interprétations de la tradition patristique suivie par Romanos le Mélode

Chez Romanos le Mélode, le symbole du vêtement n'est cependant que peu développé dans le contexte du combat spirituel, et se trouve bien davantage développée pour décrire l'histoire du Salut depuis Adam, par l'Incarnation et la Croix du Christ, jusqu'à la vie de l'Eglise et la résurrection eschatologique de l'humanité. En cela, le diacre constantinopolitain garde fidèlement les échos de la tradition patristique[1055], et notamment syriaque, qui décline la métaphore du vêtement en quatre étapes, que Sebastian Brock schématise ainsi[1056] :

[1055] Cf. Daniélou (J.), *Bible et Liturgie : La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1951, p.53-57 : Jean Daniélou montre comment les Pères interprètent le dépouillement des vieux vêtements et la nudité baptismale comme symboles du dépouillement des tuniques de peaux reçues d'Adam, c'est-à-dire comme le signe du dépouillement de la mortalité et du retour à l'innocence primitive, la disparition de la honte de l'homme pécheur devant Dieu qui s'exprimait pas les pagnes de feuilles tissés par Adam et Eve. On peut lire cette interprétation avec évidence chez Cyrille de Jérusalem (*2nde Catéchèse Mystagogique*, §2; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966, p.105-107). On la trouve également exposée par Théodore de Mopsueste (*14ème Homélie Catéchétique*, §8; Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, Debié (M.), Migne, "Les pères dans la foi", Paris, Brepols, 1996, p.225). Cf. aussi, Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.303-304.

- avant la Chute, Adam et Eve sont vêtus de "robes de gloire", selon une spéculation juive qui explique ainsi la nécessité des tuniques de peau de Gen.3,21;
- la Chute dépouille Adam et Eve de ces "robes de gloire", que toute l'économie salvifique vise à leur restituer;
- en prenant chair humaine lors de l'Incarnation, la divinité revêt Adam lui-même; cette incarnation se fait elle-même en trois étapes, distantes dans le temps linéaire historique mais inséparables dans le temps sacré (la Nativité, le Baptême et la Descente aux Enfers), par lesquelles le Christ descend dans trois matrices successives: celle de Marie, celle du Jourdain, et celle du Shéol;
- l'invocation de l'Esprit sur l'eau baptismale la rend identique en temps et espace sacrés à l'eau du Jourdain, où le Christ a par son propre baptême déposé la "robe de gloire" perdue par Adam; dès lors, le baptême permet à chacun de recouvrer cette "robe de gloire", et effectue ainsi la restauration du fidèle en Paradis, un paradis qui est autant primordial qu'eschatologique; cette "robe de gloire" n'est cependant recouvrée que potentiellement, et non parfaitement en réalité, ce qui ne sera le cas qu'à la fin des temps, lors de la résurrection générale; seuls les saints anticipent dès cette vie la vie des anges en gardant leur robe baptismale parfaitement immaculée.

Brock souligne aussi que cette robe de gloire possède de nombreux aspects : elle est non seulement la première robe de lumière d'Adam, mais aussi l'habit des anges et des justes, une robe royale et sacerdotale, et l'habit de mariage pour le festin eschatologique. Nous retrouverons ces idées et ces harmoniques de manière explicite ou fortement suggérée dans la poésie de Romanos le Mélode.

2.2. Les différents habits d'Adam

D'origine syriaque, le diacre de Constantinople n'a certes pas oublié les échos majeurs de sa tradition; ainsi, la référence à l'originelle "robe de gloire" d'Adam perdue lors de la Chute est évidente en plusieurs passages, particulièrement dans les hymnes 16 et 17 relatifs au baptême du Christ. Le Mélode ouvre son premier hymne sur l'Epiphanie en dressant un rapport direct entre le baptême et le récit de la Genèse: comme Créateur, c'est avec la même question de *Gen*.3,9 que le Christ vient chercher ce qui était perdu (H.II, h.16, str.1, l.7 – str.3, l.6) :

[1056] Cf. Brock (S.), "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.XI (1ère publication : *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Schmidt (M.), éd., (*Eichstättter Beiträge* 4), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1982), p.11-38

"Nous donc, les fils d'Adam, qui sommes nus, venons tous le revêtir pour nous réchauffer. Car c'est pour couvrir ceux qui sont nus, illuminer ceux qui sont dans les ténèbres que tu es venu, que tu es apparu, lumière inaccessible.
Dieu n'a pas méprisé celui qui fut dépouillé par ruse dans le paradis et perdit la robe (*στολήν*) que Dieu lui avait tissée; une fois encore il est venu à lui, de sa voix sainte appelant l'indocile. "Où es-tu, Adam? Désormais, ne te cache plus de moi; je veux te voir, si nu, si pauvre que tu sois. N'aie pas honte, car je me suis fais semblable à toi. Malgré ton désir, tu n'as pu te faire dieu, mais moi à présent, par ma volonté, je me suis fait chair. Approche-toi donc et reconnais-moi, pour dire : "Tu es venu, tu es apparu, lumière inaccessible".
Vaincu par mes entrailles, en miséricordieux que je suis, je suis venu vers ma créature, tendant les mains pour t'embrasser. N'aie donc pas honte devant moi : c'est pour toi qui es nu, que je me mets nu[1057] et reçois le baptême; déjà le Jourdain s'ouvre à moi, et Jean prépare mes voies dans les eaux et dans les âmes".
Διὸ οἱ ἐξ Ἀδὰμ γυμνοί, δεῦτε πάντες, / ὑποδύωμεν αὐτὸν ἵνα θαλφθῶμεν. / σκέπη γὰρ γυμνοῖς, καὶ αἴγλη ἐσκοτισμένοις / ἦλθες, ἐφάνης, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.
Οὐχ ὑπερεῖδεν ὁ Θεὸς τὸν δόλῳ συληθέντα ἐντὸς τοῦ παραδείσου / καὶ ἀπολελωκότα τὴν θεούφαντον στολήν. / ἦλθεν γὰρ πρὸς τοῦτον ἱερᾷ πάλιν φωνῇ / καλῶν τὸν παρακούσαντα. / Ποῦ εἶ, Ἀδάμ; Ἀπάρτι μὴ κρύπτου με. θέλω θεωρεῖν σε, / κἂν γυμνὸς εἶ, κἂν πτωχὸς εἶ. μὴ αἰσχυνηθῇς, σοὶ γὰρ ὡμοιώθην. / αὐτὸς ἐπιθυμῶν θεὸς οὐκ ἐγένου, / ἀλλ' ἐγὼ νῦν βουληθεὶς σὰρξ ἐγενόμην. / Ἔγγισον μοι οὖν καὶ γνώρισον, ἵνα λέξῃς: / ἦλθες, ἐφάνης, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.
Ὑπὸ τῶν σπλάγχνων τῶν ἐμῶν ἐκάμφθην, ὡς οἰκτίρμων, καὶ ἦλθον πρὸς τὸ πλάσμα / προτείνων τᾶς παλάμας ἵνα περιπτύξωμαί σε. / Μὴ οὖν αἰδεσθῇς με. διὰ σὲ γὰρ τὸν γυμνὸν / γυμνοῦμαι και βαπτίζομαι. / ἤδη μοι Ἰορδάνης ἀνοίγεται, καὶ ὁ Ιωάννης / εὐτρεπίζει τὰς ὁδούς μου ἐν ὕδασι καὶ ἐν διανοίαις.

Si recevoir le baptême signifie revêtir le Christ comme un vêtement, comme l'affirme Paul[1058], il s'agit donc de revêtir la lumière, puisque le Christ est lui-même "lumière" comme l'affirme déjà le Symbole de Foi de Nicée; en outre, la "robe de gloire" d'Adam avant la Chute, cette robe que le baptême restitue au fidèle, est elle-même conçue comme lumineuse,

[1057] Plus loin (H.II, h.16, str.14, l.5-10), à travers Jean Baptiste, Romanos s'émerveille devant la nudité volontaire du Christ, lui qui revêt le monde entier, et pare les hommes d'une nouvelle robe de gloire par le baptême qu'il institue par son propre exemple. Ce rapprochement antithétique de la nudité du Christ avec le Créateur qui couvre les cieux de nuages, lui est sans doute inspiré par Proclus de Constantinople : "And the unchangeable is stripped naked, in order that he may clothe the naked ancestor with a robe of incorruption. And he who covered the sky in clouds (LXX, Ps.146,8) is covered in the waters of Jordan, in order that he may bury our sins in water" (Proclus de Constantinople, *Homélie 28*, §3.19-20; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.131).
Romanos rapporte également les échos d'une autre imagerie typiquement syriaque : la flamme apparue dans le Jourdain au moment du baptême du Christ; cette flamme symbolise l'Esprit de Dieu, et signifie que le Christ sanctifie par son baptême toutes les eaux baptismales à venir, à la manière dont les disciples ont été baptisés de feu lors de la Pentecôte (Cf. Brock (S.P.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, pp.325-347, et surtout p.326-329; Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979, p.334-340).
L'enjeu des vers 8 à 10 de la str.17 ("soyez sanctifiées, sources des eaux, car, en paraissant, elle a tout rempli de bénédiction, elle illumine tous les hommes, la lumière inaccessible", *ἁγιάσησθε, πηγαὶ αἱ τῶν ὑδάτων. / πάντα γὰρ φανεὶς ἐπλήρωσεν εὐλογίας, / πάντας φωτίζει, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.*) est donc bien davantage qu'une simple "allusion à la bénédiction de l'eau" dans la liturgie baptismale comme le note Grosdidier de Matons (*Hymnes II*, p.259, note 1).
[1058] Cf. *Gal.*3,27.

comme une robe de lumière[1059]. Ainsi, ces éléments convergent vers l'idée de l'illumination baptismale qui éclaire les yeux de la foi[1060]. Romanos le Mélode désigne généralement par le terme *στολή* cette robe baptismale, équivalente de la robe de gloire d'Adam. Cette *στολή* est aussi l'habillement des anges du matin de Pâques (H.IV, h.43, str.32, l.3), si bien que l'on retrouve tout à fait les mêmes harmoniques dégagées par Sebastian Brock dans la pensée syriaque autour du symbole de la robe de gloire[1061]. Signalons de même que le vêtement du Christ est toujours désigné par *στολή*[1062].

Il arrive aussi cependant que le poète emploie le terme *χιτών*, alors même que la référence symbolique à la robe de gloire est manifeste, comme il apparaît au début de l'hymne 17 (H.II, h.17, str.2-3) :

> "Lorsque Adam se fut laissé mutiler de bon gré pour avoir goûté du fruit qui rend aveugle, il fut mis aussitôt nu contre son gré, car, en le trouvant aveugle, celui qui l'avait mutilé le dévêtit. Il était donc nu et mutilé, et à tâtons il cherchait à saisir celui qui l'avait dévêtu. L'autre, en le regardant, riait de voir comme il tendait les mains en tous sens et réclamait encore son vêtement (*τὸν χιτῶνα*) après en avoir été dépouillé. Aussi, à cette vue, celui qui de sa nature est compatissant vint en lui disant :
> Je t'accueille nu et mutilé, viens à moi qui suis apparu et ai tout illuminé.
> Chante-le, chante-le, Adam, adore celui qui vient à toi : car il t'apparut comme tu t'avançais pour le voir, le toucher et l'accueillir. Celui que tu avais craint quand tu fus abusé, pour toi s'est fait semblable à toi; il est descendu sur la terre pour te prendre là-haut, il est devenu mortel pour que, toi, tu deviennes dieu, et que tu revêtes ta première beauté (*ἐνδύσῃ τὴν πρώτην εὐπρέπειαν*); voulant rouvrir l'Eden, il a habité Nazareth. Pour tout cela, chante-le, homme, et charme-le d'un psaume, celui qui est apparu et a tout illuminé".
> *Ὅτε ἑκὼν ἐπηρώθη Ἀδὰμ καρποῦ γευσάμενος τυφλοποιοῦ, εὐθέως ἄκων ἐγυμνώθη. / ὡς τυφλὸν γὰρ εὑρὼν ὁ πηρώσας ἀπέδυσεν. / ἦν οὖν γυμνὸς καὶ πῆρος, καὶ ψηλαφῶν ἐζήτει / κατασχεῖν τὸν ἐκδύσαντα. / ἐκεῖνος δὲ αὐτὸν θεωρῶν ἐπεγέλα / πῶς ἔτεινε παντὶ τὰς παλάμας, καὶ ᾔτει / τὸν χιτῶνα κἂν μετὰ τὴν γύμνωσιν. / Ὅθεν ἰδὼν ὁ φύσει συμπαθής, ἦλθε πρὸς τοῦτον βοῶν: / Γυμνωθέντα καὶ πῆρον δέχομαί σε. δεῦρο πρός με / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

[1059] L'idée d'évoquer la chaleur, en revanche, semble personnelle à Romanos, mais se déduit logiquement par association à la lumière et au vêtement, qui tous deux sont sources de chaleur.

[1060] Grosdidier de Matons souligne en outre qu'une tradition conservée dans les fragments de *l'Evangile des Ebionites* cités par Epiphane fait apparaître une grande lumière juste après le baptême du Christ (cf.*Hymnes* II, p.271, note 2; Epiphane, PG 41, 429 A; trad. par Bertrand (D.A.), *Ecrits Apocryphes Chrétiens I*, Bibliothèque de La Pléiade, NRF Gallimard, 1997, p.452); il nous semble cependant plus vraisemblable de rattacher cet élément au symbole de la "robe de lumière" ou à la tradition syriaque de la flamme apparue dans le Jourdain, dont Romanos se révèle comme plus explicitement familier (cf.notes ci-dessous), qu'à un texte certainement peu répandu en dehors des communautés de chrétiens d'origine juive auxquelles il appartient (cf. Mimouni (S.C.), *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, (Présence du Judaïsme), Albin Michel, Paris, 2004).

[1061] Cf. *supra*.

[1062] Cf. H.III, h.23, str.14, l.4 et str.15, l.3; la première occurrence donne à Romanos l'occasion d'un jeu de mots entre *στολή* et *ἐπιστολή* : le geste plein de foi de l'hémorroïsse est pour le Christ comme une prière silencieuse, comme un message.

Ὕμνησον, ὕμνησον τοῦτον, Ἀδάμ, προσκύνησον τὸν ἐλθόντα πρὸς σέ. ἐφάνη γὰρ σοι, ὡς ἐχώρεις / θεωρῆσαι αὐτόν, ψηλαθφῆσαι καὶ δέξασθαι. / Οὗτος ὃν ἐφοβήθης, ὅτε ἐξηπατήθης, / διὰ σὲ ὡμοιώθη σοι. / κατέβη ἐπὶ γῆς ἵνα λάβῃ σε ἄνω, / ἐγένετο θνητὸς ἵνα σὺ θεὸς γένῃ / καὶ ἐνδύσῃ τὴν πρώτην εὐπρέπειαν. / θέλων ἀνοῖξαι πάλιν τὴν Ἐδέμ, ᾤκησε τὴν Ναζαρέτ. / διὰ ταῦτα οὖν ᾆσον, ἄνθρωπε, καὶ ψάλλων τέρπε / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.

Il semble bien cependant que *χιτών* désigne davantage l'habit éphémère et mortel dont Adam est revêtu par Dieu après la Chute; la Septante parle en effet de "tuniques de peaux" (*χιτῶνας δερματίνους*; *Gen* 3,21). Il ne s'agit certainement pas de cette réalité dans la strophe de Romanos ci-dessus, puisque l'action se situe alors avant l'intervention de Dieu; *χιτών* désigne donc bien ici la robe de gloire d'Adam, celle qu'il vient de perdre par la Chute[1063]. Il s'agit cependant ici d'un cas isolé[1064], et Romanos le Mélode s'attache en général à respecter la différenciation symbolique des deux termes *χιτών* et *στολή*, comme il est manifeste en (H.II, h,17, str.12) :

> "A présent la tunique (*χιτών*) de deuil se déchire; nous avons pris la robe blanche (*τὴν στολὴν τὴν λευκὴν*) que nous a tissée l'Esprit avec la toison pure de l'agneau, notre Dieu. Le péché est effacé, l'incorruptibilité nous a été donnée, la rentrée en grâce est manifeste; le Précurseur nous l'a manifestée en disant : 'Voyez l'agneau de Dieu qui prend sur lui les péchés du monde entier'. Il a montré l'acte de donation à tous ceux qui devaient beaucoup; celui qui avait tressailli dès le sein maternel a aujourd'hui proclamé et fait connaître celui qui est apparu et a tout illuminé".
> *Ῥήγνυται νῦν ὁ πενθήρης χιτών. ἐλάβομεν τὴν στολὴν τὴν λευκὴν ἣν ὕφανεν ἡμῖν τὸ πνεῦμα / ἀπὸ πόκων ἀγνῶν τοῦ ἀμνοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν. / Ἤρθη ἡ ἁμαρτία, δέδοται ἀφθαρσία, / ἐμφανὴς ἡ ἀνάκλησις. / ὁ πρόδρομος αὐτὴν ἐνεφάνισε λέγων: / Ἴδε νῦν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ λαμβάνων / τὰ τοῦ κόσμου παντὸς ἁμαρτήματα. / Ἔδειξε πᾶσι χάρτην δωρεᾶς τοῖς χρεωστοῦσι πολλά. / ὁ ἐκ μήτρας σκιρτήσας νῦν κηρύξας ἐφανέρου / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

Sebastian Brock[1065] souligne que la pensée symbolique syriaque est en général plus attentive à la robe perdue qu'à ce qui est gagné, c'est-à-dire les feuilles de figuier[1066] dont Adam et Eve

---

[1063] La traduction de Grosdidier de Matons par "vêtement" et non par "tunique" vise d'ailleurs certainement à faire la différence entre cette occurence de *χιτών* et les "tuniques de peaux" de la *Genèse*.

[1064] Partout ailleurs, en effet, *χιτών* ne désigne que des éléments neutres ou négativement connotés (cf., "la tunique de malédiction", *τῆς ἀρᾶς τὸν χιτῶνα*, H.IV, h.36, str.17, l.5; "la tunique de mes fautes", *τὸν χιτῶνα τῶν πταισμάτων μου*, H.V, h.55, str.2, l.2), et jamais la robe de gloire d'Adam et la robe baptismale; *στολή* sert cependant parfois d'équivalent à *χιτών*, mais seulement dans les cas où le sens symbolique des termes n'est pas apparent, si bien que le poète peut prendre l'un pour l'autre soit pour satisfaire aux exigences métriques, soit pour réaliser un effet stylistique de variation. C'est par exemple le cas en H.I, h.6, str.19, l.4, où *στολή* fait référence au vêtement de Joseph plus généralement désigné par *χιτών* (H.I, h.5, str.5, l.7; str.11, l.8; str.12, l.2 et l.9; str.21, l.8; etc.). L'équivalence des deux termes en dehors de toute allusion symbolique est manifeste en H.I, h.5, str.14, où *στολή* (l.7) remplace *χιτών* (l.5) pour désigner le même vêtement de Joseph à seulement deux vers d'intervalle.

[1065] Cf. Brock (S.), "Clothing Metaphors a a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992 , art.XI (1ère publication : *Typus, Symbol,*

couvrent eux-mêmes leur nudité (*Gen*.3,7), puis les tuniques de peaux offertes par Dieu (*Gen*.3,21); il y voit une différence majeure avec la pensée grecque, très intéressée à déterminer la nature de ces éléments. Certes, si le symbolisme de la robe de gloire y est peut-être davantage accentué, la réflexion syriaque s'est aussi attachée à lire un sens symbolique dans les feuilles de figuier et les tuniques de peaux de la *Genèse*; ainsi, Ephrem écrit-il dans l'un de ses *Hymnes sur la Nativité* :

> "Tout cela, c'était métamorphoses, dépouillements et revêtements du Miséricordieux qui s'ingéniait à revêtir Adam de la gloire dont il s'était dépouillé. Il s'est enveloppé de langes au lieu de feuilles, il s'est revêtu d'habits au lieu de la tunique de peau; à cause du péché d'Adam il fut baptisé; à cause de sa mort il fut embaumé; il s'est levé et l'a ressuscité dans la gloire : Béni soit Celui qui est descendu revêtir Adam, et puis est remonté !"[1067].

On notera qu'Ephrem s'attache ici à mettre en parallèle la progression du récit de la Genèse, des feuilles de figuier cousues par Adam et Eve aux tuniques de peaux données ensuite par Dieu, avec l'évolution du Christ dans son humanité, d'abord couvert de langes comme nouveau-né puis revêtu d'habits[1068]. Ailleurs, les feuilles de figuier ne sont pas considérées en contraste avec les langes du Christ, mais avec les feuilles de la Croix-Arbre de Vie, que le baptême nous amène à revêtir avec les tuniques blanches, symboles de la gloire originelle restituée aux nouveaux baptisés[1069].

Et si Jacques de Saroug déploie les mêmes références symboliques lorsqu'il affirme dans le contexte de la Nativité qu'"aujourd'hui, Adam a échangé ses feuilles pour un habit de lumière et [que] par sa gloire, il a confondu le serpent qui l'avait mordu et dépouillé de son vêtement"[1070], il réserve de longs passages de sa *3^e^ homélie sur la Création* à décrire la misère

---

Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Schmidt (M.), éd., (*Eichstättter Beiträge* 4), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1982), p.11-38

[1066] Un texte apocryphe, *La vie grecque d'Adam et Eve*, explique que seul le figuier avait gardé ses feuilles après la Chute des protoplastes (cf. *La vie grecque d'Adam et Eve*, Bertrand (D.A.), *Recherches Intertestamentaires*, vol.1, Maisonneuve, Paris, 1987, p.85, §20); certains Pères, dont Ephrem le Syrien (*Commentaire du Diatessaron*, XVI, 10; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966, p.287), expliquent par cet usage du figuier pourquoi cet arbre sera maudit par le Christ (Mt.21, 18-19).

[1067] Ephrem de Nisibe, *Hymne 23 sur la Nativité*, str.13; Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001, p.274

[1068] C'est ainsi que Théodore de Mopsueste compare à des langes l'enseignement qu'il dispense aux catéchumènes (*15^ème^ Homélie Catéchétique*, §1; Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, Debié (M.), Migne, "Les pères dans la foi", Paris, Brepols, 1996, p.244), avant que ceux-ci soient revêtus de la robe blanche des baptisés, signe du monde nouveau (*14me Homélie Catéchétique*, §26; *op.cit*., p.239).

[1069] Cf. Bou Mansour (T.), *op.cit.*, p.369-370, et *supra*, notre partie sur le réseau symbolique de l'Arbre.

[1070] Cf. Jacques de Saroug, *Homélie sur la Nativité*, §15; Rilliet (F.), *Jacques de Saroug, Six homélies festales en prose*, Patrologia Orientalis, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986, p.545; cf. aussi §7 p.541, où la Chute d'Adam est décrite sous plusieurs métaphores, notamment celle de la perte du manteau de gloire, le dépouillement de la gloire spirituelle…

et la précarité des vêtements avec lesquels le premier couple est réduit à couvrir sa honte, et la fidélité de l'amour de Dieu qui accepte de les couvrir malgré leur faute[1071].

Il est fort possible que Romanos pense à ces développements lorsqu'il fait dire à Adam en prière devant la Vierge Théotokos (H.II, h.11, str.8, l.9-11) :

> "Tu vois les haillons que je porte, que le serpent m'a tissés; assiste ma pauvreté devant celui que tu as mis au monde, pleine de grâce".
> *τὰ δὲ ῥάκη βλέπεις μου ἅπερ φορῶ, / ἃ ὄφις ὕφανέ μοι. ἄμειψόν μου τὴν πενίαν / ἐνώπιον οὗ ἔτεκες, ἡ κεχαριτωμένη.*

Par raccourci sont attribués au serpent les pauvres vêtements donnés par la grâce de Dieu en remplacement de la robe de gloire perdue, puisque le serpent est responsable de leur nécessité[1072].

Au carrefour des traditions syriaque et grecque, le Mélode garde très présente à son esprit la réflexion sur ces éléments, et, à la suite d'Ephrem, comprend les tuniques de peaux comme symboliquement et paradoxalement récapitulées par les langes du Christ de la crêche[1073], comme il l'explique lui-même à sa mère (H.II, h.11, str.14, l.1-6) :

[1071] Jacques de Saroug, *3^e homélie sur la Création*, v.637-650 : "Mes frères ! C'est peut-être Eve qui a fait ceci la première, de tisser pour Adam une tunique de feuilles pour le revêtir. C'est elle qui a pris soin de vêtir son mari d'un vêtement d'emprunt, car elle était cause qu'il avait été dépouillé de son vêtement de gloire. C'est elle qui s'est efforcée d'orner l'indigence, car la nudité, qui leur est advenue, est aussi de son fait. C'est elle qui a pris en main les feuilles pour les coller, et c'est elle qui a cueilli le fruit du châtiment qui les avait dénudés. C'est elle qui a réussi à faire des pagnes pour eux. C'est elle qui s'est hâtée pour enlever la gloire dont ils étaient vêtus. Ils collèrent les feuilles empruntées à l'arbre, et Adam s'habilla d'un vêtement, préfigurant la misère. Les indigents prirent les feuilles de figuier pour s'en couvrir, car ils avaient honte de la nudité de leur personne"; *idem*, v.669-672 : "C'est un habillement fragile qui murmure même avec le vent, lequel, lorsqu'il souffle, l'émiette sur leurs corps. Cette tunique de chiffons, qui était cousue des feuilles d'arbre, lorsque le soleil se levait il les desséchait sur eux"; *idem*, v.1015-1020 : "Il les a expulsés comme des voleurs de sa maison, et comme des fils, Il les a revêtus à cause de sa miséricorde. Ils ont été chassés d'une main de la part de la justice, et de l'autre main, Il leur a tissé un vêtement avec la grâce. Il ordonna comme sentence de les expulser selon sa colère, et il tissa un vêtement pour les revêtir selon son amour"; *idem*, v.1035-1038: "Par ce voile qui fut étendu sur leur corps, Il a démontré qu'Il ne les a pas privés de son amour. Par la sentence qui est de la justice Il les a condamnés; et de l'ornement qui est de la grâce Il les a revêtus" (cf. Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters,1989, p.64-65, p.83-84)

[1072] Il est très vraisemblable que Romanos le Mélode joue également sur ce thème, avec le sens du paradoxe qu'il aime tant, lorsqu'il évoque le vêtement que Joseph laisse aux mains de la femme égyptienne, autre allusion au martyre chrétien, souvent considéré comme le meilleur baptême dans l'Antiquité (H.I, h.6, str.19, l.3-5; l.11-14) : "il a préféré se laiser dépouiller de sa robe et revêtir une gloire merveilleuse, en vainqueur couronné... L'un abandonna son vêtement pour garder tous ses sens dans l'innocence, la bacchante se revêtit de honte et se dévêtit indécemment de sa pudeur" (*τὴν γὰρ ταύτης φυλάττων στοργήν, ἀπεδύθη μᾶλλον / τὴν στολὴν ἔξωθεν, / καὶ δόξαν ἐνεδύσατο παράδοξον ὁ στεφανίτης... οὗτος μὲν ἐγυμνώθη τῆς ἰδίας ἐσθῆτος / ἵνα πάσας τηρήσῃ ἀβλαβεῖς τὰς αἰσθήσεις. / ἡ δὲ μαινὰς αἰχύνην ἐνδύεται / καὶ τὴν αἰδῶ ἀσέμνως ἐκδύεται*). Le lien symbolique ainsi paradoxalement tracé avec la robe de gloire d'Adam ajoute une autre dimension de sens à la comparaison avec les "feuilles" de la ligne 8.

[1073] Pour souligner la cohérence de toute l'économie salvifique, c'est-à-dire la solidarité et la simultanéité sur le plan spirituel de l'Incarnation et de la Mort-Résurrection du Christ, les éléments des récits de l'Incarnation sont çà et là rappelés lors de la Résurrection, comme lorsque les femmes allant au tombeau s'exhorte ainsi (H.IV, h.40, str.1, l.8-11) : "Allons bien vite, comme les mages, et adorons-le, et apportons les parfums en don à celui

"Je t'ai prise pour mère, moi l'ouvrier de la Création, et comme un nouveau-né je grandis, moi le parfait sorti du parfait. Je suis enveloppé de langes[1074], à cause de ceux qui jadis ont revêtu des tuniques de peau (*χιτῶνας δερματίνους*), et une caverne fait mes délices, à cause de ceux qui ont détesté les plaisirs du paradis, et qui ont aimé la corruption".
Μητέρα σε ἐκτησάμην ὁ πλαστουργὸς τῆς κτίσεως / καὶ ὥσπερ βρέφος αὐξάνω ὁ ἐκ τελείου τέλειος. / τοῖς σπαργάνοις ἐνειλοῦμαι / διὰ τοὺς πάλαι χιτῶνας δερματίνους φορέσαντας, / καὶ τὸ σπήλαιόν μοι ἐράσμιον διὰ τοὺς μισήσαντας / τρυφὴν καὶ παράδεισον καὶ φθορὰν ἀγαπήσαντας.

2.3. La robe du baptême et le repas eucharistique, repas de noces

Si nous ne trouvons pas chez Romanos d'allusion explicite à l'idée syriaque du dépôt par le Christ de l'originelle robe de gloire d'Adam dans les eaux du baptême[1075], c'est qu'il développe le symbolisme de la robe blanche[1076] des nouveaux baptisés[1077] essentiellement par rapport au

---

qu'enveloppe, non plus des langes, mais un linceul" (*Ἄγωμεν, σπεύσωμεν ὥσπερ οἱ μάγοι, / καὶ προσκυνήσωμεν καὶ προσκομίσωμεν / τὰ μύρα ὡς δῶρα τῷ μὴ ἐν σπαργάνοις, / ἀλλ' ἐν σινδόνι ἐνειλημένῳ*) Les langes sont ici considérées simplement comme le vêtement des nouveaux-nés, en opposition avec le linceul, vêtement des morts, qui, comme le dit Romanos en H.III, h.22, str.6-7, voile la honte de la décomposition du corps.

[1074] Il est pertinent de noter que Proclus de Constantinople propose le même cheminement d'idées, voyant en quelque sorte symbolisé dans les langes l'abaissement incarnationnel de l'éternel Parfait (cf. "behold a child, that was full-grown before all times, behold one bound in swaddling-clothes, who unbound by his command the grave-clothes of Lazarus"; Proclus de Constantinople, *Homélie 15 sur l'Incarnation du Verbe*, §5; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.61).

[1075] Romanos le Mélode ne s'attarde pas non plus sur la signification symbolique de la nudité des futurs baptisés, qui reçoit chez d'autres catéchètes et prédicateurs d'amples développements. Chez Romanos, peut-être peut-on tout au plus la voir discrètement évoquée dans son récit du baptême du Christ, prototype de tous les baptêmes ultérieurs, où le prédicateur-poète prend soin de préciser que Jean-Baptiste "considèr[e] pieusement les membres nus de celui qui ordonne aux nuages d'envelopper le ciel comme un manteau" (*βλέπων εὐλαβῶς μέλη γυμνούμενα τοῦ ἐντελλομένου / ταῖς νεφέλαις περιβάλλειν τὸν οὐρανὸν δίκην ἱματίου*; H.II, h..16, str.14, l.5-6); dans ce contexte d'expression, la nudité du Christ à son baptême apparaît cependant bien plus comme signe supplémentaire de l'abaissement extrême consenti par la divinité en son Incarnation, et bien peu comme anticipation de la nudité des futurs baptisés à la suite du Christ. L'idée selon laquelle cette nudité anticiperait la révélation de la divinité du Christ à travers le témoignage de la voix, de la colombe et du feu, qui entourent l'événement du baptême du Christ dans la tradition, idée que nous inspirent les remarques de Judith Kecskeméti (Kecskeméti (J.), "Doctrine et Drame dans la Prédication Grecque", *Euphrosyne (Revision dè Filologia Clasicà), Nova Serie*, 21, 1993, p.53) n'est pas impossible mais peu évidente chez Romanos; cette nudité n'apparaît pas comme révélation de la divinité mise à nu dans l'Epiphanie, mais plutôt comme signe d'abaissement et de pauvreté volontaire.

[1076] Cf. Gavrilyuk (P.L.), *Histoire du Catéchuménat dans l'Eglise Ancienne*, Cerf, (Initiations aux Pères de l'Eglise), Paris, 2007

[1077] Barkhuizen consacre un article à la traduction et l'analyse littéraire de cet hymne 52, où il s'en tient comme toujours qu'à la surface rhétorique du texte de Romanos, et finit par en souligner la pauvreté dogmatique et théologique et le caractère éminemment éthique (cf. Barkhuizen (J.H.), "Romanos the Melodist : Verse Homily 'On the Newly Baptised'", *Acta Patristica et Byzantina*, 11, 2000, p.1-21). Par ailleurs, on remarque que Barkhuizen semble confondre la fonction liturgique du kontakion avec celle des instructions catéchétiques, catéchèses ou homélies catéchétiques dispensées par l'évèque aux catéchumènes comme initiation et préparation spirituelle au baptême; en effet, Barkhuizen considère les catéchèses de Cyrille de Jérusalem et de Jean Chrysostome comme prédecesseurs du kontakion de Romanos (cf. Barkhuizen, op.cit., p.1), en déplorant le manque de profondeur de celui-ci par rapport à celles-là, sans se rendre compte que la fonction du kontakion est essentiellement liturgique, et l'oeuvre du diacre, tandis que la fonction des catéchèses est essentiellement didactique et initiatrice; on comprend ainsi que le diacre ne revienne pas lors du culte célébrant l'entrée dans l'Eglise des nouveaux baptisés sur l'ensemble de l'enseignement qu'ils ont reçu, mais leur en rappelle simplement les exigences éthiques auxquelles leur baptême les a définitivement engagés. Le diacre peut en effet se contenter

thème des noces spirituelles, sans qu'il soit toutefois bien clair s'il s'agit des noces de l'Eglise ou de l'âme individuelle du fidèle avec l'Epoux-Christ; en effet, c'est par le baptême que le fidèle gagne l'accès à l'eucharistie, fréquemment comparée au repas de noces de la parabole[1078], et qu'il est officiellement admis dans l'Eglise, ce qui s'apparente à sa restauration en paradis[1079] et son admission au festin eschatologique.

Ainsi, le thème des noces, évoqué d'emblée dans le *prooïmion*[1080], est-il bien davantage accentué tout au long de l'hymne consacré aux nouveaux baptisés que celui de la robe de gloire des protoplastes, à laquelle il est tout juste fait discrètement allusion au début de la première strophe (H.V, h.52, str.1, l.1-8) :

> "Qui dira, qui montrera au premier créé, Adam, la beauté, l'éclat,la dignité de ses enfants ? Qui racontera aussi à la malheureuse Eve que ses descendants sont devenus rois, vêtus d'une robe de gloire (*στολὴν δόξης*), et qu'avec grande gloire ils glorifient celui qui les a glorifiés, tout brillants par le corps, l'esprit et le vêtement (*τῷ σχήματι*)?"
> *Τίς εἴπῃ, τίς δείξῃ Ἀδὰμ τῷ πρωτοπλάστῳ / τὸ κάλλος, τὸ καῦχος, τὸ κῦρος τῶν αὐτοῦ τέκνων; / Τίς πάλιν διηγήσεται καὶ τῇ ταλαίνῃ Εὔᾳ / ὅτι οἱ ἐκ ταύτης ἐβασίλευσαν / στολὴν φοροῦντες δόξης, καὶ μετὰ πολλῆς δόξης / δοξάζουσι τὸν δοξάσαντα τῷ σώματι, τῷ πνεύματι / καὶ τῷ σχήματι λάμποντες;*

Grosdidier de Maton a choisi d'interpréter *τῷ σχήματι* comme faisant encore référence aux robes blanches éclatantes du baptême; cette interprétation n'est pas fausse au point de vue du sens, d'autant plus que l'équivalence avec la robe de gloire est explicitement évoquée. Nous avons vu cependant que le terme *σχῆμα* désigne habituellement chez Romanos la forme, l'apparence extérieure[1081]. Dans la logique d'une anthropologie trichotomique, on aurait tendance à interpréter le troisième terme *τῷ σχήματι* comme représentant l'instance de l'âme, énumérée avec le corps (*τῷ σώματι*) et l'esprit (*τῷ πνεύματι*); il pourrait ainsi s'agir de l'âme humaine restaurée par le baptême, qui réconcilie et illumine l'homme dans les trois dimensions de son être. Cette interprétation est plausible, d'autant plus que nous avons vu comment, tout comme Ephrem, Romanos semble hésiter entre une pensée anthropologique dualiste ou trichotomique, tout en penchant un peu plus pour la seconde[1082]. On peut

---

de faire allusion à des points qui ont été plus amplement développés auparavant par le prêtre, les leur remettant en mémoire ainsi qu'à l'assemblée.

[1078] Cf. Mt.22, 1-14; et surtout v.10-14.

[1079] Pour une esquisse de ce thème dans toute l'hymnographie grecque, cf. Timiadis (E.), "L'Eglise : le Paradis retrouvé, selon l'Hymnographie", *Studia Patristica 5, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Bd. 80)*, Akademie Verlag, Berlin, 1962, p.129-142.

[1080] Cf. H.V, h52, pro., l.4 : "tu nous as revêtus de la robe qui convient à tes noces", *ἐνέδυσας στολὴν τὴν ἀξίαν τοῦ γάμου σου*.

[1081] Cf. *supra*, Etude des termes exprimant une relation symbolique.

[1082] Cf. *supra*, Etude du réseau symbolique de l'huile, p.263.

cependant aussi en rester au sens général de *σχῆμα* comme "apparence extérieure"[1083] que nous avons relevé chez Romanos, et comprendre que la robe de gloire restituée au baptême recrée en chaque homme Adam tel qu'il était avant la Chute, brillant dans toute son apparence, objet de la jalousie des anges.

En effet, le motif de la jalousie de Satan apparaît un peu plus loin, tandis qu'il souligne lui-même l'insigne honneur qui est manifesté à Adam par l'intermédiaire des baptisés de participer dès lors à l'eucharistie et de manger son propre Créateur en Christ (H.V, h.52, str.4):

> "Tu es brillant, tu es radieux, Adam, et, objet de son envie, tu consumes l'oeil malveillant de celui qui te hait[1084]. Car en te voyant, le tyran se dessèche et crie : "Qui est celui que je vois? Je ne sais pas. La poussière a été rénovée, la cendre a été divinisée. Le pauvre, l'infirme a été invité, il s'est baigné, il est entré pour s'attabler. On l'entraîne au banquet, il a eu l'audace de manger et la hardiesse de boire celui-là même qui l'a fait. Et qui lui a donné ? C'est, bien sûr, sa Résurrection". Gloire à toi, gloire à toi, parce que tel fut ton bon plaisir".
> *Τρανὸς εἶ, λαμπρὸς εἶ, Ἀδάμ, καὶ ζηλωτὸς ὢν / τοῦ σὲ μισοῦντος ἐκτήκεις βάσκανον ὄμμα. / ὁρῶν σε γὰρ ὁ τύραννος μαραίνεται καὶ κράζει: / Τίς ἐστιν ὃν βλέπω; Οὐκ ἐπίσταμαι. / ὁ χοῦς ἀνενεώθη, ἡ κόνις ἐθεώθη, / ὁ πένης καὶ ἐλάχιστος ἐκλήθη καὶ ἐλούσατο / καὶ εἰσελθὼν ἀνέπεσεν. / πρὸς δεῖπνον ἕλκεται, φαγεῖν ἐτόλμησε / καὶ πιεῖν ἐθάρρησεν αὐτὸν τὸν ποιήσαντα. / Καὶ τίς τούτῳ δέδωκε; Πάντως ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ. / Δόξα σοι, δόξα σοι ὅτι οὕτως ηὐδόκησας.*

Jusqu'au baptême en effet, les catéchumènes n'avaient pas le droit d'assister à l'eucharistie des fidèles[1085], ne faisant pas encore vraiment partie de l'Eglise, assimilée à la chambre nuptiale avec le Christ-Epoux de la parabole des Dix Vierges (Mt.25, 1-13), et à la Terre Promise[1086], dont les nouveaux baptisés peuvent seulement maintenant pleinement profiter (H.V, h.52, str.2); cette robe liturgique blanche que le baptisé vient de recevoir, il ne la gardera qu'une semaine[1087], mais le prédicateur-poète la considère comme une exhortation à garder

---

[1083] Cf. *supra*; cf. aussi, 1ère partie, Etude des termes exprimant une relation symbolique.

[1084] On voit apparaître ici encore l'écho du récit de la *Caverne des Trésors* (cf. *La caverne des trésors*, ch.II, 12-ch.III, 7; Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987, p.9-11; cf. *supra*, notes à l'étude du réseau symbolique de l'Imperium) ; Jacques de Saroug y fait également abondamment allusion, notamment dans sa *troisième homélie métrique sur la Création*, v.63-104, v.181-184 (cf. Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*; Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989, p.36-38, et p.42-43; cf. *Homélie 1*, p.11, v.205ss)

[1085] Cf. Gavrilyuk (P.L.), *Histoire du Catéchuménat dans l'Eglise Ancienne*, Cerf, (Initiations aux Pères de l'Eglise), Paris, 2007, p.256-259, qui évoque notamment les formules de renvoi des catéchumènes chez Jean Chrysostome.

[1086] Je lis en effet une allusion à la Terre Promise non comprise par Grosdidier de Matons en H.V, h.52, str.2, l.6-7 ("ils touchent aux choses saintes, non plus en espions, mais bien en défenseurs", *οὐκέτι ὡς κατάσκοποι, ἀλλ' ὄντως ὡς ἐπίσκοποι / τῶν ἁγίων ἐφάπτονται*), et c'est d'autant plus étonnant que le traducteur relève bien la récurrence du jeu de mot *ἐπίσκοποι*/ κατάσκοποι , développé en H.III, h.21, str.7, l.9 par référence avec le récit de Rahab accueillant à Jéricho les espions du Peuple d'Israël; or, ce sont bien ces mêmes espions qui rapportent à Josué quelques éléments témoignant de l'extraordinaire richesse de la Terre Promise (Dt.1, 22-25).

[1087] Cf.

éternellement la robe spirituelle qu'elle symbolise, en fidélité à l'Epoux (H.V, h.52, str.12, l.3-7) :

> "Ne te dévêts pas de ta gloire en même temps que de ton vêtement (*τῷ ἐνδύματι*), que ton coeur reste habillé de blanc. Que l'Imposteur ne te dise pas : "Pendant sept jours seulement tu es tenu de vivre avec celui envers qui tu t'es engagé, et ensuite passe ton chemin".
> *μὴ ἅμα τῷ ἐνδύματι ἐκδύσῃς σου τὴν δόξαν. / μεῖνον λευκοφόρος τὴν διάνοιαν. / Μὴ εἴπῃ σοι ὁ πλάνος: Ἑπτὰ ἡμέρας μόνας / ὀφείλεις συναυλίζεσθαι ᾧ ἔφθασας συντάξασθαι, / καὶ μετέπειτα πάρελθε.*

On retrouve la même injonction dans l'homélie que Proclus de Constantinople adresse à ses fidèles le Dimanche après Pâques, c'est-à-dire au moment où les nouveaux baptisés déposent leur vêtement blanc[1088] :

> "Dévêtez-vous des robes blanches (*τὰς λευκὰς στολάς*), mais ne vous dévêtez pas en même temps de la blancheur de vos âmes !"
> *Ἀποδύεσθε τὰς λευκὰς στολάς, ἀλλὰ μὴ συναποδύσησθε τὴν λευκότητα τῶν ψυχῶν ὑμῶν.*

Pour bien faire prendre conscience aux nouveaux baptisés de l'importance et de la solennité de leur confession de foi baptismale, Romanos le Mélode a aussi recours au même procédé que Jean Chrysostome[1089] : il souligne la présence spirituelle des armées célestes et de toute la Création (str.13-14) en tant que témoins de l'engagement chrétien ainsi contracté et instances attentives à son respect, et ceci quand bien même le baptême aurait été quelque peu forcé par les mesures politiques mises en vigueur par Justinien[1090] (str.14, l.5-7).

La robe blanche liturgique reçue au baptême a encore inspiré au Mélode de Constantinople un autre développement symbolique, peut-être par réminiscence d'Ephrem[1091] ou encore sous l'influence de Proclus de Constantinople[1092]: la tunique des nouveaux baptisés est tissée avec

---

[1088] Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 33 pour le Dimanche après Pâques*, §16, 63; Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967, p.250.

[1089] Cf. Jean Chrysostome, *2^e Catéchèse baptismale*, §20; Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005, p.145 (1ère éd. 1957)

1090 Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* V, p.331 : "La constitution de Justinien qui rendait le baptême obligatoire est généralement rapportée aux premiers mois de son règne"; Meyendorff souligne la constante volonté de Justinien de liquider les groupes dissidents pour réaliser l'unité, dans l'idéal d'un Empire unifié sur tous les plans qui gouvernerait à jamais l'ensemble de l'oikoumène (Cf. aussi, Meyendorff (J.), "Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22,1968, p. 43-60)

[1091] "Jean [Baptiste] était revêtu d'habits en poils de chameau (Mt.3,4) parce que notre brebis, le Christ, n'était pas encore tondue" (*Commentaire du Diatessaron*, ch.3,16; Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, p.90).

[1092] Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 29 sur la Crucifixion*, §1.3 : "For you are the lamb of God, who takes away the sin of the world (Jn.1,29). For by the scissors of the cross you were shorn, yet you clothed the world with the imperishable (I.Cor.15,53)" (Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001, p.162).

la laine de l'Agneau-Christ[1093], véritable agneau pascal "qui ôte le péché du monde" (*Jn 1,29*) comme l'annonce Jean-Baptiste, l'Agneau de l'*Apocalypse* qui fait de ses fidèles autant de brebis attentives à sa voix; cette robe annonce la joie et fait déjà participer à la vie ressuscitée. Toutes ces lignes convergent ainsi pour donner une image plus concrète de l'idée théologique de "revêtir le Christ"[1094] au baptême (H.II, h,17, str.12) :

> "A présent la tunique de deuil se déchire; nous avons pris la robe blanche que nous a tissée l'Esprit avec la toison pure de l'agneau, notre Dieu. Le péché est effacé, l'incorruptibilité nous a été donnée, la rentrée en grâce est manifeste; le Précurseur nous l'a manifestée en disant : 'Voyez l'agneau de Dieu qui prend sur lui les péchés du monde entier'. Il a montré l'acte de donation à tous ceux qui devaient beaucoup; celui qui avait tressailli dès le sein maternel a aujourd'hui proclamé et fait connaître celui qui est apparu et a tout illuminé".
> *Ῥήγνυται νῦν ὁ πενθήρης χιτών. ἐλάβομεν τὴν στολὴν τὴν λευκὴν ἣν ὕφανεν ἡμῖν τὸ πνεῦμα / ἀπὸ πόκων ἀγνῶν τοῦ ἀμνοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν. / Ἦρθη ἡ ἁμαρτία, δέδοται ἀφθαρσία, / ἐμφανὴς ἡ ἀνάκλησις. / ὁ πρόδρομος αὐτὴν ἐνεφάνισε λέγων: / Ἴδε νῦν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ λαμβάνων / τὰ τοῦ κόσμου παντὸς ἁμαρτήματα. / Ἔδειξε πᾶσι χάρτην δωρεᾶς τοῖς χρεωστοῦσι πολλά. / ὁ ἐκ μήτρας σκιρτήσας νῦν κηρύξας ἐφανέρου / τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα.*

[1093] A noter que Théodore de Mopsueste évoque explicitement une étole de lin blanche, signe des hommes libres, que le parrain étend sur les épaules du catéchumène juste après sa renonciation à Satan et son adhésion au Christ, avant le bain baptismal (*13ème Homélie Catéchétique*, §19; Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, Debié (M.), Migne, "Les pères dans la foi", Paris, Brepols, 1996 Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, Debié (M.), Migne, "Les pères dans la foi", Paris, Brepols, 1996, p.217-218) :
"Dans l'accomplissement de tous ces rites et par l'empreinte posée sur le front, le pontife t'a désormais isolé de la foule, et a décrété que tu es soldat du vrai Roi et citoyen du ciel, par les paroles citées plus haut. Voilà le privilège que te confère la consignation. Aussitôt, sans tarder, ton "garant", debout derrière toi, étend une étole de lin sur ta tête, te relève et te fait tenir droit. En te relevant, tu déclares renoncer à ton ancienne chute, et annonces que tu n'as plus part à la terre et à ses préoccupations. Ton adoration et ta prière à Dieu ont été agréées. Tu as été consigné : c'est donc que tu as été élu pour le service inénarrable. C'est au ciel que tu es maintenant appelé et c'est vers cette demeure et ce genre de vie qu'il te faut t'avancer, délaissant tout souci terrestre; en effet, le lin étendu sur ta tête indique la liberté qui est désormais tienne. D'abord tu es nu, car telle est la tenue des captifs et des esclaves; mais une fois marqué, tu étends sur ta tête une étole de lin, insigne de ta liberté. Les hommes libres, en effet, ont coutume d'étendre sur leurs têtes une étole de lin, qu'ils portent aussi bien à la maison qu'au dehors".
Cette adhésion est marquée par une onction d'huile au nom de la Trinité, qui est effectuée par l'évêque, lui-même revêtu d'une parure blanche, qui signifie le monde nouveau auquel le futur baptisé va accéder (*13ème Homélie Catéchétique*, §17; *op.cit.*, p.216) :
"Sa nouvelle parure signifie la nouveauté de ce monde où tu vas bientôt entrer : son éclat indique que tu vas bientôt briller en cette autre vie et sa propreté symbolise la douceur et la paix de ce monde-là".
On peut donc interpréter cette étole comme prémices de la robe blanche baptismale, dont Théodore de Mopsueste précise explicitement le matériau : le lin, qui rappelle aussi les usages de certains groupes philosophico-initiatiques égyptiens ou grecs, comme les Pythagoriciens par exemple. Théodore de Mopsueste s'inscrit ainsi en directe opposition avec la pensée de Romanos le Mélode, qui développe le symbolisme de la laine à partir de celui du Christ-Agneau de Dieu. Chez Théodore de Mopsueste, les "tapis de poils" désignent les cilices utilisés lors des exorcismes préliminaires au baptême, et symbolisent la condition pécheresse à laquelle le fidèle renonce; ils sont l'image des "tuniques de peaux" de *Gen*.3,21 que le catéchumène abandonne (*12ème Homélie Catéchétique*, §25; *op.cit.*, p.203). La laine, issue elle aussi de poils animaliers, s'apparente trop à ces "tapis de poils" pour pouvoir caractériser la robe blanche de la condition nouvelle du baptisé.

[1094] Cette idée issue de *Gal.3,27* apparaît également chez Jean Chrysostome (*Catéchèse* II, §11; Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005, p.139) et semble appartenir à la doctrine commune sur le baptême.

Par le baptême s'effectue un merveilleux échange : à la place de sa tunique, sur laquelle les péchés se sont inscrits comme autant de taches sales[1095], l'homme reçoit la nouvelle robe blanche de pureté et d'innocence que lui procure la justification opérée en Christ. Romanos le Mélode retourne ainsi en réciprocité l'image que Proclus de Constantinople développe avant lui pour décrire l'Incarnation : chez Proclus, dans l'Incarnation, le Christ reçoit de la Vierge la tunique de l'humanité, c'est-à-dire la toison des brebis du Peuple de Dieu[1096]; chez Romanos, dans le baptême, les hommes deviennent véritablement brebis pures du Christ, recevant de lui la robe blanche de la justification.

2.4. La robe blanche de la justice rendue au pénitent

Cette robe blanche du baptême qui efface les fautes et manifeste la rentrée en grâce (H.II, h.17, str.12), si elle est maculée par le péché[1097], peut toujours encore s'obtenir pure à

[1095] Chez Proclus, Satan se sert du corps des hommes comme papier pour écrire tous leurs méfaits et l'immensité de leur dette (Proclus de Constantinople, *Homélie 1 : Encomium de la Vierge Théotokos*, §5; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, Australian Catholic University, *Early Christian Studies*, 1, Brisbane, 2001, p.66).

[1096] Cf. Proclus de Constantinople, *Homélie 1 : Encomium de la Vierge Théotokos*, §1; Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, Australian Catholic University, *Early Christian Studies*, 1, Brisbane, 2001, p.63-64 : "The holy Mary has gathered us here; she is the undefiled treasure of virginity, the spiritual paradise of the Second Adam, the workshop of the union of natures, the market-place of the contract of salvation, the bride-chamber in which the Word married the flesh, the living bramble of nature, which the fire of divine birth did not consume, the truly light cloud that carried in her body the one who sits on the Cherubim, the purest fleece with the rain from heaven, whereby the Shepherd has clothed himself with the Sheep, she is maid and mother, the virgin and heaven, the only bridge from God to mankind, the awesome loom of the incarnation, on which was ineffably woven the robe of union...".
Cette homélie est certainement la plus célèbre de Proclus de Constantinople, ainsi qu'en témoignent son abondante tradition manuscrite et son influence probable sur le concile d'Ephèse en 431 (Cf. Constas (N.P.), "Weaving the Body of God : Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh", *Journal of Early Christian Studies*, 3/2, 1995, p.175). La même idée du tissage du corps du Christ dans le sein de la Vierge, pure brebis de Dieu, apparaît encore dans l'*Homélie* 4, §2, où elle est directement reliée à la défaite de Satan, confondu ici avec l'Enfer en une seule entité infernale, loup trompé par l'apparence d'agneau prise par le Berger : "Let shepherds rush forward, on account of the Shepherd who was born of the virgin-lamb. For the Shepherd put on the strange hide of the body; and the wolf, having perceived him as a lamb, ran around him with gaping jaws; he indeed sharpened his teeth, but could not taste the flesh of the unblemished lamb; For his flesh did not see corruption. For the lamb killed the wolf, and forced him to vomit forth from the very belly of the all-devouring beast, those he has swallowed from the beginning; he thus pulled mankind like a Jonah from the monster" (trad.cf. *Barkhuizen*, op.cit., p.86). Plus loin dans la même homélie, l'image du vêtement est reprise pour décrire l'ensemble de l'économie salvifique depuis la Chute d'Adam (*Homélie 4*, §2; cf. *Barkhuizen*, op.cit., p.87) : "O virgin, young woman who had no experience of wedlock, and mother who knew no birth pains, whence did you take the wool, and prepared the cloak, which today the Lord of Creation has put on? What kind of loom in the womb did you find upon which you wove the garment without seam? For I seem to hear nature responding instead of the virgin, for it preserves through the virgin birth the story in the right order : I do not know how to fashion a cloak of flesh without the intercourse of man; my loom fashions garments that are impure; I clothed Adam, but he was found naked, and in his shame he clothed himself with leaves of a fig tree. Therefore, in order to amend the corrupted garment, Wisdom clothed himself with the cloak of the body, after having woven it with the shuttle of divine labour in the workshop of the virgin".

[1097] A la suite de la longue note explicative de Grosidier de Matons (*Hymnes* V, note 1, p.320-321), Barkhuizen comprend les *στίγματα* imprimés par les péchés humains dans le Livre de Dieu (H.V, h.51, str.15, l.9-11) comme faisant aussi référence aux cicatrices symboliques que ces mêmes péchés laissent dans l'âme des hommes, réalités aussi exprimées par l'image des taches sur la robe spirituelle du chrétien (Cf.Barkhuizen (J.H.),

nouveau, comme lavée par la repentance et la pénitence; cette idée est davantage mise en lumière dans les strophes qui nous ont été conservées des deux hymnes que Romanos a consacrés à l'interprétation de la parabole du Fils Prodigue (*Luc* 15, 11-32) comme histoire de la réintégration du pécheur dans l'intimité de Dieu par la repentance. De fait, le don d'une robe particulièrement belle figure dans le récit évangélique comme l'un des signes donnés par le père comme témoins de la restauration en dignité de son fils perdu et retrouvé (*Luc* 15, v.22), juste avant la préparation du repas de célébration des retrouvailles (v.23), dont la pièce majeure, "le veau gras", est comprise par Romanos comme représentant le Christ lui-même sacrifié dans l'Eucharistie[1098], véritable repas de réconciliation entre le Père et les fidèles justifiés. Barkhuizen[1099] a étudié en détails les procédés littéraires et intertextuels par lesquels le Mélode byzantin a transformé les éléments de la parabole en autant de métaphores eucharistiques, tout en développant les traces de la profonde influence sur cette pièce d'une homélie attribuée à Jean Chrysostome[1100] déjà remarquée par Grosdidier de Matons[1101].

D'emblée, par l'exemple de son identification personnelle au fils prodigue de la parabole lucanienne, le prédicateur invite son auditoire à faire avec lui oeuvre de repentance pour obtenir avec la justification la permission de communier à l'eucharistie[1102]; cette justification du pécheur pénitent est décrite comme le recouvrement spirituel de la robe blanche reçue au baptême, qui lui avait valu l'honneur d'être admis pour la première fois au banquet de l'eucharistie, mais que les péchés issus des passions de la vie humaine ont depuis maculée. Par la repentance du fidèle et la grâce de Dieu qui y répond, cette robe recouvre son éclat immaculé, proclamant la justice du pécheur et lui rendant l'accès au repas divin (H.III, h.28, pro.2) :

"Romanos Melodos, On the Ten Virgins 51 SC", *Acta Classica*, n°36, 1993, p.44-45). Toutes ces interprétations vont aussi dans le sens des conclusions de Derek Krueger quant à la signification de l'acte d'écriture chez Romanos le Mélode.

[1098] Ainsi Romanos prend-il bien soin d'ajouter des précisions qui ne figurent pas dans le récit biblique, quant à la naissance virginale de ce veau, à sa nature sans péché et à son sacrifice volontaire (H.III, h.28, str.8), tous traits qui l'assimilent plus clairement au Christ.

[1099] Cf. Barkhuizen (J.H.), "The Parable of the Prodigal Son as Eucharistic metaphor in Romanos Melodos' *Kontakion* 59", *Acta Classica*, 39, 1996, p.39-54; ici encore, si certaines remarques de Barkhuizen sont intéressantes, il est décevant de constater qu'il s'en tient exclusivement au plan du texte et manque de profondeur théologique, tout en ne proposant aucune référence à d'autres hymnes de Romanos qui pourrait éclairer certaines thématiques importantes, notamment le sens du récit qui se développe autour du symbolisme de la robe aux strophes 4-5, que Barkhuizen ne manque pas de décrire (op.cit., p.43-44) mais sans lui conférer la moindre explication.

[1100] Cf. Jean Chrysostome, *Εἰς τὴν παραβολὴν περὶ τοῦ ἀσώτου*, PG 59, 515-521.

[1101] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes* III, p.229

[1102] On se rappelle en effet que les pénitents étaient renvoyés avec les catéchumènes avant la célébration de l'Eucharistie, et n'y avaient pas droit avant leur restauration officielle dans la communauté (Cf. Gavrilyuk (P.L.), *op.cit.*, p.257-264).

"Rends-moi digne de ta table mystique, ô immortel, moi qu'a perdu la prodigalité, et la première robe de ta grâce (*τὴν πρώτην καταστολὴν τῆς χάριτός σου*) que j'ai misérablement souillée des taches faites par les passions, rends-la moi par ta miséricorde inégalable, ô Seigneur et maître des siècles".
Τῆς μυστικῆς σου τραπέζης, ἀθάνατε, / τὸν ἀσωτίᾳ φθαρέντα ἀξίωσον, / καὶ τὴν πρώτην καταστολὴν τῆς χάριτός σου / ἣν παθῶν ταῖς κηλῖσιν ὁ τάλας ἐμόλυνα / οἰκτιρμοῖς ἀνεφίκτοις καὶ πάλιν μοι δώρησαι / ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος.

Le récit évangélique mentionne en effet que le père ordonne de revêtir son fils d'"une première robe" (*στολὴν τὴν πρώτην*, *Luc* 15,22), ce qui est certainement à prendre ici dans le sens d'une robe de qualité supérieure, de "la meilleure robe" comme on le traduit habituellement. C'est bien à celle-ci que le prédicateur-poète de Constantinople fait allusion en des termes très semblables (*τὴν πρώτην καταστολὴν*, l.3), conservant cependant aussi à l'adjectif un sens de "premier dans le temps", "originel(le)", qui lui permet de comprendre cette robe comme première à la fois sur le plan de l'histoire du Salut, comme représentant la robe de gloire originelle d'Adam restituée à l'humanité dans le baptême, et sur le plan de l'histoire individuelle de chaque fidèle, comme symbole de la première robe reçue lors de son entrée officielle dans l'Eglise par le baptême[1103].

Le symbolisme de la robe, qui n'est que très brièvement mentionné dans le récit évangélique, est donc ensuite développé sur deux strophes pour décrire l'ensemble de l'économie du Salut selon les lignes que nous avons déjà évoquées; on notera que c'est encore dans la bouche même du Christ, représenté ici par le père de la parabole, que le poète place l'accueil sincère et entier du pécheur, tout miséreux et souillé qu'il soit, certainement pour en souligner toute la portée valable encore aujourd'hui dans la liturgie (H.III, h.28, str.4-5) :

"Le Sauveur de tous, voyant le vêtement souillé (*ῥερυπωμένην ἐσθῆτα*) qui couvrait alors son fils, fut ému de pitié; il cria aussitôt aux esclaves qui le servaient :
- Donnez vite la première robe (*τὴν στολὴν τὴν πρώτην*) à mon enfant, celle que la piscine baptismale tisse pour tous, et que fabrique la grâce de mon Esprit, et dépêchez-vous de la lui passer. Rappelez-vous comment, quand il était vêtu, l'Ennemi l'a dévêtu, l'a livré en spectacle à tous les démons, car il poursuivait de sa haine le roi de la terre entière, pour qui j'ai orné le monde entier que j'ai créé, moi, le Seigneur et maître des siècles.
Je l'ai vu, et je n'accepte pas de mépriser sa nudité. Je ne supporte pas de voir ainsi mon image divine, car c'est ma honte que l'opprobre de mon enfant, et la gloire de mon

[1103] Dans la même ligne baptismale, l'anneau, gage d'autorité et d'appartenance dans l'Ancien Testament, est interprété comme symbole du sceau de la croix apposé sur le front du baptisé (str.6, l.1-7), sceau dont la seule vue est terrifiante pour les démons (str.6, l.8-13), selon les vertus apotropaïques qui lui sont alors couramment attribuées, ainsi qu'on peut le voir aussi abondamment dans les catéchèses de Jean Chrysostome (cf.par ex., *Catéchèse II*, §23; Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005, p.146

fils, je la tiendrai pour mienne. Dépêchez-vous donc, mes esclaves, mes serviteurs, de rendre leur beauté à tous ses membres, car ils sont l'objet de mon amour. Je trouve inconvenant de voir privé de soins, de parure, celui qui accourt à moi dans le repentir et qui a mérité mon pardon. Mettez-lui la robe de la grâce (*στολὴν τῆς χάριτος*), c'est l'ordre du Seigneur et maître des siècles."

Σωτὴρ ὁ πάντων καὶ κατιδὼν ῥερυπωμένην ἐσθῆτα / τότε ἠμφιεσμένον τὸν υἱὸν κατεσπλαγχνίσθη. / εὐθὺς οὖν τοῖς δούλοις τοῖς ὑπουργοῦσιν ἐβόα: / Δότε συντόμως τὴν στολὴν τὴν πρώτην τῷ τέκνῳ μου / ἣν ἡ κολυμβήθρα πᾶσιν ὑφαίνει, / ἣν κατασκευάζει χάρις ἡ τοῦ πνεύματός μου, / καὶ σπεύσαντες ἐνδύσατε. / μέμνησθε πῶς αὐτὸν ἐνδεδυμένον / ἐχθρὸς ἀπέδυσε καὶ ἐδειγμάτισε / τοῖς δαίμοσι πᾶσι, βαλλόμενος φθόνῳ / τὸν βασιλέα τῆς γῆς ἁπάσης, / δι' ὃν τὸν κόσμον ἅπαντα / ἐκόσμησα ὃν παρήγαγον, / ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος.

Ἴδον αὐτὸν καὶ παριδεῖν οὐ στέργω τύν γυμνωθέντα. / οὐ φέρω βλέπειν οὕτως τὴν εἰκόνα μου τὴν θείαν. / ἐμὴ γὰρ αἰσχύνη τὸ ὄνειδος τοῦ παιδός μου. / ἰδίαν δόξαν τὴν τοῦ τέκνου δόξαν ἡγήσομαι. / Σπεύσατε οὖν, δοῦλοι καὶ λειτουργοί μου, / ἀνακαλλωπίσαι ἅπαντα τὰ μέλη αὐτοῦ. / εἰσὶ γὰρ μοι ἐράσμια. / Κρίνω γὰρ ἄτοπον τοῦτον ὁρᾶσθαι / ἢ ἀπρονόητον ἢ ἀκαλλώπιστον / τὸν ἐν μετανοίᾳ ἐμοὶ προσδραμόντα / καὶ τῆς συγγνώμης ἀξιωθέντα. / στολὴν τοῦτον ἐνδύσατε / τῆς χάριτος, ὡς προσέταξα / ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος.

Selon toute vraisemblance, c'est bien de l'homme que le Christ parle en l'appelant " le roi de la terre entière" (*τὸν βασιλέα τῆς γῆς ἁπάσης*, str.4, l.10), faisant référence à Adam comme sommet et maître de la Création aux origines, ce qui l'assimile au statut royal; c'est aussi la perte de ce statut royal en Eden que symbolise la perte de la robe de gloire par la Chute. L'on voit donc ici très discrètement évoquée chez Romanos la dimension royale de "cette première robe" que Sebastian Brock distingue avec évidence dans la tradition syriaque[1104].

Enfin, que cette symbolique soit particulièrement chère au poète dans l'interprétation de la parabole nous apparaît en ce qu'elle figure en première place dans la seule strophe du second hymne sur l'Enfant Prodigue qui nous est parvenue (H.III, h.29, str.1, l.6-9) :

"car il sait, oui, il sait accueillir le repentir de ceux qui ont failli, mais le vêtement (*ἔνδυμα δὲ τῆς ἀφθαρσίας*) d'incorruption, il en revêt seulement ceux qui, revenant à lui, crient avec larmes : J'ai péché, père, contre le ciel et envers toi".

οἶδε γὰρ, οἶδεν ἐκδέχεσθαι τὴν τῶν πταιόντων μετάνοιαν / ἔνδυμα δὲ τῆς ἀφθαρσίας / ἐπιστρέφοντος μόνον ἐνδύει αὐτὸς τοὺς βοῶντας κλαυθμῷ: / Ἥμαρτον, πάτερ, εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου.

Symbole de la résurrection et synonyme de Salut, le "vêtement d'incorruption" (*ἔνδυμα δὲ τῆς ἀφθαρσίας*) est donné aux pénitents qui se repentent de tout leur être, et dont les larmes de contrition signent un second baptême, une renaissance dans la justice.

[1104] Cf. *supra.*

3. Les noces du Christ et de l'Eglise lors de la Croix : autre trace discrète de l'influence de Jacques de Saroug

Si Romanos assimile la robe du baptême permettant l'accès à l'eucharistie, avec la robe de fête nécessaire à la participation au banquet de noces de la parabole de *Mt*.22, 1-14, ses hymnes n'offrent guère d'arguments quant à savoir s'il s'agit alors des noces de l'âme individuelle du baptisé avec l'Epoux-Christ, ou si les baptisés ne sont admis que comme participants au banquet de noces du Christ avec l'Eglise. En effet, Romanos n'a qu'une très discrète allusion au thème du baptême comme noces spirituelles (H.V, h.52, str.22, l.3-5), par contraste avec Jean Chrysostome, qui en fait abondamment usage[1105].

C'est sans doute que pour le prédicateur-poète, l'eucharistie à laquelle conduit le baptême ne fait que rappeler les noces du Christ avec l'Eglise, noces qui se sont conclues à la Croix, ainsi que l'indique le dialogue du Christ avec sa mère dans l'hymne 35[1106] (str.5, l.4-6) :

> "Aux femmes inintelligentes ne te rends pas semblable, vierge toute sage. Tu es au milieu de la salle de mes noces, ne fais pas comme si tu étais debout au dehors, l'âme fanée..."
> *μὴ ταῖς ἀσυνέτοις ὁμοιώσῃς ἑαυτήν, πάνσοφε κόρη. / ἐν μέσῳ ὑπάρχεις τοῦ νυμφῶνος τοῦ ἐμοῦ. / μὴ οὖν ὥσπερ ἔξω ἱσταμένη τὴν ψυχὴν καταμαράνῃς.*

Il y a là bien sûr une allusion à la parabole des dix vierges (Mt.25, 1-13), mais il est particulièrement intéressant de voir Romanos introduire par là le thème du mariage alors que le Christ s'avance sur son chemin de mort, jeune et vierge, à l'image de la fille de Jephté, qui aborde aussi ce thème[1107], et de l'Antigone de Sophocle[1108].

Cette idée que lors de la Croix se sont conclues les noces du Christ et de l'Eglise née du sang de son côté, n'est pas sans précédent dans la tradition syriaque, ainsi que le met en lumière un article de Sebastian Brock[1109]; celui-ci souligne que le thème des noces n'y fut introduit dans le contexte de la Croix qu'à partir des 5^{e}-6^{e} siècles, c'est-à-dire ultérieurement à la poésie

---

[1105] Cf. par ex., Jean Chrysostome, *Catéchèse 1*, §1; *Catéchèse IV*, §12; Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005, p.108, p.189

[1106] A noter que Romanos le Mélode introduit d'emblée le thème des noces par l'allusion à Cana (H.IV, h.35, str.1, l.5), épisode où le Christ et sa mère se trouvaient aussi conjointement présents et en dialogue; d'autre part, le souvenir à la transformation de l'eau au vin (l.6) évoque déjà le thème eucharistique ainsi que le sang et l'eau jaillis du côté sur la Croix, tandis que, comme le souligne Grosdidier de Matons (p.160, note3), la référence par Marie au premier épisode de la vie publique du Christ johannique souligne combien son ministère a été bref, ainsi qu'elle le déplore tout au long de cet hymne.

[1107] *Juges* 11, 37-40

[1108] Sophocle, *Antigone*, v.807ss; Sophocle, *Théâtre Complet*, Pignarre (R.), GF-Flammarion, Paris, 1964, p.88ss.

[1109] Brock (S.), "The Wedding Feast of Blood on Golgotha. An unusual aspect of John 19:34 in Syriac Tradition", *The Harp*, 6/2, 1993, p.121-134

d'Ephrem, ce qui rapproche encore Romanos le Mélode davantage de Jacques de Saroug que du théologien de Nisibe.

4. Emplois métaphoriques de *χιτών*

Romanos le Mélode évoque l'image de la tunique en deux endroits plus inhabituels, où elle ne prend pas un sens symbolique, mias revêt certainement un sens théologique fort au-delà de la simple recherche d'esthétique poétique. En effet, c'est tout d'abord le rideau du Temple de Jérusalem, déchiré en deux par la mort du Christ selon le récit de *Matthieu* 27, 51-53, que le Christ de Romanos compare à une tunique, lorsqu'il annonce à sa mère qu'au moment de la Croix "le temple déchirera sa tunique, accusant les auteurs de ce forfait" (*ναὸς τὸν χιτῶνα ῥήξει τότε κατὰ τῶν τοῦτο τολμώντων*, H.IV, h.35, str.16, l.6).

Il s'agit sans doute de suggérer que Dieu Lui-même adopte les mêmes gestes culturels que le grand-prêtre[1110] pour accuser les Juifs de blasphème dans le meurtre de son Fils[1111]. Grosdidier de Matons note par ailleurs que, dans leur liturgie du Vendredi Saint, les Maronites expliquent par la même comparaison le surgissement de la nuit au milieu du jour lors de la Croix : "le jour déchire ses vêtements, quand il voit la honte de son Seigneur, et se couvre des voiles du deuil"[1112].

Or, le Mélode byzantin applique aussi cette comparaison au ciel, mais dans un contexte tout autre, celui de l'Ascension (H.V, h.48, str.12, l.5-8) :

> "Aussitôt, abaissant son dos, la nuée se fit char pour le pied sans tache. Comme une tunique le ciel se fendit, et le fils de Marie s'éleva précédé de choeurs de feu..."
> *εὐθὺς οὖν ὑποθεῖσα τὰ νῶτα ἡ νεφέλη / ὄχημα τῷ ἀμώμῳ γέγονε ποδί. / χιτῶνος δὲ δίκην ὁ οὐρανὸς διερράγη / καὶ ὁ ἐκ Μαρίας ἀνῆλθεν ἄνω, χορῶν πυρίνων προηγουμένων…*

Nous avons déjà souligné combien l'accent mis sur le "pied sans tache" (*τῷ ἀμώμῳ ποδί*) de Jésus et son appellation comme "fils de Marie" (*ὁ ἐκ Μαρίας*) soulignent l'idée que l'Ascension consacre bien l'élévation au ciel de la nature humaine, le Second Adam rentrant au Paradis et permettant à toute l'humanité d'y revenir dans son sillage[1113]. C'est donc dans ce contexte qu'il faut interpréter l'image du ciel qui se fend comme une tunique, c'est-à-dire comme l'abolition d'une séparation.

[1110] Cf. *Matth*. 26,65.
[1111] C'est ce que semble aussi suggérer la note de Grosdidier de Matons (*Hymnes IV*, note 1, p.185).
[1112] Cf. Grosdidier de Matons, *Hymnes IV*, note 1, p.185.
[1113] Cf. *supra*, partie sur le réseau symbolique autour de la métaphore du Christ médecin.

La récurrence de l'image invite à superposer les deux passages, et c'est alors qu'un sens théologique plus profond se dégage également pour le premier. En effet, en mourant alors qu'Il est Dieu et en montant au ciel alors qu'Il est homme, le Christ dépasse les limites qui séparent la divinité de l'humanité, rétablissant la communication entre Dieu et les hommes. Le rideau du Temple de Jérusalem, qui voile et sépare le lieu le plus saint du Temple du reste de l'espace liturgique où sont admis les hommes juifs et les prêtres, se déchire pour signifier que la mort du Christ a restauré les hommes en proximité avec Dieu, que Dieu veut se faire tout proche; le ciel se fend lors de l'Ascension pour manifester qu'il n'y a désormais aucun obstacle pour que l'homme s'élève vers Dieu. L'image de la tunique n'est ici certes pas un symbole, mais elle est au centre d'une métaphore qui n'est pas qu'un artifice littéraire, mais qui vise à faire comprendre que ce qui voile et cache, ce qui sépare l'intérieur de l'extérieur, est désormais aboli, Dieu voulant vivre en proximité avec les hommes[1114].

Enfin, nous aimerions conclure avec cet avertissement de Macaire, qui s'inscrit tout à fait dans la pensée symbolique que Romanos le Mélode développe lui-même autour du vêtement, tout en la reliant aussi aux symboles du péché et agents de destruction spirituelle que sont les épines, le feu et le bourbier :

> "Mais si quelqu'un s'avance dans cette vie avec nonchalance et paresse, sans se tenir attentif, s'il ne rejette pas de toute sa volonté toute convoitise de ce monde et ne cherche pas le Seigneur de tout son désir, il sera déchiré par les épines et les broussailles de ce monde; la tunique de son corps sera brûlée par le feu de la concupiscence et souillée par le bourbier des plaisirs, et ainsi, au jour du jugement, son âme se trouvera sans assurance, parce qu'elle aura été incapable de garder son vêtement sans tache, et qu'elle l'aura au contraire laissé corrompre par les tromperies de ce monde"[1115].

Le respect que l'on aura pour "la tunique de son corps" dans cette vie, l'attention que l'on portera à son intégrité et à sa pureté, symboles de l'intégrité et de la pureté de l'âme, décideront du sort de celle-ci, digne ou non de recevoir un corps ressuscité. Prolongement du

---

[1114] Une troisième occurrence de la métaphore se situe dans une évocation du passage de la Mer Rouge, lorsque le Christ s'adresse ainsi à Sion, la personnification du peuple d'Israël (H.IV, h.32, str.14, l.4-5) : "Pour quel crime tes enfants m'ont-ils préparé une croix ? Est-ce pour avoir, avec un bâton, fendu la mer comme une tunique devant eux?" (*σταυρὸν μοι ἐτεκτόνευσαν ἀντὶ τίνος τὰ τέκνα σου*; / *Ἀνθ' ὧν τὴν θάλασσαν καθάπερ χιτῶνα ἔρρηξα ῥάβδῳ πρὸ αὐτῶν*;). Si la croix est comparée au bâton de Moïse, par sa matière (le bois) et son action libératrice (le bâton de Moïse ouvre un chemin loin de la servitude aux Egyptiens, la croix du Christ ouvre un chemin de vie loin de l'esclavage du péché et de la Mort), la tunique n'apparaît ici que comme une métaphore, exprimant comment un obstacle solide et uni s'est trouvé soudainement fendu de part en part, ouvrant un passage vers la vie.

[1115] Macaire, *4ème Homélie Spirituelle*, §5; Macaire, *Homélies Spirituelles*; Deseille (P.), *Les Homélies Spirituelles de Saint Macaire. Le Saint Esprit et le Chrétien*, *Spiritualité Orientale* n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p.108.

corps, et, encore aujourd'hui dans nos sociétés actuelles, porteur de marques identitaires et socio-culturelles, le vêtement s'inscrit dans la pensée de Romanos dans le même rapport iconique avec l'âme que celui qu'entretient le corps à son égard.

C'est pourquoi le symbole du vêtement peut à lui seul décrire tout le cheminement de l'âme humaine vers le Salut, comme dans cette prière dans laquelle le Mélode porte en son nom la voix de toute sa communauté (H.V, h.55, str.2) :

> "Mon âme s'est souillée en revêtant la tunique de mes fautes. Mais toi, accorde-moi de faire couler de mes yeux des fontaines, afin que je la purifie par la contrition. Revêts-moi de la robe éclatante, digne de tes noces, toi qui désires que tous les hommes soient sauvés".
> *Ἐρύπωται ἡ ψυχή μου / ἐνδεδυμένη τὸν χιτῶνα τῶν πταισμάτων μου. / αὐτὸς δὲ παράσχου μοι ἀπὸ τῶν ὀμμάτων μου ῥεῦσαι ὕδατα, / ἵνα ταύτην καθαρίσω διὰ τῆς κατανύξεως. / λαμπρὰν στολήν με ἔνδυσον ἀξίαν τοῦ γάμου σου, / ὁ θέλων πάντας τοὺς ἀνθρώπους σωθῆναι.*

8 . Excursus

1. Le soleil physique

1.1. Etre en vie, c'est voir le soleil

Parce qu'il est la lumière par laquelle l'homme peut tout voir, on trouve aussi chez Romanos l'expression métaphorique "voir le soleil" pour "vivre", dans la parole de Pierre au Christ en H.IV, h.34, str.8, l.8-10 :

> "Je veux vivre avec toi, et après toi ne pas vivre. Et pourquoi verrais-je le soleil si je ne peux pas te crier: Hâte-toi, saint, sauve ton troupeau?"
> *μετὰ σοῦ θέλω ζῆσαι, ματὰ σὲ δὲ μὴ ζῆσαι. / διὰ τί βλέπω γὰρ τὸν ἥλιον, μὴ κράζων σοι: / Σπεῦσον, σῶσον, ἅγιε, τὴν ποίμνην σου;*

Dans un mouvement d'idée semblable, Joseph parle à Benjamin en le décrivant avec Joseph, les deux enfants de Rachel, comme sa véritable raison de vivre, les deux yeux qui lui permettent de voir le soleil (H.I, h.5, str.25, l.6-10) :

> "Ah! Que je ne te pleure pas comme Joseph ! J'avais deux yeux : le couple des enfants de Rachel. Fais-moi grâce au moins de celui-là, ô miséricordieux, car tu es seul grand, toi le Seigneur, notre sauveur."
> *μὴ σὲ κλαύσω ὡς τὸν Ἰωσήφ. / ὀφθαλμοὺς δύο εἶχον τῆς Ῥαχὴλ ζεύγλην τέκνων. / κἂν αὐτὸν δώρησαί μοι, εὔσπλαγχνε. ὑπάρχεις γὰρ / μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*

1.2. Le soleil comme oeil de la Création et oeil du Dieu Créateur

Le soleil est aussi la lumière qui met tout en lumière, un peu comme l'oeil de Dieu, cet oeil que le refrain de l'hymne 6 décrit comme "l'oeil qui ne dort jamais [et] tient toutes choses sous son regard"(*ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα*), engageant l'homme à mener une vie juste en accord avec la Loi. Cet oeil est aussi comme l'oeil de la Création toute entière, dont le poète personnifie certains éléments selon un procédé poétique classique[1116], montrant comment la Création se voile de douleur et d'effroi devant le sacrilège des hommes mettant en Croix le Créateur, ainsi que le décrit le début de l'hymne 36 (H.IV, h.36, pro.1, l.1-3; str.1, l.1-3) :

> "Aujourd'hui s'ébranlaient les assises de la terre, le soleil altérait son éclat, n'osant pas regarder : c'est qu'on avait étendu sur une croix le dispensateur de toute vie."

[1116] Ce thème est en effet très ancien, et apparaît déjà dans l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes au IInd siècle (Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, Perler (O.), *Sources Chrétiennes* n°123, Paris, Cerf, 1966,_).

Σήμερον ἐταράττετο τῆς γῆς τὰ θεμέλια, / ὁ ἥλιος ἠλλοιοῦτο μὴ στέγων θεωρῆσαι. / ἐν σταυρῷ γὰρ περιέκειτο ὁ πάντων ζωοδότης.

"Sois aujourd'hui frappé de stupeur, ô ciel ! Terre, sombre dans le chaos ! Ne te hasarde pas, soleil, à regarder ton maître sur le bois auquel il pend de son plein gré."
Ἔκοτηθι σήμερον, οὐρανέ. δῦνον εἰς χάος, ὦ γῆ. / μὴ τολμήσῃς, ἥλιε, σὸν δεσπότην / κατιδεῖν ἐπὶ τοῦ ξύλου βουλῆσει κρεμάμενον.

La Passion du Christ, qui met à mort le Créateur, ébranle ainsi la Création toute entière, qui trouve en lui son soutien; faire disparaître ce soutien abolit la Création en l'amenant à retourner à son chaos primordial.

Le Christ annonce déjà ces événements à sa mère avec cette image, en lui disant que "la voûte céleste aveuglée n'ouvre plus l'oeil jusqu'à ce qu' [il] lui dise" (*Πόλος ἐκτυφλοῦται καὶ οὐκ ἀνοίγει ὀφθαλμὸν ἕως ἂν εἴπω*; H.IV, h.35, str.16, l.4), affirmant aussi par là sa toute-puissance de Créateur sur les éléments de la Création[1117], et ce que l'Enfer ne voit que comme une lampe que la Passion éteint (H.IV, h.38, str.7, l.4-5), est l'un des signes de l'émoi de la Création et de sa compassion dans la douleur avec son Créateur (H.IV, h.43, str.10, l.1-4) :

"Lorsque l'on crucifia selon la chair, en le clouant au bois, l'ouvrier du firmament et de la terre, à ce spectacle le soleil s'enténébrait, le ciel se voilait les yeux, semblable à la nuit se faisait l'aspect de l'éther"
Ὅτε δὲ κατὰ σάρκα ἐσταύρωσαν προσηλώσαντες ξύλῳ / τὸν πόλον καὶ γαῖαν πλαστουργήσαντα, / θεωρῶν ἐσκοτίζετο ἥλιος, οὐρανὸς δὲ καλύπτει τὰ ὄμματα,/ ὅμοιος νυκτὶ ὁ αἰθὴρ ἀπεδείκνυτο.

2. Le soleil comme symbole christique

Certainement dans le même mouvement que la Genèse (*Gen.*I, 14-18), qui décrit le soleil et la lune comme lampadaires créés pour contrer la tentation païenne de les révérer comme des divinités à l'exemple des Perses[1118], le poète décrit le statut de Créateur que possède le Christ à égalité avec le Père, comme la puissance de fixer le soleil au firmament (H.III, h.24, str.13, l.5-6; h.27app, str.1, l.2); très souvent cette toute puissance supérieure au soleil est mise en contraste avec la *kénose* de l'Incarnation, de manière particulièrement appuyée en H.IV, h.32, str.7, l.1-4, où Romanos reprend l'imagerie grecque du char du dieu Soleil[1119] pour souligner l'humilité extrême de la pompe du Christ lors de son entrée à Jérusalem :

[1117] Cf. aussi, H.IV, h.45, str.18, l.9
[1118] Cf. aussi, Wallraff (M.), *Christus Verus Sol : Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike,* Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 2001, p.19-22.
[1119] Cf. par ex., ; Wallraff souligne le rapport de cette imagerie avec l'idéologie impériale romaine, qui promeut le culte du *Sol Invictus*, peut-être aussi sous l'influence du développement du culte de Mithra très prisé des soldats (cf. Wallraff, *op.cit.*, p.30-35). D'après de récentes découvertes archéologiques au palais du Latran, il semble que l'imagerie du char du Soleil joue encore un grand rôle dans l'idéologie impériale chrétienne sous Constantin (cf. Wallraff, *op.cit.*, p.130), ainsi que l'indique aussi l'iconographie des statues de lui-même qu'il fait

"Le soleil, attelage de lumière, est lui-même ton esclave. Tout radieux sur son char, il est lui-même soumis à ton commandement, car c'est celui du Dieu créateur. Et d'un ânon tu fais aujourd'hui tes délices !"
Ἅρμα φωτὸς ὁ ἥλιος, καὶ οὗτός σοι δεδούλωται. / φαιδρὸς μὲν εἰς ὄχημα, καὶ οὗτος ὑπόκειται / τῇ κελεύσει σου ὡς πλάστου καὶ Θεοῦ. / καὶ πῶλός σε νῦν ἔτερψε.

Ailleurs, si le Christ considère ses apôtres sont considérés comme les "rayons éclatants du soleil"[1120], c'est parce qu'il est lui-même "soleil de justice"[1121] selon une métaphore très ancienne[1122], et qu'ils sont appelés à porter sa lumière aux hommes comme des "flambeaux" (*φωστῆρες τῆς οἰκουμένης ὅλης / καὶ ἐμοῦ τοῦ ἡλίου φαιδραὶ ἀκτῖνες*, H.V, h.47, str.22, l.4-5). La fête de l'Epiphanie, que chantent les hymnes 16 et 17, constitue un lieu privilégié du symbolisme solaire, puisqu'elle célèbre la révélation du Christ au monde comme celui qui vient lui porter la lumière nouvelle de la révélation du Salut et de l'amour du Père; c'est ainsi qu'il imprègne particulièrement les refrains de ces deux hymnes, tandis que le début de l'hymne 16 le relie avec l'étoile des Mages (H.II, h.16, str.1) :

"Dans la Galilée des nations, dans le pays de Zabulon, dans la terre de Nephtali, comme dit le prophète, une grande lumière a brillé : le Christ. Ceux qui étaient dans la nuit ont vu une radieuse clarté qui jaillissait de Bethléem; ou plutôt le Seigneur né de Marie, le soleil de justice, fait apparaître ses rayons sur le monde entier. Nous donc, les fils d'Adam, qui sommes nus, venons tous le revêtir pour nous réchauffer. Car c'est pour couvrir ceux qui sont nus, illuminer ceux qui sont dans les ténèbres que tu es venu, que tu es apparu, lumière inaccessible."
Τῇ Γαλιλαίᾳ τῶν ἐνθνῶν, τῇ τοῦ Ζαβουλὼν χώρᾳ καὶ τοῦ Νεφθαλεὶμ γαίᾳ, / ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, φῶς μέγα ἔλαμψε Χριστός. / τοῖς ἐν σκότει οὖσιν φαεινὴ ὤφθη αὐγὴ / ἐκ Βηθλεὲμ ἀστράπτουσα, / μᾶλλον δὲ ἐκ Μαρίας ὁ Κύριος πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ / ἀνατέλλει τὰς ἀκτῖνας, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης. / Διὸ οἱ ἐξ Ἀδὰμ γυμνοί, δεῦτε πάντες, / ὑποδύωμεν αὐτὸν ἵνα θαλφθῶμεν. / σκέπη γὰρ γυμνοῖς καὶ αἴγλη ἐσκοτισμένοις / ἦλθες, ἐφάνης, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

ériger au centre de Constantinople (cf. Wallraff, *op.cit.*, p.133-135). Eusèbe de Césarée ne manque pas une occasion pour comparer Constantin au Soleil (cf. Wallraff, *op.cit.*, p.138-139). Cette forte référence au Soleil se retrouve dans l'idéologie impériale de Byzance (cf. Wallraff, *op.cit.*, p.139-143).

[1120] Wallraff cite une occurrence de cette image chez Maxime de Turin.

[1121] Cette métaphore est issue de *Malachie* 3,20 (cf. aussi, Wallraff, *op.cit.*, p.48-50). Selon Wallraff, l'idée du Christ comme "Vrai Soleil" se développe de diverses manières et chez divers auteurs à partir du IIe siècle, à partir de racines essentiellement non bibliques (p.48-59); Origène en fait un usage particulièrement abondant (p.51-53).

[1122] Ephrem institue aussi un rapport symbolique entre Christ et le soleil *via* cette ancienne métaphore, la mettant en oeuvre, pour sa part, dans le contexte de la Passion : "Le soleil même s'éteint, cette lampe des hommes ! Prenant un voile de ténèbres, il le met sur son visage pour ne point voir l'opprobre du Soleil de Justice, dont la splendeur, là-haut, illustre les veilleurs; la création vacille, le ciel s'incline et le Shéol vomit, restituant les morts." (Ephrem de Nisibe, *Hymne 4 sur la Crucifixion*, str.14 ; Ephrem, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006, p.223)

A travers l'image de la nudité et du vêtement est aussi introduite la symbolique baptismale, naturelle ici puisque l'Epiphanie célèbre le baptême du Christ, dont le rite d'illumination spirituelle est directement lié au symbolisme de la lumière. Le même rapport apparaît en h.17, str.1 par le lien avec l'aveuglement d'Adam auquel la révélation du Christ vient remédier par le baptême; de même, au sein d'allusions baptismales évidentes, la pécheresse au parfum voit aussi le Christ comme le soleil qui la relève de son obscurité et l'illumine (H.III, h.21, str.6, l.1-4) :

> "J'irai donc à lui pour être illuminée, comme le dit l'Ecriture : je vais approcher du Christ et je ne serai pas confondue. Il ne me fera pas de reproches, il ne me dira pas : Jusqu'à maintenant tu étais dans les ténèbres, et tu es venue me voir, moi le soleil".
> *Προσέλθω οὖν πρὸς αὐτόν, φωτισθῶ, ὡς γέγραπται. / ἐγγίσω νῦν τῷ Χριστῷ, κὰ οὐ μὴ καταισχυνθῶ. / οὐκ ὀνειδίζε με, οὐ λέγει μοι: Ἕως ἄρτι / ἦς ἐν τῶν σκότει, καὶ ἦλθες ἰδεῖν με τὸν ἥλιον.*

C'est en revanche sans référence au baptême que Marie se décrit avec émerveillement comme la nuit qui porte le soleil, l'opposition des images servant ici à appuyer le contraste entre la nature humaine pécheresse de la Vierge rendue capable de porter la divinité du Christ impeccable (H.II, h.12, str.11, l.1) :

> "Ma nature n'est qu'une nuit lugubre; comment donc en sortira le soleil éclatant?
> *Νὺξ ἀμειδὴς ἡ φύσις ἡ ἐμή. καὶ πῶς ἐξ αὐτῆς λάμψει ὁ ἥλιος* ;

3. Le jour du Salut

3.1. La lumière contre les ténèbres

L'ensemble de l'hymne 37 présente en filigrane la bataille du Christ contre Satan et ses armées comme celle de la lumière contre les ténèbres, une tonalité que l'on retrouve particulièrement dans le récit de la Passion selon l'évangéliste Jean. Le refrain annonce déjà la victoire de "celui qui est présent partout et remplit tout", même en Enfer où il va descendre par la Croix pour vaincre les puissances de l'ombre, comme la lumière pénètre tout et fait reculer les ténèbres jusque dans les endroits les plus reculés. C'est aussi dans cette perspective d'un combat de la lumière contre les ténèbres que l'hymne 45 propose de voir dans la lampe prise par la femme pour rechercher sa drachme perdue une représentation du Christ descendant par la Croix aux Enfers pour y chercher Adam (H.IV, h.45, str.4-5):

> "Alors il monta sur la croix, comme la lampe sur un lampadaire[1123], et de là il apercevait, assis dans la nuit ténébreuse[1124], Adam le premier-créé; et bien vite il se

[1123] Pour cette image, cf. *supra*, réseau symbolique de l'huile.
[1124] Cette "nuit ténébreuse" est aussi celle de son propre aveuglement spirituel, ainsi que nous l'avons vu dans notre étude du thème médical.

mit en route pour aller à lui par la chair, l'Inséparable qui ne s'est pas séparé du sein du Père et remplit tout ce qui vient à l'existence. Il prit avec lui du fiel et du vinaigre, les clous et la lance, pour blesser la Mort avec la lance et les clous dès l'abord, pour exciter avec le fiel l'amertume de l'Enfer injuste posé sur son chemin, mais aigri par le vinaigre qu'avait bu la Vie et la Résurrection.
Quand, après la crucifixion, le Roi parvint au fond de l'Enfer, sa lumière apparut dans les ténèbres et illumina les bas-fonds. Mais les ténèbres n'eurent pas la force d'atteindre le Christ, pas même dans les ténèbres. Et, en effet, comme Jonas, il était lui aussi dans le ventre du sépulcre, car il était allé dans le tombeau, conformément à sa volonté, mais il veillait dans le cercueil : la divinité ne s'était pas séparée de son corps. Aussi, à la vue de son terrifiant miracle, l'Enfer s'écria-t-il : Ici tout de suite, la Mort ! Voyons quelle grande lumière a fait jaillir la Vie et la Résurrection".

Τότε ἀνῆλθεν ἐν σταυρῷ ὡς ἐν λυχνίᾳ ὁ λύχνος, καὶ ἐθεώρει ἐκεῖθεν / ἐν σκότει καθεζόμενον καὶ ἐν γνόφῳ τὸν Ἀδὰμ τὸν πρωτόπλαστον / καὶ σπουδάζει πρὸς αὐτὸν ἀποδημεῖν διὰ σαρκὸς ὁ ἀχώριστος / ὁ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθεὶς καὶ πληρῶν τὸν γυνόμενον. / Ἔλαβε μεθ' ἑαυτοῦ χολήν τε καὶ ὄξος, / τούς τε ἥλους καὶ τὴν λόγχην, / ἵνα τῇ λόγχῃ μὲν καὶ τοῖς ἥλοις τὸν Θάνατον / τρώσῃ εὐθὺς καὶ πικράνῃ τῇ χολῇ Ἅιδην τὸν ἄδικον / συναστήσαντα, δριμυχθέντα δὲ ὄξει ὅπερ ἔπιεν / ἡ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.
Ὅτε μετὰ τὴν σταύρωσιν ἔφθασέ τε καὶ κατῆλθεν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ ᾅδῃ / ἐφαίνετο τὸ φῶς αὐτοῦ ἐν σκοτίᾳ καὶ τὰ κάτω ἐφώτισε. / τὸ δὲ σκότος τὸν Χριστὸν καταλαβεῖν οὐδ' ἐν τῷ σκότει ἐξίσχυσε / καὶ γὰρ δὴ ὡς Ἰωνᾶς ἦν καὶ αὐτὸς ἐν κοιλίᾳ τοῦ μνήματος / ἐν τάφῳ μὲν πορευθείς, καθὼς ἠβουλήθη, / ἐν σορῷ δὲ ἀγρυπνήσας. / οὐ γὰρ κεχώριστο ἡ Θεότης τοῦ σώματος. / ὅθεν ἰδὼν τὸ φρικτὸν θαῦμα αὐτοῦ Ἅιδης ἐβόησε: / Δεῦρο, Θάνατε, νῦν κατίδωμεν ποῖον φῶς ἐξέλαμψεν / ἡ ζωὴ καὶ ἀνάστασις.

On notera ici encore l'alliance récurrente de l'image de la lumière et du soleil avec l'idée de royauté (str.50 3.1-2), alliance fréquente même dans le domaine profane.

Le narrateur développe également le retournement paradoxal des éléments de souffrances sur la Croix en autant d'armes que le Christ emploie dans son combat contre les puissances infernales (str.4, l.5-8): les clous qui lui percent les mains et les pieds, la lance qui lui ouvre le côté, sont récupérés par le Christ comme armes offensives contre la Mort, tandis qu'il rend à l'Enfer toute l'amertume du vinaigre reçu sur la Croix. Ce passage développe ainsi les plaintes de Satan en H.IV, h.43, str.17, l.3-11 :

"Nous voilà vaincus : pour un seul prisonnier que nous avons fait, nous sommes dépouillés de la foule des autres. Je me figurais qu'il n'était qu'un homme : je ne savais pas –malheur à moi!- qu'il dissimulait sa nature sans commencement, afin d'avoir comme armes de guerre contre moi les souffrances qu'il endure par moi. A quoi bon avoir préparé le vinaigre mêlé avec le fiel et poussé Pilate à faire mourir sur le bois celui qui a anéanti les armes de Bélial, la victoire de l'Enfer et l'aiguillon de la Mort?"

Νῦν ἠττήθημεν. / ἕνα γὰρ λαβόντες τῶν πολλῶν ἐστερήθημεν. / ἄνθρωπον ψιλὸν[1125] εἶναι αὐτὸν ὑπενόουν, / καὶ οὐκ ᾔδειν ὁ τάλας ἐγὼ ὅτι κρύπτει τὴν φύσιν τὴν ἄναρχον / ἵνα ἐμὲ πολεμήσῃ ἃ ἐξ ἐμοῦ ὑπομένει. / Τί μοι καὶ ὄξος σκευάσαι μετὰ χολῆς

[1125] Satan emploie ici la formule clef des Ariens, dans son ignorance de la nature divine du Christ, et l'on remarquera aussi la tendance monophysite relative à l'emploi privilégié du terme *physis* en référence à la nature divine, tendance décelée par Grosdidier de Matons (cf. notre partie sur la christologie de Romanos). Ces allusions participent de la tonalité particulièrement dogmatique de cet hymne.

μεμιγμένον / καὶ Πιλάτον *κινῆσαι ἵνα θάνῃ ἐπὶ ξύλου / ὁ λύσας τοῦ* Βελίαρ *τὰ βέλη, του* Ἅιδου *τὸ νῖκος / καὶ* Θανάτου *τὸ κέντρον*;

Ainsi, comme le pasteur-poète le fait ailleurs sur le mode médical (H.IV, h.35, str.13) ou sur le mode de l'écriture (H.IV, h.36, str.22), les éléments de mort de la Croix du Christ sont retournés en autant d'éléments par lesquels est conquis le Salut pour l'humanité.

3.2. La venue du soleil, le jour, comme symbole du Salut

La venue du Salut en Christ est ainsi souvent décrite comme la venue du jour pour l'humanité plongée dans la nuit de la mort depuis la Chute d'Adam[1126]; Jacob développe ce symbolisme pour décrire sa joie de retrouver son fils Joseph (H.I, h.5, str.36, l.7-str.37, l.10) :

"Partons. Que personne ne craigne la nuit du découragement : le Seigneur l'a chassée de mes yeux, car il est seul grand, lui le Seigneur, notre sauveur.

Enfin s'est levé sur moi le jour que mesurent douze heures, comme le veut la raison, lumière de mes enfants, pareille à eux pour le nombre et l'éclat. Je ne cesserai pas d'annoncer les oeuvres infaillibles de Dieu. Que la jalousie fuie loin des miens, car au temps choisi Dieu s'est manifesté en plein jour et m'a rendu mon enfant. Où est Rachel, qu'elle voie son fils ressuscité d'entre les morts, celui que le Seigneur a rappelé à la vie pour nous en faire don? Car il est seul grand, lui le Seigneur, notre sauveur".

ἐξέλθωμεν, φησί. ῥαθυμίας νύκτα μηδεὶς / φοβηθείτω, διότι ταύτην ἐκ τῶν ὀμμάτων / τῶν ἐμῶν Κύριος *ἐδίωξεν. ὑπάρχει γὰρ / μέγας μόνος* Κύριος *ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*

Ἀνέτειλεν ἤδη μοι ἡμέρα ἡ ἔχουσα ὡρῶν δωδεκάωρον, / λογική, τῶν ἐμῶν τέκνων τὸ ἰσάριθμον καὶ ἰσόφωτον φῶς. τὰ ἀπλανῆ / τὰ τοῦ Θεοῦ *ἔργα ἀπαγγέλλων οὐ παύσομαι. / φευγέτω ὁ φθόνος ἐκ τῶν ἐμῶν. / κατὰ γὰρ ὥραν ἔφαινε τῇ πανημέρῳ / καὶ τέκνον παρέσχεν ἐμοῖ ὁ* Θεός. / Ποῦ *πέλει ἡ* Ῥαχήλ, *ἵνα ἴδῃ τὸν ἐξ αὐτῆς / ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, ὅν ὁ πλάστης ἐγείρας / Ἰωσὴφ ζῶντα ἐχαρίσατο; Ὑπάρχει γὰρ / μέγας μόνος* Κύριος *ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*

[1126] C'est pourquoi aussi la grâce de Dieu, dont la venue du Christ est le signe par excellence, est décrite comme un soleil en H.I, h.5, str.15, l.7-10 : "C'est par sa seule patience qu'il [Joseph] pouvait supporter la prison, car la source de la pourpre [= la grâce de Dieu] lui faisait grise mine, elle qui, au temps choisi, avait brillé comme un soleil sur celui qui criait : Seul est grand le Seigneur, notre sauveur." (*Τῇ τε ὑπομονῇ τῆς φρουρᾶς ἦν ἀνεκτικός. / καὶ γὰρ τῆς πορφυρίδος σκυθρωπάζει ἡ ῥίζα, / ἣ καιρῷ ἔλαμψεν ὡς ἥλιος τῷ κράζοντι: / μέγας μόνος* Κύριος *ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*) De même, la venue de la grâce en Christ est comparée à un soleil qui vient dissiper les ombres de la nuit de la Loi et éclairer le sens des prophéties de l'Ancien Testament en H.I, h.*Ninive*, str.15.
Wallraff décrit l'interprétation solaire ancienne des fêtes du cycle de Pâques (*op.cit.*, p.110-125) comme coucher du Soleil au Vendredi Saint, descendu éclairer les régions souterraines de l'Enfer où il se révèle comme "Soleil de Résurrection", Soleil qui provoque la Résurrection, et se révèle à tous au matin de Pâques (p.112-113).

4. Le soleil au sein de la typologie avec Joseph

4.1. La course du soleil, symbole de la vie de Joseph préfigurant celle du Christ

Par le déroulement de sa vie, faite d'humiliation puis d'avènement glorieux, Joseph apparaît comme un type particulièrement privilégié du Christ. Romanos le Mélode rapproche aussi les deux figures en leur faisant partager une même identification symbolique : l'image du soleil[1127].

Joseph est souvent décrit comme un soleil, Romanos prenant parfois même la peine de préciser qu'il s'agit d'une image à prendre au sens spirituel en référence au Christ, comme en h.5, str.10, l.1-4 :

> "Le soleil spirituel, caché dans les ténèbres, atteignit l'Egypte; par une seconde vente, il se lève comme le jour sur la maison de Putiphar. La grâce, qui l'embellissait en tout, le faisait briller par ses vertus."
> *Κατέλαβεν Αἴγυπτον ὁ λογικὸς ἥλιος ἐν ζόφῳ κρυπτόμενος, / ὃς ἐν πράσει τῇ δευτέρᾳ ἀνατέλλει εἰς τὸν οἶκον ὡς φῶς τοῦ Πετεφρῆ. / Ἡ χάρις δὲ τοῦτον πανταχοῦ ὡραίζουσα / ἀστράπτειν ἐποίει ταῖς ἀρεταῖς.*

La chute de Joseph dans la citerne aux mains de ses frères n'est qu'un moment d'abaissement extrême qui prélude à son relèvement en gloire, dont la place d'honneur que lui donne Putiphar dans sa maison est une première annonce; de même le soleil ne se couche que pour se lever à nouveau. Le même symbolisme solaire est associé à la mort du Christ, "couché dans la tombe" avant sa résurrection, en H.IV, h.40, str.1, l.1-2 :

> "Vers le soleil antérieur au soleil, qui s'était couché dans la tombe, les jeunes porteuses de parfums se hâtèrent dès l'aurore, vers celui qu'elles cherchaient comme la lumière du jour..."
> *Τὸν πρὸ ἡλίου ἥλιον δύναντά ποτε ἐν τάφῳ / προέφθασαν πρὸς ὄρθρον ἐκζητοῦσαι ὡς ἡμέραν, / μυροφόροι κόραι…*

Et lorsqu'il retrouve son père, Joseph est décrit "rayonnant comme le soleil" (*ἔλαμψεν ὁ ἄναξ ὡς ἥλιος*, h.5, str.39, l.1), de même que le Christ reviendra "flamboyant comme le soleil" lors de sa parousie (H.V, h.50, str.15, l.6-10) :

> "Et ensuite il [le Maître, l.3 = le Christ] arrivera du haut des cieux, flamboyant comme le soleil, dans les nuées, avec gloire, car il est Dieu incarné, de la même façon qu'il est monté pour régner sur l'univers, lui, le saint, l'immaculé, devant qui les anges tremblent en clamant : Gloire à toi, juge très équitable! "

[1127] Remarquons par ailleurs une certaine intention polémique pouvant être chez Romanos à l'instigation de ce rapprochement symbolique avec le Soleil dans le cas précis de Joseph, dont l'histoire connaît des démêlés avec l'Egypte, adoratrice du Soleil sous la forme d'Osiris-Ré; contre la endance païenne à diviniser et adorer le Soleil, Romanos présente son héros, figure type du Christ, comme le véritable soleil spirituel.

Καὶ λοιπὸν ἥξει ἐκ τῶν ὑψίστων ὡς ἥλιος ἀστράπτων / ἐν νεφέλαις μετὰ δόξης ὡς Θεὸς σεσαρκωμένος, / ὥσπερ καὶ ἀνῆλθε πάντων βασιλεύων ὁ ἅγιος καὶ ἄχραντος, / ὃν τρέμουσιν ἄγγελοι κραυγάζοντες : Δόξα σοι, / κριτὰ δικαιότατε.

Lors de sa parousie, Christ sera comme un soleil inspirant la joie à ses élus et la crainte aux coupables, comme Joseph apparaît terrible à ses frères pleins de crainte, et "brill[ant] comme l'éclair" (*εἶδον αὐτὸν ὡς ἀστραπὴν*, H.I, h.5, str.32, l.5) prêt à fondre sur eux de sa colère. On retrouve dans cette description de la parousie, en effet, la même idée de l'éclair (*ἀστραπὴν*) dans le verbe *ἀστράπτων* (l.6) , image associée à la puissance royale qui inspire crainte et révérence[1128].

4.2. Joseph et le Christ : une typologie plus large

Ce partage d'identification symbolique entre Joseph et le Christ s'inscrit au sein d'une typologie plus large, qui exploite les événements de la vie de Joseph comme autant d'annonces des étapes du ministère christique.

En effet, dans la littérature patristique, et de manière encore plus appuyée dans l'ancienne littérature chrétienne syriaque, le patriarche Joseph est considéré tout particulièrement et avant tout comme une figure typologique du Christ[1129]. Plusieurs auteurs s'essaient ainsi à dresser des listes de points communs entre la vie de l'un et le ministère de l'autre, notamment Aphraate, qui relève dix-huit similitudes entre ces deux personnages dans sa 21^{e} démonstration[1130]. On peut retrouver dans sa liste les différents lieux typologiques évoqués dans la poésie de Romanos le Mélode, avec une nette préférence pour le rapport entre la citerne, dans laquelle Joseph est jeté par ses frères avant d'être vendu en Egypte et d'y connaître son élévation en gloire, et le tombeau du Christ, d'où il descend aux Enfers avant de remonter glorifié par la résurrection.

Ainsi, cette typologie encadre discrètement le second hymne sur la résurrection, que le poète renforce par un jeu sur la similitude onomastique entre le patriarche Joseph et Joseph d'Arimathie (H.IV, h.41, str.2, l.1-5; h.41, str.20) :

[1128] Heal ("Joseph as a type of Christ in Syriac Literature", *Brigham Young University Studies*, 42/1, 2002, p.38) observe le même rapport entre l'élévation de Joseph en Egypte et la parousie du Christ chez Narsaï.

[1129] Cf. Argyle (A.W.), "Joseph the Patriarch in Patristic Teaching", *Expository Times*, 67, 1955-56, p.199-201; Dulaey (M.), "Joseph le patriarche, figure du Christ", dans *Figures de l'Ancien testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Pierre Maraval (éd.), Strasbourg (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques), 1989, p.83-105; Heal (K.S.), "Joseph as a type of Christ in Syriac Literature", *Brigham Young University Studies*, 42/1, 2002, p.29-49; les Pères de l'Eglise font aussi de Joseph un exemple moral pour les Chrétiens, suivant en cela la tradition inaugurée par le *Testament des Douze Patriarches*.

[1130] Cf. Heal (K.S.), "Joseph as a type of Christ in Syriac Literature", *Brigham Young University Studies*, 42/1, 2002, p.31-32, et tableaux p.39-45

"Lorsque, après la croix, fut par Joseph déposé dans la tombe le Dieu de Joseph, qui jadis avait sauvé Joseph de la citerne, il fut gardé visiblement comme un mortel, mais invisiblement il remplit les gardes d'une terreur mortelle."
Ὅτε μετὰ σταυρὸν κατετέθη ταφῇ / ὑπὸ τοῦ Ἰωσὴφ ὁ Θεὸς Ἰωσήφ, / ὁ ἐκ λάκκου ποτὲ σώσας τὸν Ἰωσήφ / ὁρατῶς ὡς θνητὸς ἐφυλάττετο, / ἀλλ' ἀοράτως τοὺς φύλακας φόβῳ ἐνέκρωσε.

"Toi, Seigneur, du sein tu es venu sans semence, laissant à la Vierge les signes de la virginité, comme aujourd'hui tu as détruit par la tombe l'empire de la tombe. Ayant abandonné dans la tombe le linceul de Joseph, tu as repris à la tombe celui qui avait engendré Joseph. Adam est venu à ta suite, Eve a marché dans tes pas. De Marie, Eve est la servante; toi, c'est toute la terre qui t'adore en chantant l'hymne de victoire : Le Seigneur est ressuscité !
Σύ, σωτήρ, ἐκ γαστρὸς ἦλθες ἄνευ σπορᾶς / τῇ παρθένῳ τὰ τῆς παρθενίας λιπών, / ὡς νῦν τὰ τῆς ταφῆς ἀνεῖλες τῇ ταφῇ. / ὡς σινδόνα Ἰωσὴφ καταλείψας ταφῇ, / ἔλαβες δὲ τῆς ταφῆς τὸν γεννήσαντα τὸν Ἰωσήφ. / Ἦλθεν Ἀδάμ σοι ἐπόμενος, Εὔα δέ σοι ἠκολούθησε. / Τῇ Μαριὰμ Εὔα δουλεύει, / σὲ δὲ πᾶσα ἡ γῆ προσκυνεῖ ἐπινίκιον ᾄδουσα: / Ἀνέστη ὁ Κύριος.

En faisant d'emblée référence à la citerne de Joseph par rapport à la tombe du Christ, l'hymne suggère aussitôt la résurrection, tandis que la prière finale place dans une même perspective cette tombe d'où le Christ est sorti sans l'ouvrir par sa résurrection[1131], et le sein de Marie, d'où il est sorti sans en violer la fermeture virginale par sa naissance. Le symbole de la citerne de Joseph apparaît si central à Romanos, qu'il le place au tout début de l'hymne racontant la destinée du patriarche (H.I, h.5, str.1) :

"Hommes, puisons aux flots de salut qui donnent la joie au coeur; nous, les assoiffés de tempérance, hâtons-nous d'aller à la citerne de Joseph : quiconque y boira n'aura plus jamais soif, il en coule une eau immortelle. Mais, dites-moi, comment une eau immortelle peut-elle jaillir d'un lieu tout sec? Celui que figura Joseph, le Christ, la fait couler en personne, et nous abreuve comme la Samaritaine. Puisons donc avec foi, car seul est grand le Seigneur, notre sauveur".
Ἀντλήσωμεν, ἄνθρωποι νάματα καρδίας εὐφραίνοντα. / οἱ διψῶντες σωφροσύνην, πορευθῶμεν ἐν τῷ λάκκῳ σπουδῇ τοῦ Ἰωσήφ. / τούτου γὰρ ὁ πίνων οὐ διψήσει οὐδέποτε. / ἀθάνατον ὕδωρ βρύει ἐκεῖ. / πῶς δὲ ἀθάνατον ἐκεῖ ὕδωρ πηγάζει / ἐρετέ μοι, πάντως ὁ ἄνυδρος ὤν. / Ὁ ἐν τῷ Ἰωσῆφ τύπος γενόμενος Χριστὸς / αὐτὸς βρύων ποτίζει, ὡς καὶ τὴν Σαμαρῖτιν. / δι' αὐτὸ πίστει ἀρυσώμεθα. ὑπάρχει γὰρ / μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

Comme habituellement à l'initiale de ses homélies en vers, et pour suivre la règle rhétorique de la *captatio benevolentiae,* Romanos invite ses auditeurs à prêter la plus grande attention à la lecture de l'Ecriture qu'il propose et à réfléchir avec lui au sens de ce récit pour la foi. La citerne de Joseph, qui est pour lui un véritable symbole de la résurrection du Christ au centre du récit, devient ici symbole du récit scripturaire lui-même, que sa difficulté peut assimiler à

[1131] Cf.*infra,* notre étude sur le réseau symbolique de la pierre, et le paragraphe sur le symbolisme de la porte dans la partie sur le réseau symbolique de l'Imperium.

une citerne aride; par les interprétations typologiques le rapportant à la vie du Christ, le récit de Joseph prend tout son sens pour les chrétiens, qui peuvent dès lors y lire une annonce de leur salut à la suite du Christ : dans la citerne jadis sèche et inutile de Joseph, les auditeurs de Romanos peuvent dès lors puiser avec lui "les flots du salut" par le Christ, véritable clef de lecture qui donne sens à l'Ecriture par la foi. La figure de la Samaritaine est convoquée par une association d'idées toute naturelle, puisqu'il est ainsi question du Christ qui abreuve les hommes d'une eau de Salut.

On trouve également une allusion à la typologie de Joseph au début de l'hymne sur le massacre des innocents (H.II, h.15, str.1) :

> "Quand là-haut comme ici-bas règne la joie, qu'y a-t-il à Rama, pour qu'on y entende une immense lamentation? Jacob exulte, qu'a donc Rachel à se plaindre? Joseph s'est fait reconnaître, qu'a donc Rachel à gémir? Benjamin est exalté, qu'a donc Rachel à pleurer? Allons voir le deuil et la douleur, car ce ne sont pas ses premiers enfants qu'elle pleure, ceux qui furent perdus et retrouvés, mais ceux que vient d'égorger Hérode le sanguinaire : il s'est fait préciser le temps où l'étoile a brillé, et il a envoyé ses gens à Bethléem, pour priver Rachel de ses enfants, à cause du nourrisson de Marie. Mais Rachel les a retrouvés dans la joie, tandis qu'Hérode pleure son pouvoir qui s'anéantira bientôt".
> *Τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω εὐφραινομένων, / τί ἐστιν ἐν Ῥαμᾷ, ὅτι ἠκούσθη / θρῆνος ἐκεῖ ἄμετρος; Ἰακὼβ ἐπαγάλλεται καὶ Ῥαχὴλ τί ὀδύρεται; / Ἰωσὴφ ἀνεγνωρίσθη, καὶ Ῥαχὴλ τί στενάζει; / Βενιαμὶν ὑψώθη, τί κλαίει Ῥαχήλ; / Δεῦτε οὖν ἴδωμεν τὸν ὀδυρμὸν καὶ τὸ πένθος. / οὐ γὰρ τὰ πρῶτα θρηνεῖ παιδία, οὐ τὰ πραθέντα καὶ εὑρεθέντα / ἀλλ' ἅπερ νῦν κατέσφαξεν Ἡρώδης ὁ ὠμότατος. / τὸν χρόνον γὰρ ἠκρίβωσεν ἀστέρος τοῦ ἐκλάμψαντος, / καὶ πέμψας εἰς Βηθλεὲμ ἀτεκνοῖ τὴν Ῥαχὴλ διὰ τὸ βρέφος Μαριάμ. / ἀλλ' ἐκείνη ἐν χαρᾷ εὗρε πάλιν αὐτά, ὁ Ἡρώδης δὲ θρηνεῖ / ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.*

De façon particulièrement vivante et stimulante, le poète fait d'emblée de son auditeur un acteur du récit, en lui faisant entendre les pleurs de Rachel évoqués dans l'évangile; ces lamentations, qui contrastent avec les chants d'allégresse des témoins humains et angéliques de la Nativité, soulèvent un questionnement quant à leur origine, ce qui introduit la narration des événements sujets de l'hymne. Romanos se laisse ici aller à une méditation typologique autour des versets où Matthieu voit dans cet événement l'accomplissement d'une prophétie de Jérémie (Mt.2,18 < Jer.31,15) :

> "Une voix s'est faite entendre à Rama, des pleurs et beaucoup de lamentations : c'est Rachel qui pleure ses enfants, et n'a pas voulu être consolée, parce qu'ils ne sont plus".

Selon Grosdidier de Matons, la tradition selon laquelle Rachel est enterrée à Bethléem[1132] provient d'une glose erronée sur Gen.35,19[1133]; l'allusion par Matthieu à Rachel, mère de Joseph et Benjamin, n'est pour l'homéliste qu'une trop belle invitation à évoquer le rapport typologique entre le Christ et le patriarche Joseph : en la venue du Christ, c'est la figure de Joseph qui trouve son accomplissement, tandis que le second fils de Rachel, Benjamin, compris comme origine de la royauté d'Israël[1134], est exalté dans l'avènement du véritable roi fidèle à Dieu. Romanos progresse dans cette strophe de contraste en contraste, avec tout d'abord l'opposition entre les lamentations de Rachel et la joie des hommes et des anges, puis l'opposition entre la joie de Rachel et les lamentations d'Hérode sur l'anéantissement de son pouvoir, par la venue du vrai roi Christ[1135].

Un autre lien typologique avec Joseph apparaît encore au moment de la Passion, lorsque le poète invective ainsi Judas (H.IV, h.33, str.19) :

> "Ainsi, pauvre fou, tu t'enivrais de ta présomption et tu n'as pas réfléchi sur celui qui s'est laissé volontairement vendre par toi, bien que l'issue du marchandage t'ait fait connaître qui était celui qu'on marchandait. Tu as reçu trente pièces d'or. Compte, Judas, et réfléchis : quel prophète a déjà été l'objet d'un tel trafic? Le fameux Joseph : c'était la figure de ce Jésus dont tu reçois le prix, et c'est à ce prix que tu gagnes l'Enfer, avec le lacet qui t'étrangle. Grâce, grâce, grâce pour nous, toi qui supportes toutes les fautes, qui attends tous les repentirs !"
> *Οὕτως δέ, ἄφρον, ἐμέθυες αὐθαδείᾳ σου καὶ οὐκ ἐνόησας / τὸν ὑπὸ σοῦ γνώμῃ πωλούμενον, / κἂν τὰ σύμφωνα γνωρίσῃ σοι τίς ἐστιν ὁ συμφωνούμενος. / Ἔλαβες χρύσινα τριάκοντα. / ψήφισον, Ἰούδᾳ καὶ νόησον τίς προφητῶν οὕτω πεπώληται. / ὁ Ἰωσὴφ ἐκεῖνος τοῦ Ἰησοῦ ἦν τύπος οὗ τὴν τιμὴν λαμβάνεις, / καὶ δι' αὐτῆς καταλαμβάνεις Ἅιδην τὸν βρόχον ἔχων ἀγχόνην. / Ἴλεως, ἵλεως, ἵλεως γενοῦ ἡμῖν, / ὁ πάντων ἀνεχόμενος καὶ πάντας ἐκδεχόμενος.*

C'est certainement parce que sa vie est une annonce de la destinée du Christ que le patriarche Joseph est qualifié ici de "prophète", et Grosdidier de Matons a vraisemblablement raison d'attribuer à l'influence de Sévérien de Gabala le rapprochement du prix reçu par Judas pour livrer le Christ au prix de vente de Joseph, alors même que la Bible parle de vingt pièces d'argent pour Joseph et de trente pièces d'argent pour le Christ[1136]. Ce rapport typologique si

---

[1132] Ou, plus précisément, à mi-chemin entre Jérusalem et Bethléem. Cf. Maraval (P.), *Lieux saints et pélerinages d'Orient*, Paris, 1985, p.272.
[1133] Cf. *Hymnes* II, note 1, p.207
[1134] Nous supporterions ici l'interprétation de Grosdidier de Matons (Cf. p.207, n.1), qui y lit une allusion à la royauté d'Israël, par le fait que le premier roi Saül était benjamite, d'autant plus que le verbe ὑψώθη accompagne très souvent chez Romanos l'image de la corne, dans laquelle nous avons pu voir un symbole de l'élection divine.
[1135] De manière significative, le nom θρῆνος à l'initiale de la l.3, fait écho au verbe θρηνεῖ en finale de la l.11.
[1136] Cf. *Hymnes* IV, note 1, p.92-93; remarquons d'ailleurs que Romanos le Mélode parle bien de ving pièces d'or comme prix de Joseph dans l'hymne qui lui est spécialement consacré (εἴκοσι χρυσῶν, H.I, h.5, str.7, l.7), suivant en cela la version de la Septante (εἴκοσι χρυσῶν, *Gen*.37,28), et non le texte hébreu qui parle de vingt pièces

précis ne figure pas tel quel ni dans la liste dressée par Aphraate, ni dans celle de Narsaï[1137]. Aphraate, par contre, rapproche déjà Judas, frère de Joseph, de Judas Iscariote, non seulement par leur parenté onomastique, mais surtout parce qu'il sont tous deux à l'origine de l'idée de vendre Joseph ou le Christ[1138]; Romanos suit le même chemin en H.I, h.5, str.7 :

> "On immola en intention l'humaine brebis[1139], et on servit le repas; après avoir mangé les membres, les frères cherchèrent encore l'aliment du profit. Il est écrit en effet : 'Judas donna ce conseil aux siens : Qu'on vende le parfum des frères.' O reflet de Judas, à travers tant de générations ! O antique image de la trahison ! Et pour vingt pièces d'or on vendit ce frère, qu'on donna sans sa robe aux Ismaélites. Si tu le vends, rends au moins sa robe à celui qui crie: Seul est grand le Seigneur, notre sauveur."
> *Ἡ πρόθεσις ἔσφαξε τὸ λογικὸν πρόβατον, καὶ δεῖπνον παρέθηκαν. / μασησάμενοι τὰ μέλη, ἐπεζήτησαν καὶ κέρδους τροφὴν οἱ ἀδελφοί. / Φησι γάρ: Ἰούδας τοῖς συγγόνοις βουλεύεται: / Πραθείτω τὸ μῦρον τῶν ἀδελφῶν. / Ὢ ἀπὸ πόσων γενεῶν λάμπει Ἰούδας. / Ὢ τῆς προδοσίας ἀρχαία εἰκών. / Καὶ εἴκοσι χρυσῶν διεπράθη ὁ συγγενής, / ἄνευ τοῦ ἱματίου δοθεὶς Ἰσμαηλίταις. / εἰ πωλεῖς, δὸς καὶ τὸ ἱμάτιον τῷ κράζοντι. / Μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.*

Romanos semble suivre tout d'abord une idée d'Ephrem, selon laquelle de même que les frères de Joseph l'ont tué en intention en le vendant tandis qu'ils mangeaient, de même les Juifs ont tué le Christ alors qu'ils mangeaient la Pâque[1140]; l'image de l'agneau pascal associée au Christ est ainsi appliquée à Joseph, qui devient lui-même "l'humaine brebis" partagée lors de l'Eucharistie, à laquelle il est fait clairement allusion par l'emploi de termes liturgiques, comme *πρόθεσις* , "moment où le prêtre détache du pain le fragment appelé 'agneau' qu'il consacrera, procédant ainsi à une immolation symbolique du Christ", ainsi que le définit Grosdidier de Matons[1141]. Le poète superpose ensuite directement au texte de la Genèse une allusion à l'épisode de la pécheresse au parfum des évangiles, lorsque Judas Iscariote s'insurge du gaspillage de l'argent payé pour le parfum en *Jn* 12, 4-5 : Joseph devient alors lui-même ce parfum que son frère Judas suggère de vendre. Le lien entre les deux épisodes ne se fait

---

d'argent. Cette incohérence d'un hymne à l'autre plaide pour l'utilisation d'une source dans l'hymne 33, source que Romanos aurait suivie sans vérifier ses données bibliques.

[1137] Cf. Heal, op.cit., p.39-45

[1138] Cf. Heal, op.cit., p.41

[1139] La traduction de *τὸ λογικὸν πρόβατον* (l.1) par "l'humaine brebis"est discutable, dans la mesure où l'expression *τὸ λογικὸν πρόβατον* (l.1) est ici à double sens : d'une part, elle souligne qu'il s'agit d'une image à sens spirituel et non d'une brebis réelle (cf.l'expression *ὁ λογικὸς ἥλιος*, h.5, str.10, l.1, traduite par " le soleil spirituel"), et d'autre part, elle indique qu'il s'agit d'une brebis possédant le *logos*, c'est-à-dire le caractère même qui distingue l'humanité pour la pensée grecque. Cette expression superpose ainsi directement sur la figure de Joseph l'image de l'agneau pascal, déjà suggérée dans les paroles de Jacob à son fils à la str.6 (où l'on voit le poète encore faire usage d'ironie tragique, dans la mesure où Jacob ne croit pas si bien dire en envoyant son fils comme un agneau parmi les loups que sont ses frères). Cette image permet aussi de rapprocher déjà Joseph de son ancêtre Isaac (str.9, l.7-9), dont le sacrifice-ligature en Gen.22 est également compris comme une annonce typologique de la Croix salvatrice du Christ. Grosdidier de Matons propose aussi de lire dans cette strophe une allusion à l'élément liturgique de la prothèse qui prépare le rite de l'eucharistie (cf. *Hymnes* I, p.210-211, note 1).

[1140] Cf. Heal, *op.cit.*, p.41

[1141] Cf. *Hymnes* I, p.210-211, note 1

apparemment que par la parenté onomastique et le comportement semblable des deux Judas, tous deux orientés vers l'argent et la trahison, selon Romanos[1142]. Le rapprochement devient cependant source d'un nouveau lien symbolique entre Joseph et le Christ; comme le Christ est considéré comme le "parfum des parfums"[1143] de par sa justice exceptionnelle et son oeuvre de justification des hommes, Joseph lui aussi est ici assimilé au parfum : Joseph est le "parfum des frères" (l.4) parce qu'il est celui dont le parfum de justice intercède auprès de Dieu pour eux tous, et c'est par lui que les frères seront tous sauvés de la famine.

L'hymne 5 est par ailleurs saturé de discours à double sens qui confinent souvent à l'ironie tragique, et d'autres allusions à la typologie christique. Dès le prooïmion, l'histoire de Joseph est résumée comme un mouvement de kénose dans l'esclavage et de justification en Dieu, à l'image de l'Incarnation et Résurrection du Christ, dont la référence semble soulignée par l'évocation de la tunique (l.1), métaphore fréquente pour l'Incarnation chez Romanos et les auteurs syriaques; à la str.4, les douze frères sont comparés aux douze apôtres du Christ, que Satan aussi réussit à diviser (str.4, l.7-9); et lorsque Joseph se fait reconnaître de ses frères, il leur apparaît comme véritablement ressuscité (h.5, str.33, l.5-str.34, l.10) :

> "Il ne cache plus sa joie, il la découvre et paraît comme une perle en s'écriant : 'Je suis Joseph, mes frères ! Dépouillez votre honte et revêtez la force; rendons gloire à Dieu en criant : Seul est grand le Seigneur, notre sauveur.
> J'enracinerai en vous mon amour, je baiserai vos bouches et vos yeux[1144], j'exulterai, je danserai, car vous êtes ma royauté, frères, à partir d'aujourd'hui. N'ayez plus honte, n'ayez plus peur devant moi : je suis le deuxième Abel, Joseph toujours vivant. Rejetez loin de vous la crainte, qui vient de Caïn; allez et ramenez-moi notre père, pour qu'il s'incline, non devant moi, mais devant la pourpre et celui qui la donne; et, en me voyant de ses propres yeux, il s'écriera : Seul est grand le Seigneur, notre sauveur."
> Μήπω δὲ στέξας τὴν χαράν, ἄφνω ἀνοίγει / καὶ ὥσπερ μαργαρίτης ὀφθεὶς ἐκβοᾷ: / Ἐγώ εἰμι αὐτός, ἀδελφοί μου, ὁ Ἰωσήφ. / ἀποδύσασθε αἰδῶ καὶ ἐνδύσασθε σθένος. / τῷ Θεῷ δόξαν ἀναπέμψωμεν κραυγάζοντες: / Μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.
> Ῥιζώσω τὸν πόθον μου, φιλήσω τὰ ὄμματα ὑμῶν καὶ τὰ στόματα. / εὐφρανθῶ, χορεύσω, ὅτι βασιλεῖα μού ἐστε, ἀδελφοί, ἀπὸ τοῦ νῦν. / ἐμὲ μὴ αἰδεῖσθε, μὴ φοβεῖσθε. ἐγώ εἰμι / ὁ δεύτερος Ἄβελ, ζῶν Ἰωσήφ. / ῥίψαντες τρόμον ἀφ' ὑμῶν τὸν ἐκ τοῦ Κάιν, / πορεύθητε καὶ τὸν πατέρα ἡμῶν / ἀγάγετε πρός με, ἵν' ἐγκύψῃ οὐχὶ ἐμοί, / ἀλλὰ τῇ πορφυρίδι καὶ τῷ ταύτης δοτῆρι. / καὶ ἐμὲ ὄψεσι θεώμενος κεκράξεται: / Μέγας μόνος Κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

[1142] Selon le récit de Gen. 37, 26-27, on peut comprendre que Juda cherche en quelque sorte comme Ruben à sauver Joseph, que les autres frères sont résolus de tuer, mais il argumente par rapport à leur propre intérêt personnel : Ruben suggère de le jeter dans la citerne, ayant l'intention de le ramener ensuite à Jacob selon Gen.37, 22, tandis que Juda propose de le vendre plutôt que de se rendre coupable du crime de fratricide.

[1143] Cf. H.II, h.10, str.21, l.3, et notre étude sur ce symbole

[1144] Faut-il voir ici une allusion à la régénération baptismale ? On sait que le rituel baptismal comporte la signature avec le sceau de la Croix sur la bouche et les yeux, organes des sens, comme signe que le baptême les purifie et les rend désormais capables de saisir les réalités spirituelles et de recevoir le monde entier comme un sacrement en quelque sorte. Les allusions à l'imagerie toute baptismale du nouveau vêtement à la strophe précédente (str.33, l.8) encouragent à interpréter ce passage dans cette direction.

Surgit ici la figure d'Abel, particulièrement rare chez Romanos : elle est appelée par l'idée du meurtre entre frères, dont l'exemple de Caïn et Abel est emblématique dans la Bible. Joseph se dit ici le nouvel Abel, symboliquement tué par ses frères, mais sauvé et comme ressuscité par Dieu. Or, Abel est aussi souvent compris comme une figure typologique du Christ, également mis à mort par ses frères en religion[1145].

Cette relation typologique avec la figure du Christ[1146] explique aussi pourquoi Joseph est le seul que Romanos associe personnellement au symbole de la perle, qui semble ici le représenter lui-même bien davantage que seulement sa foi indéfectible dans les promesses de Dieu: le glissement métonymique de la foi au Salut à la personne du Christ qui engendre cette foi joue ici aussi dans le cas de Joseph, qui en est une figure typologique privilégiée; en effet, lorsqu'il se révèle enfin à ses frères à la str.33, Joseph leur apparaît comme une perle (l.5-6): comme le Christ, Joseph est pour eux un ressuscité des morts, qui est aussi promesse de leur propre salut, puisqu'il leur annonce aussitôt son pardon.

Notons encore que la typologie de Joseph nous fournit un argument supplémentaire en faveur de notre interprétation de "la corne pure qui pousse sur les brebis du Christ" (*σὺ κέρας ἁγνὸν φύον ἐν προβάτοις Χριστοῦ* H.IV, h.39, str.8, l.8) comme un symbole de la Croix, dans la mesure où Argyle[1147] rapporte que Justin[1148] et Tertullien[1149] voient une image de la Croix du Christ dans la corne de la licorne évoquée dans la bénédiction de Moïse sur la tribu de Joseph en Dt.33, 17.

5. Conclusion

Ainsi donc, le soleil apparaît tout d'abord chez Romanos le Mélode comme un symbole du Salut, de la grâce révélée en la venue, la vie et la mort du Christ, qui donne aussi sens aux Ecritures du passé. Contrairement à Ephrem, qui développe autour de cette image une

[1145] Chez Romanos, la figure d'Abel est évoquée lors du massacre des Innocents, tués comme Abel par ceux qui sont du même sang, du même peuple (H.II, h.15, str.11, l.11 et str.12, l.3); le Christ lui-même est aussi par deux fois explicitement comparé à Abel victime de la jalousie de Caïn, successivement assimilé alors au grand prêtre Caïphe (H.IV, h.36, str.5) et à Satan (H.IV, h.37, str.4), qui est véritablement l'artisan du meurtre. Romanos fait également référence au sacrifice d'Abel comme modèle de l'offrande acceptée par Dieu (H.II, h.10, str.21, l.8: h.14, str.7, l.1), allusion que Grosdidier de Matons attribue à l'empreinte d'une formule liturgique très ancienne que l'on trouve dès les *Constitutions Apostoliques* (*Hymnes* II, note 1, p.183).

[1146] Le motif des portes fermées, que Romanos souligne par un jeu de mots à la str.32, l.8, a peut-être également pour visée de rapprocher la scène de reconnaissance de Joseph à ses frères avec celle de l'apparition du Ressuscité à ses disciples dans le cénacle (Luc 24, 36; et surtout, Jn 20,19), où le détail des portes fermées porte une grande signification théologique; par ailleurs, les auteurs syriaques rapprochent souvent ce motif de la conception virginale ou du tombeau, deux 'lieux' que le Christ pénètre et quitte sans en fracturer les ouvertures. Cf.*infra*, paragraphe sur le symbole de la porte, dans la partie sur le réseau symbolique de l'Imperium.

[1147] Cf. Argyle, *op.cit*., p.200

[1148] Justin, *Dialogue contre Tryphon*, §36

[1149] Tertullien, *Adv. Marcionem* III,18; *Adv Judaeos* 10

réflexion théologique sur la Trinité[1150], Romanos se montre ici encore profondément et premièrement pasteur, faisant du soleil non point l'image d'un dogme intellectuel sans influence directe sur la vie de ses paroissiens, mais un *memento* de l'action du Christ, du Christ lui-même.

Enfin, étant donné l'importance de la conception solaire de la Souveraineté à Byzance, et la récurrence des éléments appartenant à l'imagerie d'Hélios au sein de l'idéologie impériale, la symbolique solaire appliquée au Christ prend tout naturellement chez Romanos le Mélode le caractère d'exaltation appuyée de sa souveraineté divine sur l'ensemble des Créatures.

[1150] Cf. Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988, p.201-217

9. Conclusion Générale

Célébré très tôt comme un saint[1151], Romanos le Mélode voit à son tour des *kontakia* être composés en son honneur. De ceux-ci nous est parvenu un unique fragment de deux *prooïmia* et trois strophes, que nous reproduisons d'après l'édition qu'en fait Grosdidier de Matons[1152] :

> De la mer des dogmes tu as rempli l'univers, et tu t'es manifesté comme la trompette des Eglises de Dieu, ô Saint ! Par tes prières, efface notre iniquité, afin que nous disions :
> Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?
>
> De la mer des enseignements tu as rempli l'univers, car tu es la trompette des Eglises de notre Dieu; tu t'es manifesté comme un astre éclatant. Employer ta science à expliquer clairement les hauts faits du Christ, ce fut là ta vie.
> Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?
>
> Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu? Car le juste, comme un palmier, a fait fleurir dans le monde les douceurs de la mélodie, dont on mange sans se rassasier. Sous sa langue, comme dit le saint écrit, ont jailli les aliments des Ecritures, lait et miel, et à tous les affamés il a donné à profusion ses enseignements comme une bonne nourriture, ayant la table de la grâce qui ne peut pas faire défaut : car ce n'est pas le corps, mais l'âme, que ses préceptes nourrissaient.
> Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?
>
> Sa vie tout entière fut un livre vivant, et avant d'être connue de tous elle était à découvert devant le Seigneur. Il était hébreu de race, mais ferme d'esprit. Ce ne fut pas un Pharisien, mais un objet très précieux dans un trésor secret, que les coeurs des fidèles lisent et reconnaissent tous ensemble. Il ne fut pas Saül qui apporte la tempête, mais Paul, maître de sérénité, qui l'apaise par tous ses enseignements; ses préceptes se sont révélés un appui et une fondation solides.
> Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?
>
> Le rang qu'il avait dans l'armée terrestre éleva l'homme au coeur élevé... Il eut des ailes pour l'élever à la hauteur des anges incorporels qui chantent celui dont le trône est là-haut; car il fit connaître aux rois l'aspect flamboyant de la tunique rouge et l'utilité du bâton. Ici-bas, il était soumis à la crainte et au tremblement, exhortant son âme : "mon âme, rends à César ce qui est à César". Mais ses préceptes gardaient avec exactitude ce qui est à Dieu.

[1151] Le culte de Romanos est attesté très tôt, dès le règne d'Héraclius (610-641); Cf. Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, 2 tomes, Bd. 62, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005, p.31; cf. aussi, Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 134/1, 1997-1999, p.63-94

[1152] Cf. Grosdidier de Matons (J.), *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974, p.369-374.

Qui célèbrera d'une bouche infatigable l'enseignement divin de Romanos, l'orateur de Dieu?

Θάλασσαν δογμάτων τὴν οἰκουμένην / ἐπλήρωσας, καὶ σάλπιγξ ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ */ ἀνεδείχθης, ἅγιε. / ταῖς σαῖς εὐχαῖς ἐξάλειψον τὸ ἀνόμημα ἡμῶν, ἵνα λέγωμεν : /*
Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;

Θαλάσσας διδαγμάτων τὴν οἰκουμένην / ἐπλήρωσας, ὡς σάλπιγξ τῆς ἐκκλησίας / τοῦ Θεοῦ *ἡμῶν. ἀναδέδειξαι ὡς ἀστὴρ φαεινότατος. / τῇ γνώσει δὲ* Χριστοῦ *τὰ μεγαλεῖα / τρανῶς διαγορεύων ἐπολιτεύσω./*
Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;

Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος; / Ἠνθησε γάρ ὡς φοῖνιξ ὁ δίκαιος ἐν τῷ κόσμῳ / γλυκάσματα μελῳδίας ἀκορέστως ἐσθιόμενα. / ὑπὸ τὴν γλῶσσαν τούτου, καθώς φησι τὸ γράμμα, / μέλι καὶ γάλα ἔβλυσεν τῶν γραφῶν τὰ ἐδέσματα, / καὶ πᾶσι παρέσχε πλουσίως τὰ διδάγματα / τοῖς πεινῶσιν ὡς βρώματα καλά, / ἀνέκλειπτον ἔχων τῆς χάριτος τὴν τράπεζαν. / οὐ γὰρ σῶμα, ἀλλὰ πνεῦμα διέθρεψεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα.
Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;

Ὅλος τούτου ὑπῆρχεν ἔμψυχος βίβλος ὁ βίος / καὶ πᾶσιν πρὸ τοῦ γνωσθῆναι τῷ Κυρίῳ *πεφανέρωτο. / Γένος μὲν ἐξ Ἑβραίων, τὸν νοῦν δὲ εἶχεν ἑδραῖον. /οὐ γέγονεν Φαρισαῖος, ἀλλὰ σκεῦος δοκιμώτατον / ἐν τῷ κρυπτῷ ταμειῷ, ταῖς τῶν πιστῶν καρδίαις / καὶ ἀναγινωσκόμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος. / οὐ γέγονεν Σαῦλος τὸν σάλον προσφερόμενος, / ἀλλὰ Παῦλος γαλήνης ὁδηγός, / αὐτὸν ἀναπαύων ἐν πᾶσιν τοῖς διδάγμασι. / ὤφθη μέγας στηριγμὸς καὶ θεμέλιος τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα. /*
Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;

Ὕψωσεν ἡ ἀξία τῆς ἐπιγείου στρατείας / τὸν ὑψηλὸν τῇ καρδίᾳ (…) / ἰδεῖ πτέρυγας ἔσχεν ὑψῶσαι τοῦτον εἰς ὕψος / τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων τῶν ὑμνούντων τὸν ὑψηλόθρονον. / τὸ πυραυγὲς γὰρ σχῆμα τοῦ ἐρυθροῦ χιτῶνος / καὶ τὸ τῆς ῥάβδου εὔθετον βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν. / ἐνταῦθα μὲν φόβῳ καὶ τρόμῳ ὑπετίθετο / τῇ ψυχῇ τῇ αὐτοῦ παραινῶν : / Ψυχή μου, ἀπόδος τᾶ Καίσαρος *τῷ* Καίσαρι. */ ἀκριβῶς δὲ τὰ* Θεοῦ *διεφύλαξεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα. /*
Τίς ἀσίγητον στόμα κτησάμενος εὐφημήσει / τὴν θείαν διδασκαλίαν Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος;

Nous ne nous arrêterons pas sur l'idée, rejetée par la recherche depuis Grosdidier de Matons[1153], selon laquelle Romanos le Mélode serait d'origine hébraïque; il nous semble plus pertinent de chercher à mettre en lumière l'image que Romanos a laissée de lui-même et qui se révèle ici, telle que nous l'a esquissée un autre poète, parlant à son tour au nom de l'ensemble de la communauté chrétienne de Constantinople. Peut-on lire ici les échos fidèlement gardés

[1153] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p.390-391.

de ses enseignements symboliques[1154] ? Certes, la pièce est bien trop courte et certainement bien trop saturée de conventions rhétoriques pour répondre avec certitude à ces questions, mais il nous semble que certains éléments méritent d'être relevés.

C'est tout d'abord cette insistance appuyée sur le rôle d'enseignant attribué à Romanos, à commencer par le refrain, qui revient inlassablement acclamer le Mélode comme "orateur de Dieu" (Ῥωμανοῦ τοῦ θεορρήτορος) dont "l'enseignement divin" (τὴν θείαν διδασκαλίαν) dépasse les capacités encomiastiques du poète; on lui reconnaît la qualité pédagogique d'être clair (τρανῶς διαγορεύων, pro.2, l.5) et d'avoir ainsi édifié fermement la communauté, la fortifiant de ses enseignements comme d'un rempart contre la tempête (str.2, l.7-10, et notamment l.10 : "ses préceptes se sont révélés un appui et une fondation solides", ὤφθη μέγας στηριγμὸς καὶ θεμέλιος τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα), tempête du doute et des débats théologiques stériles et périlleux, peut-être aussi de la menace des infidèles musulmans qui se fait toujours plus proche. La métaphore habituelle de la maison construite sur le roc et résistant fermement aux tempêtes des passions et tentations de ce monde, directement reprise à *Luc* 6, 47-49, est aussi déployée par le Mélode comme image d'une saine édification spirituelle[1155] ayant le Christ et ses enseignement comme roc fondateur. L'orientation avant tout christologique de l'oeuvre de Romanos est bien soulignée (Χριστοῦ τὰ μεγαλεῖα, pro.2, l.3), et Romanos le Mélode, comme un astre particulièrement brillant (ἀναδέδειξαι ὡς ἀστὴρ φαεινότατος, pro.2, l.3), apparaît essentiellement comme celui qui guide vers le Christ, un enseignant des choses célestes, dont l'exposé clair se fait comprendre de tout le peuple chrétien, et non seulement d'une certaine élite, comme c'était manifestement le cas pour Ephrem le Syrien[1156]. Or, au cours de notre étude, il nous est souvent apparu que Romanos tentait de faire oeuvre de passeur, cherchant à adapter dans la langue grecque le riche patrimoine poétique et symbolique de sa Syrie natale, tant dans le fond que dans la forme d'ailleurs, puisque l'ascendance syriaque du *kontakion* semble maintenant unanimement

[1154] Dans une communication récente (Cunningham (M.), "The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.251-260), Mary Cunningham s'est attachée à relever les traces de l'influence de Romanos le Mélode sur les écrivains et homélistes ultérieurs, et notamment dans le genre du canon, qui se développe à la même époque que le *kontakion* selon son propre mode liturgique, et est pratiqué par les mêmes auteurs au VIIIème-IXème siècles. Elle réussit à montrer combien l'influence de Romanos est profonde, et se révèle notamment par la recherche d'effets dramatiques dans le traitement du texte biblique, l'effort pour promouvoir une conscience de soi marquée par la pénitence, et la description de la Vierge Théotokos comme une figure humaine avec des pensées et des émotions; cf. Cunningham (M), *op.cit*., p.252.

[1155] Cf. *supra*, réseau symbolique de la pierre et de la maison, partie 5.3.

[1156] Cf. *supra*, Introduction, avec référence à : Barsoum (I.A.), *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Moosa (M.), trad., Gorgias Press, 2003, p.236.

reconnue par la Recherche[1157]. Pour ce faire, le Mélode puise bien sûr dans la pensée symbolique d'Ephrem, mais l'influence de Jacques de Saroug paraît souvent plus immédiate[1158]; grâce aux progrès récents dans la reconnaissance et la traduction de l'oeuvre de cet évêque syriaque du début du VIème siècle[1159], certaines idées, voire certains passages de Romanos s'en révèlent comme directement inspirés. Jacques de Saroug est aussi non seulement plus proche de Romanos dans le temps, mais aussi dans le caractère de ses prédications : peu intéressé par les disputes théologiques, il se veut avant tout un pasteur d'âmes, qui s'adresse à l'ensemble de sa communauté[1160] pour lui annoncer inlassablement le Christ[1161]. Par ailleurs, ses homélies métriques jouissent alors d'une grande popularité et font l'objet de nombreuses traductions. A l'instar de ses contemporains, il est donc possible que Romanos ait tenté de traduire dans ses *kontakia* certains traits majeurs de sa pensée, ou qu'il s'en soit pour le moins fortement inspiré. Les similitudes repérées avec des Pères de langue grecque comme Hésychius de Jérusalem, Jean Chrysostome ou Proclus de Constantinople, ainsi que toutes celles déjà relevées par les savants antérieurs, notamment Grosdidier de Matons et R.Schork[1162], si elles ne peuvent être considérées comme des preuves d'influences directes, manifestent néanmoins combien l'enseignement du Mélode peut s'appuyer sur des autorités reconnues du christianisme de langue grecque, dont les symboles et métaphores étaient certainement bien compris par la communauté chrétienne de Constantinople. Enraciné essentiellement dans la Bible, Romanos garde donc aussi les enseignements de la tradition patristique qui le précède, et en transmet fidèlement les échos. C'est ainsi que l'auteur du *kontakion* à son honneur le reconnaît comme "un livre vivant" (*ἔμψυχος βίβλος*, str.2, l.1), fidèle dispositaire des enseignements du Livre (*σκεῦος δοκιμώτατον*, str.2, l.4), que les fidèles peuvent lire et reconnaître à travers ses *kontakia* (*ταῖς τῶν πιστῶν καρδίαις / καὶ*

[1157] Cf. *supra*, Introduction.
[1158] Cf. *Introduction*, p.29-30 pour leur position similaire et ambigüe par rapport à la question monophysite; Pour les parentés de traitement des symboles, voire même des influences directes manifestes : cf., *supra*, p.70-72; p.79; p.145; p.163; p.239-240; p.243; p.251; p.261; p.281; p.391-392.
[1159] Pour d'avantage d'informations biographiques sur Jacques de Saroug, cf.Kollamparampil (T.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.25-30.
[1160] Cf. Graffin (F.), "Jacques de Saroug", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.VIII, Beauchesne, Paris , 1972, col.56-60; Kollamparampil (T.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.16-25.
[1161] Kollamparampil souligne ainsi l'orientation éminemment christologique de l'oeuvre de Jacques de Saroug, qui le rapproche encore de Romanos le Mélode : "In any case one of the keys to understand the theological vision of Mar Jacob is his Christocentric understanding of Creation, redemption and salvation or in other words his vision of the economy of salvation in Christ. Basically this depends on his vision of the mystery of Christ as the unifying power in the history of salvation, throughout the Scriptures and as the fulfilment of the whole creation" (Kollamparampil (T.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001, p.41).
[1162] Cf. *supra*, Introduction.

ἀναγινωσκόμενος καὶ ἐπιγινωσκόμενος, str.2, l.5-6), dont les enseignements ne s'éloignent pas de la tradition de l'Eglise. "Livre vivant" (*ἔμψυχος βίβλος*, str.2, l.1), la performance des *kontakia* de Romanos a aussi le mérite de rendre la Bible vivante pour les auditeurs, tant par les différents discours des personnages qui leur donnent davantage d'étoffe personnelle que le récit biblique, que par les interprétations qui sont offertes par leur entremise, réalisant ainsi la perpective essentielle de la prédication : incarner le message biblique dans la vie des fidèles, rendre le texte vivant et signifiant pour eux.

Romanos le Mélode est bien sûr aussi, et avant tout, célébré comme un saint, dont on implore à son tour l'intercession pour qu'il efface les péchés de son peuple par ses prières (*ταῖς σαῖς εὐχαῖς ἐξάλειψον τὸ ἀνόμημα ἡμῶν*, pro.1, l.3). On remarque ainsi comment s'est parfaitement développée cette conscience de soi chrétienne marquée essentiellement par le sentiment de son péché, à l'émergence de laquelle les oeuvres du Mélode ont participé[1163]. Plus loin, il est loué comme juste (str.1, l.3), et l'image du palmier issue de *Ps*.91,13[1164] lui est associée; Romanos est ainsi comparé à un arbre qui donne à profusion les nourritures nécessaires à la vie de l'âme (*οὐ γὰρ σῶμα, ἀλλὰ πνεῦμα διέθρεψεν τὰ αὐτοῦ ἀποφθέγματα*, str.1, l.10), nourritures qu'il puise dans l'Ecriture (*τῶν γραφῶν τὰ ἐδέσματα*, str.1, l.6). Sa vocation de prédicateur amène le Mélode à dégager de l'Ecriture Sainte les nourritures spirituelles de la Parole vivante de Dieu pour nourrir et édifier l'âme de ses auditeurs. L'occurrence du lait et du miel (*μέλι καὶ γάλα*, str.1, l.6), si elle fait aussi directement référence à un verset du *Cantique des Cantiques* (*Ct*.4, 11) célébrant les douceurs de la fiancée, évoque aussi le rituel du baptême, où ces éléments précèdent la participation à la table eucharistique, à laquelle il est certainement fait allusion peu après sous l'appellation "table de la grâce" (*ἀνέκλειπτον ἔχων τῆς χάριτος τὴν τράπεζαν*, str.1, l.9). Ainsi sont successivement rappelés les deux sacrements directement institués par le Christ[1165].

La dernière strophe conservée de ce *kontakion* évoque la relation du Mélode au pouvoir, pouvoir de Dieu, "celui qui trône là haut" (*τὸν ὑψηλόθρονον*), et pouvoir de celui qui est vêtu

[1163] Cf. *supra*, Introduction, en référence aux articles de Derek Krueger.
[1164] Cf. *Ps*.91 (LXX), 13 : *δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει*.
[1165] Mary Cunningham souligne que, contrairement à l'Eglise occidentale, l'Eglise d'Orient n'a jamais fixé invarariablement le nombre de sacrements; ainsi, si Théodore Studite en liste six au IXème siècle, Nicholas Cabasilas n'en retient que trois au XIVème siècle. "Ce manque de consensus, estime-t-elle, suggère que les sacrements se sont développés davantage à partir des besoins quotidiens de l'Eglise Byzantine que selon une construction théorétique" (cf. Cunningham (M.), *Faith in the Byzantine World*, Lion Publishing, Oxford, 2002, p.116-117).

de pourpre ici-bas et tient le sceptre, l'Empereur de Byzance, Justinien. Cette double relation est empreinte d'une profonde loyauté de part et d'autre; soldat de la milice du Christ par le baptême (l.1-2), fidèle de l'Eglise participant à la liturgie céleste des anges "incorporels qui chantent" Dieu (l.3-4), Romanos le Mélode est présenté comme une instance morale chargée de rappeler l'Empereur à la responsabilité de son devoir, et sait lui faire "connaître l'aspect flamboyant de la tunique rouge et l'utilité du bâton" (*τὸ πυραυγὲς γὰρ σχῆμα τοῦ ἐρυθροῦ χιτῶνος / καὶ τὸ τῆς ῥάβδου εὔθετον βασιλεῦσιν ἐγνώρισεν*, l.5-6), ce qu'il faut certainement lire comme un appel à savoir user avec sagesse et sans abus de la puissance impériale, et de respecter ainsi la dignité de la tunique de pourpre qu'il porte, et qui lui a été donnée par Dieu selon l'idéologie de l'Empire Byzantin. Ainsi, dans la personne du Mélode, fidélité à Dieu et fidélité à l'Empereur se répondent harmonieusement, l'une étant comme la source et le miroir de l'autre. D'après ce *kontakion*, le diacre byzantin s'affirme donc comme indépendant de toute servilité à l'Empereur, libre de le rappeler à son devoir au nom de Dieu. De fait, même lorsqu'il s'agit de célébrer l'inauguration du chef d'oeuvre de Justinien, la basilique Sainte-Sophie, il ne s'abaisse pas à la pure flatterie de l'écrivain de cour[1166]. Grosdidier de Matons refuse cependant d'interpréter la "tunique rouge" et le "bâton" comme une référence aux attributs impériaux, et suggère d'y voir plutôt des signes de la puissance divine et de lire dans ces lignes une allusion à l'idée que la révolte de Nika est un châtiment divin à l'égard du souverain, idée défendue par le Mélode dans son *kontakion* pour l'inauguration de Sainte-Sophie :

> "le poète aura voulu dire que Romanos a enseigné aux rois, non pas la dignité de leur pourpre et de leur sceptre, car ils n'ont pas besoin de lui pour la connaître, mais le caractère redoutable de la colère divine, symbolisée par le vêtement rouge (...) Il semble bien que l'auteur de l'hymne ait voulu évoquer ce qu'il considérait comme un des mérites les plus éclatants de Romanos : le courage de rappeler aux souverains, comme Bossuet, que Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires leur donnait quelquefois de grandes et terribles leçons. Il s'empresse d'ajouter que le saint n'en fut pas moins un sujet loyal"[1167].

Nous pensons, pour notre part, que les deux interprétations se rejoignent intimement, puisque la dignité de la pourpre et du sceptre dépend de l'usage qu'en fait l'Empereur : un Empereur auquel on rappelle constamment que sa puissance est issue et dépendante de Dieu, et que c'est à Lui qu'il devra rendre compte de l'usage qu'il en fait, sera certainement plus responsable dans l'exercice de ses fonctions. Romanos le Mélode donne donc l'exemple en suivant le

[1166] Cf. *supra*, Introduction; cf. aussi, Nickau (K.), "Justinian und der Nika-Aufstand bei Romanos den Meloden", *Byzantinische Zeitschrift*, 95/2, 2002, p.603-620
[1167] Cf. Grosdidier de Matons, *op.cit.*, p. 377-378.

précepte du Christ (*Mt*.22,21), rendant à César ce qui est à César (*ἀπόδος τᾶ* K*αίσαρος τῷ* K*αίσαρι*, l.9) et à Dieu ce qui est à Dieu. Bien plus, Romanos le Mélode aurait réalisé l'idéal auquel tout moine, tout ascète, tout soldat chrétien aspire : participer dès cette vie à la vie des anges, spiritualiser son corps dès ici-bas. C'est à une telle disciplines de vie que Jean Chrysostome appelait inlassablement les fidèles de Constantinople[1168], et Hésychius de Jérusalem affirmait déjà que

> "le mode de vie devient commun aux anges et aux hommes, si les hommes le veulent. Il est possible, tout en étant sur terre, de servir comme soldats dans le ciel, d'être en bas par la chair et d'être présent là-haut par l'esprit, d'être par la boue avec la boue, mais d'être par l'intellect avec Dieu"[1169].
> *κοινὰ τοῖς ἀγγέλοις καὶ τοῖς ἀνθρώποις τὰ τῆς πολιτείας, ἐὰν οἱ ἄνθρωποι βούλωνται. Ἔξεστιν ἐπὶ γῆς οὖσιν ἐν οὐρανῳ στρατεύεσθαι, κάτω τῇ σαρκὶ τυγχάνειν, ἄνω παρεῖναι τῷ πνεύματι, εἶναι μετὰ τοῦ πηλοῦ τῷ πηλῷ, μετὰ δὲ τοῦ Θεοῦ τῷ νῷ.*

Pour finir sur ce fragment de *kontakion*, remarquons qu'un autre trait distinctif de l'expression poétique du Mélode a fortement imprimé les esprits de ses contemporains et successeurs : l'émergence de la voix du "je" et l'adresse souvent faite à son âme (*τῇ ψυχῇ τῇ αὐτοῦ παραινῶν* : / *Ψυχή μου, ἀπόδος τᾶ* K*αίσαρος τῷ* K*αίσαρι*, l.8-9). Comme la Vierge Théotokos se fait plus proche de l'humanité dans la poésie de Romanos, qui participe activement à l'important développement de la dévotion mariale à son époque, le prédicateur-poète lui-même veut porter en son propre "je" la voix de ses auditeurs, et n'être qu'un relais dans l'expression de leur foi et de leurs prières au Christ. Baptisé comme eux, c'est à ce moment essentiel et à cet engagement existentiel que le prédicateur rappelle inlassablement ses pairs, déclinant la grâce et le salut accordés par le baptême selon diverses lignes symboliques, qui convergent toutes vers l'événement décisif de la Croix, où le Christ s'est donné à l'humanité et a détruit la puissance de la Mort, appelant les hommes à participer à sa victoire en menant une vie authentiquement chrétienne à l'égal des anges, anticipation de leur condition de ressuscités. Dans ses *kontakia*, expression singulière de l'homélie à Constantinople sous Justinien[1170], synthèse exceptionnelle de la prédication et de la liturgie, Romanos le Mélode s'attache à célébrer l'économie salvifique accomplie par le Christ en développant les éléments symboliques reçus par les fidèles, et ce particulièrement au cours des instructions catéchétiques, en véritables réseaux de significations : à l'image du chemin de sa pensée qui

[1168] Cf. Brottier (L.), *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'. Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris, Cerf, 2005
[1169] Hésychius de Jérusalem, *Homélies Festales : Homélie IX in S. Stephanum*, §24; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 1er tome, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978, p.346.
[1170] Pour les liens entre *kontakion* et prédication, cf. *supra*, *Introduction*, p.7; p.39; p.56; p.60-61.

évolue par associations d'idées comme un arbre se ramifie progresivement, chaque symbole se conjugue à d'autres et conduit à d'autres, construisant avec eux des motifs métaphoriques plus grands, qui cherchent tous à exprimer l'indicible, l'amour immense du Dieu qui s'incarne et se donne pour sauver l'homme de sa propre Chute.

Quelle valeur pour notre étude aujourd'hui ?

La valeur de notre travail demeure dans l'effort de relever les correspondances et de mettre en lumière des réseaux symboliques, qui décrivent une certaine structure de pensée développée par ce prédicateur-poète d'un *kontakion* à l'autre. Nous avons également cherché à remonter aux sources d'inspiration du diacre de Constantinople, ce qui nous a souvent menés du côté de la poésie syriaque, surtout celle de Jacques de Saroug, de très peu antérieur à Romanos et de même caractère que lui, ainsi bien sûr que celle d'Ephrem de Nisibe. Néanmoins, de nombreux parallèles peuvent aussi être établis avec des auteurs grecs, tels que Jean Chrysostome, Hésychius de Jérusalem et Proclus de Constantinople. En cela, tant par la forme que par le fond, les *kontakia* de Romanos le Mélode apparaissent comme l'effort de transmettre à l'Occident de langue grecque la richesse de sens du patrimoine symbolique de la spiritualité des chrétiens orientaux de langue syriaque. Romanos ne fait-il que reprendre des éléments symboliques compatibles avec la tradition ecclésiastique grecque, ou introduit-il aussi de nouveaux thèmes ? La question est vaste, et pour y répondre avec précision, il nous faudrait prendre en compte l'ensemble de la littérature grecque à laquelle un diacre de Constantinople ancien étudiant à Beyrouth pouvait avoir accès au VIème siècle. Une telle entreprise dépasse les limites de notre travail, mais la question mérite d'être posée. Nous tenterons simplement ici de donner un premier élément de réponse probable, qui semble se vérifier par un rapide sondage dans les oeuvres de grandes figures[1171] de la tradition ecclésiastique grecque antérieure à Romanos le Mélode, sondage effectué grâce au *Thesaurus Linguae Graecae*.

Nous avons vu combien le symbolisme de la perle est particulièrement cher à la tradition syriaque[1172], notamment représentée en Ephrem de Nisibe et Jacques de Saroug. Cet attrait remonte sans doute déjà à la popularité dans ce milieu des *Actes de Jude Thomas*, texte apocryphe originaire d'Edesse qui comporte un long passage déployant ce symbolisme,

[1171] En l'occurrence, nous avons ici considéré les oeuvres de Jean Chrysostome, Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem et Cyrille d'Alexandrie.

[1172] Cf. *supra*, Etude du réseau symbolique de l'Arbre et du fruit, p.237-245.

justement souvent appelé *l'Hymne de la Perle*[1173]. Or, le symbole de la perle apparaît certes aussi dans la tradition chrétienne de langue grecque, mais son symbolisme s'y révèle nettement moins développé. Chez Jean Chrysostome, où la perle est évoquée de manière abondante, elle apparaît essentiellement comme élement de luxe dans ses controverses contre la parure des femmes, ou comme symbole de l'âme humaine sauvée du bourbier des péchés[1174]. Le plus souvent, la "perle précieuse" (*πολύτιμον μαργαρίτην*) est interprétée comme symbole du Christ dans la parabole de Mt.13, 45-46[1175], tandis que les perles jetées aux pourceaux de Mt.7,6 sont comprises comme "les paroles lumineuses de l'Esprit"[1176] ou "les perles des Ecritures"[1177]. En dehors de ces références évangéliques, la perle apparaît très peu chez ces auteurs grecs, et n'est jamais reliée à l'idée du fruit et de l'arbre comme nous avons pu le voir chez Romanos le Mélode, dont le chemins de pensée symbolique s'explicite mieux à la lumière des développements d'origine syriaque. Par exemple, l'idée que la Vierge a reçu le Christ comme une perle à travers la salutation de l'ange Gabriel n'apparaît que très furtivement dans la littérature chrétienne de langue grecque, et au sein de deux textes attribués respectivement à Grégoire de Nysse et à Jean Chrysostome, mais dont l'authenticité est remise en doute; en outre, cette idée n'y est pas associée à l'usage féminin de porter des perles aux oreilles. Ainsi, il nous apparaît que Romanos le Mélode s'est certainement davantage inspiré des échos du symbolisme de la perle dans la littérature syriaque de ses origines[1178], tout en gardant peut-être à l'esprit que cet élément symbolique n'était pas inconnu de ses auditeurs grecs, et qu'il pouvait sans doute s'appuyer sur certains points de convergence avec ce qu'ils avaient déjà reçu pour s'assurer une meilleure compréhension de leur part. En cela, l'on ne peut que souligner encore le talent pastoral certain du Mélode, qui, en bon pédagogue, s'appuie sur un élément symbolique connu, dont il enrichit la signification par l'apport de sa propre culture symbolique.

Cet effort de transmission de patrimoine symbolique ne serait certainement pas dénué d'intérêt encore pour notre temps, où l'attrait moderne de nos contemporains pour les religions

[1173] Cf. Poirier (P.H.), "L'hymne de la Perle des *Actes de Thomas*. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire", *Homo Religiosus n°8*, Louvain-la-Neuve, 1981
[1174] Et ce, particulièrement quand Jean Chrysostome parle d'âme féminine, comme lorsqu'il s'adresse à la veuve Olympia ou quand il parle de la pécheresse dans son *De paenitentia*.
[1175] Comme déjà chez Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Pentateuchum*, 69, 192, l.8.
[1176] Cf. par ex, Cyrille d'Alexandrie, *Homélies Pascales*, 77, 496, 18.
[1177] Cf. par ex, Jean Chrysostome, *In Illud : Hoc scitote quod in novissimis diebus*, 56, 273, l.28.
[1178] Notre sentiment se vérifie aussi par l'embarras manifeste que Grosdidier de Matons exprime quant à l'interprétation de certains passages, dont il ne trouve pas d'équivalents symboliques dans les sources grecques qu'il a exclusivement consultées (cf. par ex, H.I, note 5, p.237; H.IV, note 1, p.123).

orientales telles que le Bouddhisme est parfois interprété comme un manque de symboles et d'éléments mythologiques en Christianisme[1179], surtout au sein d'un Protestantisme militant pour la raison seule, et étranger à la ferveur mystique de la pensée symbolique.

Pour conclure ce travail sur un poète, quoi de mieux que les mots que lui prête un autre poète, lui aussi à la croisée des expressions spirituelles de l'Orient et de l'Occident, entre le Liban et les Etats-Unis, lui aussi témoin du Christ à l'aube du XXème siècle : Khalil Gibran. Dans un opuscule poétique, où l'écrivain cherche à s'approcher de la figure du Christ à travers les voix de différentes personnes bibliques, voici la compréhension du Christ qu'il prête à "Rumanus, un poète grec"[1180] :

> "C'était un poète. Il regardait et nos yeux voyaient, il écoutait et nos oreilles entendaient. Nos mots silencieux prenaient vie sur ses lèvres et ses doigts touchaient ce que nous ne pouvions sentir.
> De son coeur s'envolaient des nuées d'oiseaux radieux vers le nord et le sud, et les petites fleurs des versants des collines soutenaient ses pas vers les cieux.
> Souvent, je l'ai vu se pencher pour effleurer les brins d'herbe. Et, dans mon coeur, je l'ai entendu dire :
> "Petites choses vertes, vous serez avec moi dans mon royaume, de même que les chênes de Beyssane et les cèdres du Liban."
> Il aimait tout ce qui est beau, le visage triste des enfants, la myrrhe et l'encens du sud.
> Il aimait une grenade ou une coupe de vin offerte avec bonté, peu importe que ce fût par un étranger à l'auberge ou par un riche hôte.
> Et il aimait les fleurs de l'amandier. Je l'ai vu les ramasser dans ses mains et couvrir son visage avec leurs pétales, comme s'il voulait étreindre de son amour tous les arbres du monde.
> Il connaissait la mer et les cieux, et il parlait de perles dont l'éclat dépasse la lumière que nous connaissons et d'étoiles qui brillent par-delà nos nuits.
> Il connaissait les montagnes comme les connaissent les aigles, et les vallées comme les connaissent torrents et ruisseaux. Et il y avait un désert dans son silence et un jardin dans son discours.
> Oui, c'était un poète dont le coeur habitait une chaumière sur d'inaccessibles hauteurs, et ses chants, bien que chantés pour nos oreilles, l'étaient pour d'autres aussi et pour des hommes dans un autre pays où la vie est éternelle jeunesse et le temps une aube perpétuelle.
> Autrefois, je me considérais moi-même comme un poète, mais, quand je me suis trouvé en sa présence à Béthanie, j'ai su ce que c'était que de tenir un instrument à une seule corde devant celui qui maîtrise tous les instruments. Car, dans sa voix, il y avait le rire du tonnerre, les larmes de la pluie et la danse joyeuse des arbres dans le vent.
> Depuis, je sais que ma lyre n'a qu'une corde et que ma voix ne tisse ni les souvenirs d'hier ni les espoirs de demain. J'ai mis ma lyre de côté et j'ai gardé le silence. Mais, au crépuscule, je tends l'oreille et j'écoute le Poète qui est le souverain de tous les poètes".

[1179] Cf. par ex., Karim (C.A.), Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers, Gorgias Press, 2004, p.153-156; Borella (J.), *Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004
[1180] Khalil Gibran, *Jésus, Fils de l'Homme*, Gillyboeuf (T.), trad., Mille et une nuits n°542, Paris, 2008, p.70-71.

10. Bibliographie

1. Articles d'encyclopédie et Usuels

- Amann (E.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.13-2, Letouzey, Paris, 1937, 2895-2898
- Arranz (M.), "Romanos le Mélode", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XIII, Beauchesne, Paris , 1988 , 898-908
- Barsoum (I.A.), *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Moosa (M.), trad., Gorgias Press, 2003 (2nde éd.révisée)
- Beck (E.), "S. Ephrem", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XXV, Beauchesne, Paris, 1958, col.788-800
- Bizos (M.), *Syntaxe Grecque*, Vuibert, Paris, 2002
- Bradley (B.), "Jean le Solitaire", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.VIII, Beauchesne, Paris, 1972, col.764-772
- Daniélou (J.), Marrou (H.), *Nouvelle Histoire de l'Eglise, t.1 : Des origines à St Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, 1963, p.349-449
- Graffin (F.), "Jacques de Saroug", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.VIII, Beauchesne, Paris , 1972, col.56-60
- Guérard (M.-J.), "Nil d'Ancyre", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t.XI, Beauchesne, Paris, 1981, col.345-356
- Hatch (E.), Redpath (H.A.), *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, Clarendon Press, 1906
- Lampe (G.W.H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961
- Ragon (E.), Dain (A.), *Grammaire Grecque*, Paris, Nathan, 2001
- Tisserant (E.), "Jacques de Saroug", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome VIII, Paris, 1947, col.300-305

2. Editions et sources premières

Edition de Travail

- Romanos le Mélode, *Hymnes*, Grosdidier de Matons (J.), *Sources Chrétiennes*, 5 tomes: n° 99, 110, 114, 128, 283, Editions du Cerf, Paris, 1964-1981

Autres éditions et traductions de l'oeuvre de Romanos

- Romanos Melodos, *Die Hymnen*, Koder (J.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, 2 tomes, Bd. 62 et 64, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2005-2006
- Romano il Melodo, *Cantici*, a cura di Riccardo Maisano, *Classici Greci*, UTET, Turin, 2002
- Lash (E.), *St. Romanos. Kontakia on the Life of Christ*, New York, HarperCollins, 1994

Autres auteurs, autres textes

- *Actes de Pierre et des Douze Apôtres*, Ghica (V.), *Ecrits Gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 2007, p.819-835; *The Acts of Peter and the Twelve Apostles*, Wilson (R.McL.) et Parrott (D.M.), *The Coptic Gnostic Library, A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, vol.3*, Leiden, Brill, 2000, p.197-229

- André de Crête, *Le Grand Canon*, dans *St. Andrew of Crete : The Great Canon, The life of St; Mary of Egypt*, Sister Katherine and Sister Thekla, *Library of Orthodox Thinking*, Monastery of the Assumption, Birmingham, 1974
- Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés (I-X)*, Pierre (M.J.), *Sources Chrétiennes*, n°349, Paris, Cerf, 1988
- Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés. Tome II (Exposés XI-XXII)*, Pierre (M.-J.), *Sources Chrétiennes*, n°359, Cerf, 1989
- Balaï, *Poème pour la dédicace de l'église de Qenneshrin*, Graffin (F.), *Parole de l'Orient*, t.10, 1981-1982, p.103-121
- Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, Marrou (H.-I.) et Harl (M.), *Sources Chrétiennes*, n°70, Paris, Cerf, 1960
- Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue, Livre II*; Mondésert (C.), *Sources Chrétiennes*, n°108, Paris, Cerf, 1965
- Constantin Porphyrogénète, *Le Livre des Cérémonies*, Commentaire, Vogt (A.), *Les Belles lettres*, Paris, 1935
- Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°126, Paris, Cerf, 1966
- Cyrillonas, *L'Agneau Véritable. Hymnes, Cantiques, Homélies*, Cerbelaud (D.), *"L'Esprit et le Feu"*, Paris, Editions de Chevretogne, 1984
- Dorotheos of Gaza, *Discourses and Sayings*, Wheeler (E.P.), *Cistercian Studies Series*, n°33, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1977
- *Ecrits Apocyphes Chrétiens*, tome 1, Bovon (F.), Geoltrain (P.), dir., Paris, NRF-Gallimard, 1997
- Egérie, *Journal de Voyage*, Maraval (P.), *Sources Chrétiennes* n°296, Paris, Cerf, 1982
- Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, Leloir (L.), *Sources Chrétiennes* n°121, Paris, 1966
- Ephrem de Nisibe, *Hymnen de Fide*, Beck (E.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.155, *Scriptores Syri*, tome 74, Louvain, 1955
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°502, Paris, Cerf, 2006
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cassingena-Trévedy (F.), *Sources Chrétiennes* n°459, Paris, Cerf, 2001
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la perle*, Graffin (F.), "Les hymnes sur la perle de Saint Ephrem", *L'Orient Syrien*, 12/2, 1967, p.129-149
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Lavenant (R.), Graffin (F.), *Sources Chrétiennes* n°137, Paris, 1968
- Ephrem le Syrien, *A Hymn of St. Ephrem to Christ*, Murray (R.), *Sobornost/Eastern Churches Review*, 1/1, 1979, p.39-50
- Ephrem le Syrien, *Hymnes de Ecclesia*; Cerbelaud (D.), *Le Combat Chrétien*, Spiritualité Orientale n°83, Abbaye de Bellefontaine, 2004
- Ephrem le Syrien, *Hymnes de Virginitate*; Cerbelaud (D.), *Le Christ en ses symboles*, Spiritualité Orientale n°86, Abbaye de Bellefontaine, 2006
- Ephrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne*, Cerbelaud (D.), *Spiritualité Orientale*, n°69, Abbaye de Bellefontaine, 1997
- Ephrem le Syrien, *The Nisibene Hymns*, trad. anglaise Sarsfirld Stopford (J.T.), dans Schaff (P.) et Wace (H.), éd., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, vol.13, part.2, p.167-219

- Ephrem the Syrian, *Hymns against Julian (Hymni contra Julianum)*, trad. Lieu (J.M.), dans, Lieu (S.N.C.), éd., *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool University Press, "Translated Texts for Historians, vol.2, 1989, p.105-128
- Ephrem, *Hymnes sur l'Epiphanie. Hymnes baptismales de l'Orient Syrien*, Cassingena (F.), *Spiritualité Orientale*, n°70, Abbaye de Bellefontaine, 1997
- Ephrem, *Select Works*, Morris (J.B.), Oxford, John Henry Parker, 1847
- Esope, *Fables*, Loayza (D.), Paris, GF-Flammarion, 1995
- *Evangile de Barthélémy*, Kaestli (J.-D.), et Cherix (P.), *L'Evangile de Barthélémy (d'après deux écrits apocryphes)*, Brepols, 1993
- Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, Tuilier (A.), *Sources Chrétiennes*, n°149, Paris, Cerf, 1969
- Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, Winling (R.), *Sources Chrétiennes* n°453, Paris, Cerf, 2000
- Grégoire de Nysse, *La Colombe et la Ténèbre. Textes choisis des homélies sur le Cantique des Cantiques*, Canévet (M.), Daniélou (J.), *Foi Vivante*, Paris, Cerf, 1992
- Hésychius de Jérusalem, *Homélies Festales*; Aubineau (M.), *Les Homélies Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 2 tomes, *Subsidia Hagiographica* n°59, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1978 et 1980
- Hilaire de Poitiers, *Traité des Mystères*, Brisson (J.-P.), *Sources Chrétiennes* n°19, Paris, Cerf, 1947
- Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, Lefèvre (M.), *Sources Chrétiennes* n°14, Paris, Cerf, 1947
- Hippolyte, *Homélie Pascale*, Nautin (P.), *Sources Chrétiennes* n°27, Paris, Cerf, 2003 (2nde ed. corr. de 1950)
- *Homélie syriaque sur la Nativité*; Desreumaux (A.), "Une homélie syriaque anonyme sur la Nativité", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-1976, p. 195-212
- *Homélies Pascales, 5 Homélies Inédites*, Aubineau (M.), *Sources Chrétiennes*, n°187, Paris, Cerf, 1972
- Ignace d'Antioche, *Lettres et Martyre de Polycarpe*, Camelot (Th.), *Sources Chrétiennes* n°10, Paris, Cerf, 1958
- Jacques de Saroug, *Héxaméron*; Jansma (T.), "L'Hexameron de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, vol.IV, fasc.1, p.3-42 / fasc.2, p.129-162 / fasc.3, p.253-284
- Jacques de Saroug, *Homélie métrique du Dimanche des Rameaux*, Thomas Kollamparampil, *Jacob of Sarug's Homily on Palm Sunday*, Brock (S.P.), éd., *Texts from Christian Late Antiquity*, vol.5, fasc.3, Gorgias Press, 2008
- Jacques de Saroug, *Homélies métriques de Pâques*, Thomas Kollamparampil, *Jacob of Sarug's Homilies on the Resurrection*, Brock (S.P.), éd., *Texts from Christian Late Antiquity*, vol.14, fasc.5, Gorgias Press, 2008
- Jacques de Saroug, *Homélies sur la Fin du Monde*, Isebaert-Cauuet (I.), *"Les Pères dans la Foi"*, Migne, Paris, 2005
- Jacques de Saroug, *Homélies sur les Spectacles*; Moss (C.), "Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre", *Le Muséon*, 48, 1935, p.87-112
- Jacques de Saroug, *Lettre spirituelle*; Albert (M.), "Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite des Ve-VIe siècles", *Parole de l'Orient*, vol.3, n°1, 1972, p.65-74
- Jacques de Saroug, *Memra sur la Pécheresse*; Johnson (S.F.), "The Sinful Woman : a memra by Jacob of Serugh", *Sobornost/East Churches Review*, 24/1, 2002, p.56-88
- Jacques de Saroug, *Poème acrostiche sur l'âme*, Brock (S.), "An acrostic poem on the soul by Jacob of Serugh", *Sobornost/East Churches Review*, 23, 2001, p.40-44

- Jacques de Saroug, *Poème sur l'Amour*, dans *La Prière des Pères. De Tertullien à Jacques de Saroug*, Bayard, Paris, 1997, pp189-223
- Jacques de Saroug, *Quatre Homélies Métriques sur la Création*, Alwan (K.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol.509, *Scriptores Syri*, tome 215, Louvain, Peeters, 1989
- Jacques de Saroug, *Six homélies festales en prose*, Rilliet (F.), *Patrologia Orientalis*, t.43, fasc.4, n°196, Brepols, Turnhout, 1986
- Jacques de Saroug, *Sur la Mère de Dieu*; Jacob of Serug, *On the Mother of God*, Hansbury (M.), trans., Brock (S.), intr., St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998
- Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses Baptismales*; Wenger (A.), *Sources Chrétiennes*, n°50bis, Paris, Cerf, 2005
- Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses Baptismales*; Piédagnel (A.), *Sources Chrétiennes* n°366, Paris, Cerf, 1990
- Jean Moschos, *Le Pré spirituel*, Rouët de Journel (M.J.), *Sources Chrétiennes*, n°12, Paris, Cerf, 1946
- Jean Moschos, *Le Pré spirituel. Fioretti des moines d'Orient*, Bouchet (C.), Déroche (V.), "Les Pères dans la foi", Migne, Paris, 2006
- *La Bible. Ecrits Intertestamentaires*, Philonenko (M.) et Dupont-Sommer (A.), éds., *Bibliothèque de la Pléiade*, NRF Gallimard, 1987
- *La caverne des trésors*, Su-Min Ri, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO, vol.487, Scriptores Syri, t.208, Louvain, Peeters, 1987
- *La légende syriaque de l'invention de la* Croix; Drijvers (H.W. et J.W.), *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.565, Subsidia Tomus 93, Louvain, Peeters, 1997
- *La vie grecque d'Adam et Eve*, Bertrand (D.A.), *Recherches Intertestamentaires*, vol.1, Maisonneuve, Paris, 1987
- Macaire, *Homélies Spirituelles*; Deseille (P.), *Les Homélies Spirituelles de Saint Macaire. Le Saint Esprit et le Chrétien*, *Spiritualité Orientale* n°40, Abbaye de Bellefontaine, 1984; Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, Maloney (G.A.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulis Press, New York, 1992
- Macaire, *Lettre aux Arméniens*; Macarius of Jerusalem, *Letter to the Armenians, A.D.335*, Terian (A.), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New-York, 2008
- Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, Perler (O.), *Sources Chrétiennes* n°123, Paris, Cerf, 1966
- Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, Debidour (V.H.), *Sources Chrétiennes n°95*, Paris, Cerf, 1963
- Narsaï, *Cinq homélies sur les paraboles évangéliques*, Siman (E.P.), Cariscript, Paris, 1984
- Narsaï, *Homélies sur la Création*, Gignoux (P.), *Patrologia Orientalis*, t.34, fasc.3-4, Brepols, 1968
- Narsaï, *Metrical Homelies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*, McLeod (F.), Patrologia Orientalis, t.40, fasc.1, n°182, Brepols, Turnhout, 1979
- Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, tome I*, Guérard (M.-G.), *Sources Chrétiennes*, n°403, Paris, Cerf, 1994
- Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, *Centons Homériques*, Rey (A.-L.), *Sources Chrétiennes* n°437, Paris, Cerf, 1998
- Paul le Silentiaire, *Description de Sainte-Sophie de Constantinople*, Fayant (M.-C.), Chuvin (P.), Editions A Die, Die, 1997
- Philoxène de Mabboug, *Homélies*, Lemoine (E.), Lavenant (R.), *Sources Chrétiennes* n°44 bis, Paris, Cerf, 2007
- *Physiologos*; Zucker (A.), *Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, ed. Jérôme Millon, 2004

- Procope de Gaza, Priscien de Césarée, *Panégyriques de l'Empereur Anastase 1er*, Chauvot (A.), *Antiquitas, Reihe 1, Band 35*, Bonn, 1986
- Procope, *Histoire secrète*, Maraval (P.), Paris, *La roue à livres, Les Belles Lettres*, 1990
- *Psaumes des Errants. Ecrits manichéens du Fayyum*, Villey (A.), Paris, Cerf, 1994
- Pseudo-Clément, *Les Reconnaissances; Les Reconnaissances du Pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Schneider (A.), Cirillo (L.), *Apocryphes* (Collection de l'Assocation pour l'Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne), vol.10, Brepols, 1999
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Heil (G.), Gandillac (M.de), *Sources Chrétiennes* n°58, Paris, Cerf, 1958
- Pseudo-Denys, *La Théologie Mystique. Lettres*, Cassingena (M.), coll. *Les Pères dans la foi*, Migne, Paris, Brepols, 1991
- Pseudo-Joshua, *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Trombley (F.R.), Watt (K.W.), *Translated Texts for Historians*, vol.32, Liverpool University Press, 2000
- *Questions de Barthélémy*, Kaestli (J.-D.), et Cherix (P.), *L'Evangile de Barthélémy (d'après deux écrits apocryphes)*, Brepols, 1993, p.97-134
- Sévère d'Antioche, *Homélies Cathédrales* (I-XVII), Brière (M.), Graffin (F.), *Patrologia Orientalis*, 38/2, n°175, Brepols, 1976
- Siméon le Potier (VIe s.), *Hymnes sur l'Annonciation et la Nativité*, trad. Brock (S.P.), *A Garland of Hymns from the Early Church*, St Athanasius' Coptic Publishing Center, 1989, p.94-102
- *Sogitha du Bon Larron et du Chérubin*; Graffin (F.), "La Sogitha du Chérubin et du Larron", *L'Orient Syrien* XII, 1967, p.481-490
- Sophrone de Jérusalem, *Homélies*; Sophrone de Jérusalem, *Fêtes Chrétiennes à Jérusalem*, Ferrière (J. de la), "Les Pères dans la Foi", Migne, Brepols, Paris, 1999
- Synésios de Cyrène, *Correspondance*, t.II et III, Garzya (A), Roques (D.), *Les Belles Lettres*, Paris, 2000
- Synésios de Cyrène, *Hymnes*, Lacombrade (C.), *Les Belles Lettres*, Paris, 1978
- *The Book of the Bee*, Wallis Budge (E.A.), *Anecdota Oxoniensia* (Texts, Documents and Extracts chiefly from manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries), Semitic Series, vol.1, part.2, Oxford, Clarendon Press, 1886
- *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Crisafulli (V.S.), Nesbitt (J.W.), Leiden, Brill, 1997
- Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, Debié (M.), Migne, "Les Pères dans la foi", Paris, Brepols, 1996
- Théodoret de Cyr, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*; Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, Hill (R.C.), *Early Christian Studies 2*, Australian Catholic University, Brisbane, 2001

3. Littérature secondaire

sur la notion de "symbole"

- Andreopoulos (A.), "The Symbol, the Icon, and the Body : An Examination of Christian Semiotics", *Studia Patristica*, 40, *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, Peeters, Louvain, 2006, p.137-141
- Andronikof (C.), "Symbole, liturgie, eucharistie", dans *Le Symbole dans la tradition chrétienne orientale et occidentale, Actes du Colloque organisé par l'Institut de Lettres et d'Histoire (Angers, 22 et 23 novembre 1984)*, Presses de l'"Université Catholique de l'Ouest, 1985, p. 29-41

- Borella (J.), *Histoire et Théorie du Symbole*, Delphica: l'Age d'Homme, Lausanne, 2004
- Chochon (B.), "Le Symbole : actualité ou permanence?", dans *Le Symbole dans la tradition chrétienne orientale et occidentale, Actes du Colloque organisé par l'Institut de Lettres et d'Histoire (Angers, 22 et 23 novembre 1984)*, Presses de l''Université Catholique de l'Ouest, 1985, p.9-13
- Durand (G.), "L'Occident iconoclaste. Contribution à l'histoire du symbolisme", *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 2, 1963, p.3-18
- Durand (G.), "L'univers du symbole", dans Ménard (J.-E.), éd., *Le Symbole*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p.7-23
- Durand (G.), "Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui", *Lumière et Vie*, 14, 1967, n°81, p.41-72
- Durand (G.), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960
- Durand (G.), *L'imagination symbolique*, Coll. SUP *"Initiation philosophique"*, PUF, Paris, 1968
- Eliade (M.), *Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, 1952
- Le Bourdellès (H.), "Signe, sens, symbole", *Graphè*, n°5, 1996, p. 23-29
- Meslin (M.), "De l'herméneutique des symboles religieux", dans Ménard (J.E.), éd., *Le Symbole*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p.24-32
- Ricoeur (P.), "Le symbole donne à penser", *Esprit*, 27, 1959, n°275, p.60-76
- Ricoeur (P.), "Parole et symbole", dans, Menard (J.E.), *Le symbole*, Strasbourg, 1975, p.142-161

sur les notions de "type" et de "mystère"

- Blair (H.A.), "Allegory, Typology, and Archetypes", *Studia Patristica*, 17/1, 1982, p.263-267
- Böhlig (A.), " Mysterion und Wahrheit : Ein Beitrag zur Theologie und Religiongeschichte des Neuen Testaments", dans, Böhlig (A.), *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, Brill, 1968, p.3-40
- Bouyer (L.), *Mysterion : Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986
- Clavier (H.), "Esquisse de Typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques", *Studia Patristica*, 4/2, 1961, p.28-49
- Daniélou (J.), "Typologie et Allégorie chez Clément d'Alexandrie", *Studia Patristica*, 4/2, 1961, p.50-57
- Guinot (J.-N.), "La typologie comme technique herméneutique", *Cahiers de Biblia Patristica*, 2, Strasbourg, 1989, p.1-34
- Husser (J.M.), "La Typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament", dans Kuntzman (R.), éd., *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Cerf, *Lectio Divina*, Paris, 2002, p.11-34
- Konat (J.A.), "Typological Terminology of Jacob of Serugh", *The Harp*, 18, 2005, p.289-296
- Lampe (G.W.H.), "The Reasonableness of Typology", dans *Essays on Typology, Studies in Biblical Theology*, n°22, London, 1957, p.9-38
- Lubac (H.de), "Typologie et Allégorisme", *Recherches de Science Religieuse*, vol.34, 1947, p.180-226
- Ostmeyer (K.H.), "Typologie und Typos : Analyse eines schwierigen Verhältnisses", *New testament Studies*, 46, 2000, p.112-131

- Pépin (J.), "Christianisme et Mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christisnisme", dans Pépin (J.), *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Variorum, Londres, 1986, p.17-44 (art.VIII)
- Pépin (J.), "Christianisme et Mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens", dans Pépin (J.), *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Variorum, Londres, 1986, p.1-16 (art.VII)
- Pépin (J.), *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976
- Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005, p.69-136
- Simonetti (M.), *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, T&T Clark, Edinburgh, 1994
- Turcan (R.), "Les cultes à mystères : du fantasme à l'étude rationnelle", *Religions et Histoire*, n°24, janv.-fev. 2009, p.20-24
- Yarnold (E.J.), "Baptism and the Pagan Mysteries in the 4th Century", *Heythrop Journal* 13, Oxford/London, 1972, p. 247-267
- Wiens (D.H.), *Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, vol. 23/2, Principat : Religion, , Berlin, New-York, De Gruyter, 1980, p.1249ss
- Woollcombe (K.J.), "The Biblical Origins and Patristic Development of Typology", dans *Essays on Typology, Studies in Biblical Theology*, n°22, London, 1957, p.39-75

autres études

- Albert (J.-P.), *Odeurs de Sainteté, La mythologie chrétienne des aromates*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1996
- Albert (M.), "Une lettre spirituelle de Jacques de Saroug, évêque monophysite des Ve-VIe siècles", *Parole de l'Orient*, vol.3, n°1, 1972, p.65-74
- Alexander (P.J.), *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, University of California Press, 1985
- Alexander (P.J.), *The Oracle of Ballbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, (Dumbarton Oaks Studies, X), Washington, 1967
- Alexander (P.S.), *The Targum of Canticles*, The Aramaic Bible, vol.17a, The Liturgical Press, Collegeville, 2003
- Alexandre-Bidon (D.), dir., *Le Pressoir Mystique*, Actes du colloque de Recloses, 27 Mai 1989, Paris, Cerf, 1990
- Alfeyev (H.), *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, Cistercian Publications, USA, 2002
- Allen (P.), "Reconstructing pre-paschal liturgies in Constantinople : some sixth-century homiletic evidence", dans Schoors (A.), Deun (P.Van), éds., *Philohistôr. Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Orientalia Lovaniensia analecta 60, Louvain, 1994, p.217-228
- Allen (P.), "The Sixth-Century Greek Homily : a re-assessment", dans Cunningham (M.B.), Allen (P.), éds., *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden, Brill, 1998, p.201-225
- Ameisenowa (Z.), et Mainland (W.F.), "The Tree of Life in Jewish Iconography", *Journal of the Warburg Institute*, vol.2/4, 1939, p.326-345
- Andia (Y.de), *Denys l'Aréopagite. Tradition et Métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006
- Arbesmann (R.), "The Concept of *Christus Medicus* in St. Augustine", *Traditio*, vol.10, 1954, p.1-28

- Argyle (A.W.), "Joseph the Patriarch in Patristic Teaching", *Expository Times*, n°67, 1955-56, p.199-201
- Arthur (R.A.), *Pseudo-Dionysius as Polemicist*, Ashgate, Aldershot, 2008
- Ashbrook (S.H.), "On holy stench : when the odor of sanctity sickens", *Studia Patristica* 35, 2001, p.90-101
- Ashbrook (S.H.), "Spoken Words, Voiced Silence : Biblical Women in Syriac Tradition", *Journal of Early Christian Studies*, 9, 2001, p.105-131
- Ashbrook (S.H.), "St Ephrem on the scent of Salvation", *Journal of Theological Studies*, 49, 1998, p.109-128
- Ashbrook (S.H.), *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 2006
- Aubineau (M.), "Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne", dans *Recherches Patristiques*, Amsterdam, Hakkert 5A.M.), éd., 1974, p.225-254
- Aulèn (G.), *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, SPCK Classics, Londres, 2010 (1ère éd.en Allemand :1930)
- Baader (G.), "Byzantinische Medizin in Norditalien im 5. und 6. Jahrhundert", dans Vavrinek (V.), éd., *From Late Antiquity to Early Byzantium, Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, Prague, Academia, 1985, p.243-248
- Baker (E.), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*, Oxford, Clarendon Press, 1957
- Baldwin (B.), "Beyond the House Call : Doctors in Early Byzantine History and Politics", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.15-19
- Bardy (G.), "La doctrine de l'intercession de Marie chez les Pères grecs", *La Vie Spirituelle*, n°56, 1938, p.1-37
- Barkhuizen (J.), "The reconstitution and reanimation of Lazarus in the preaching of the Early Church", *Ekklesiastikos Pharos*, 76/2, 1994, p.109-124
- Barkhuizen (J.H.), *Proclus Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ*, (Early Christian Studies 1), Australian Catholic University, Brisbane, 2001
- Barnard (L.W.), "The figure of 'trumpets' in Syriac tradition. An Egyptian parallel", *Le Muséon*, 88, 1975, p.327-329
- Bartelink (G.), "Teufels- und Dämonenglaube in christlichen griechischen Texten des fünften Jahrhunderts", dans Demoen (K.), Vereecken (J.), éds., *La Spiritualité de l'Univers Byzantin dans le Verbe et l'Image*, Instrumenta Patristica 30, Turnhout, Brepols, 1997, p.27-38
- Baudry (G.-H.), "Le retour d'Adam au Paradis, symbole du salut de l'humanité", *Mélanges de Science Religieuse*, t.51/n°2, 1994, p.117-147
- Bauer (J.), "Verus Pharao", *Cahiers de Biblia Patristica*, 2, Strasbourg (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques), 1989, p.247-253
- Baun (J.), *Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- Beatrice (P.F.), *La Lavanda di Piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983
- Beck (E.), "Das Bild vom Spiegel bei Ephräm", *Orientalia Christiana Periodica*, 19, 1953, p.5-24
- Beck (E.), "Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm", *Oriens Christianus*, 42, 1958, p.19-40
- Belting (H.), "An Image and its Function in the Liturgy : The Man of Sorrows in Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 34, 1980-81, p.1-16

- Blaudeau (P.), "Symbolique Médicale et Dénonciation de l'Hérésie : le cas monophysite dans les sources pontificales de la seconde moitié du Ve siècle", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), dir., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.497-534
- Bliquez (L.J.), "Two lists of Greek surgical instruments and the state of surgery in Byzantine times", *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.187-204
- Botte (B.), "Les plus anciennes formules de prière pour les morts", dans *La Maladie et la Mort du chrétien dans la Liturgie, Conférences Saint-Serge, XXIe semaine d'études liturgiques, Paris, 1er-4 Juillet 1974*, Edizioni Liturgiche, Rome, 1975, p.83-99
- Bou Mansour (T.), *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Bibliothèque de l'Université du Saint- Esprit, 16, Kaslik (Liban), 1988
- Bou Mansour (T.), *La théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit, 2 tomes, 1993 et 2000
- Brian (C.), "Two early Byzantine earthquakes and their liturgical commemoration", dans Brian (C.), *Christian Chronicles and Byzantine History 5th – 6th Centuries*, Variorum, Ashgate, 1992, art.IX, p.122-147
- Brock (S.), "A Syriac verse homily on Elijah and the Widow of Sarepta", *Le Muséon*, 102, 1989, p.93-113
- Brock (S.), "An archaïc Syriac Prayer over Baptismal Oil", *Studia Patristica* 41, 2006, p.3-12
- Brock (S.), "Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.325-347
- Brock (S.), "Clothing Metaphors a a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.XI, (1ère publication : *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Schmidt (M.), éd., (*Eichstättter Beiträge* 4), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1982), p.11-38
- Brock (S.), "Dialogue hymns of the Syriac Churches", *Sobornost/Eastern Churches Review*, 5/2, 1983, p.35-45
- Brock (S.), "Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac", *Studia Patristica*, vol.45, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, Baun (J.), Cameron (A.), Edwards (M.), Vinzent (M.), éds., Peeters, Louvain, 2010, p.183-196
- Brock (S.), "Ephrem's Letter to Publius", *Le Muséon*, 89, 1976, p.261-305
- Brock (S.), "From Antagonism to Assimilation : Syriac Attitudes to Greek Learning", dans Garsoian (N.), Mathews (T.F.) et Thomson (R.), éds., *East of Byzantium*, Washington, 1982, p. 17-34
- Brock (S.), "From Ephrem to Romanos", dans *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate, Variorum, 1999, art.IV (1ère publication : *Studia Patristica* XX, Louvain, 1989), p.139-151
- Brock (S.), "Greek and Syriac in Late Antique Syria", dans Brock (S.), *From Ephrem to Romanos*, Variorum, Ashgate, 1999, art.I, p. 149-160
- Brock (S.), "Jacob of Edessa's Discourse on the Myron", *Oriens Christianus*, 63, 1979, p.20-36
- Brock (S.), "Jewish Traditions in Syriac Sources", dans Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.IV, p.212-232
- Brock (S.), "John the Solitary : *On Prayer*", *Journal of Theological Studies*, 30/1, 1979, p.84-101
- Brock (S.), "Mary and the Eucharist : an oriental perspective", *Sobornost/Eastern Churches Review*, 1/2, 1979, p.50-59

- Brock (S.), "Sarah and the Aqedah", *Le Muséon*, 87, 1974, p.67-77
- Brock (S.), "Syriac and Greek Hymnography : Problems of Origin", Brock (S.), *Studies in Syriac Christianity*, Variorum, Brookfield, 1992, art.VI, p.77-81
- Brock (S.), "The Bridal Chamber of Light : a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition", *The Harp 18*, 2005, p.179-191
- Brock (S.), "The mysteries hidden in the side of Christ", *Sobornost/East Churches Review*, 7/6, 1978, p.462-472
- Brock (S.), "The Poet as Theologian", *Sobornost/East Churches Review*, 7/4, 1977, p.243-250
- Brock (S.), "The Prayer of the Heart in Syriac Tradition", *Sobornost/East Churches Review*, 4/2, 1982, p.131-142
- Brock (S.), "The Scribe Reaches Harbour", *Byzantinische Forschungen : Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, 21, Amsterdam, 1995, p.195-202
- Brock (S.), "The Sinful Woman and Satan : two Syriac Dialogue Poems", *Oriens Christianus*, 72, 1988, p.21-62
- Brock (S.), "The Wedding Feast of Blood on Golgotha. An unusual aspect of John 19:34 in Syriac Tradition", *The Harp*, 6/2, 1993, p.121-134
- Brock (S.), "World and Sacrament in the writings of the Syrian Fathers", *Sobornost* 6/10, 1974, p.685-696
- Brock (S.), Ashbrook Harvey (S.), *Holy Women of the Syrian Orient*, University of California Press, 1998
- Brock (S.), *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, The Syrian Churches Series, vol.9, 1979
- Brock (S.), Hopkins (S.), "A verse homily on Abraham and Sarah in Egypt : Syriac original with early Arabic translation", *Le Muséon*, 105, 1992, p.87-147
- Brock (S.), *The Luminous Eye, The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Cistercian Studies Series 124, Cistercian Publications, Kalamazoo (USA), 1985
- Brock (S.), *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications, Michigan, 1987
- Brottier (L.), *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'. Jean Chrysostome prédicateur: entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris, Cerf, 2005
- Browning (R.), "Homer in Byzantium", dans Browning (R.), *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Variorum, Londres, 1977; art.XVII, p.15-33
- Browning (R.), *Justinian and Theodora*, Londres, Weidenfield and Nicolson, 1971
- Burrus (V.), "The Heretical Woman as a Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome", *The Harvard Theological Review*, vol.84/3, 1991, p.229-248
- Cadbury (H.J.), "The Odor of the Spirit at Pentecost", *Journal of Biblical Literature*, vol.47, n°3/4, 1928, p.237-256
- Cameron (A.), " Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium", *Past and Present*, 84, Oxford University Press, 1979, p. 3-35
- Cameron (A.), "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople : a City finds its Symbol", *The Journal of Theological Studies*, vol.29, 1978, p.79-108
- Cameron (A.), "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople : a City finds its Symbol", *The Journal of Theological Studies*, vol.29, 1978, p.79-108
- Canévet (M.), "La croix cosmique chez Grégoire de Nysse", dans Prieur (J.-M.), éd., *La Croix. Représentations théologiques et symboliques*, Genève, Labor et Fides, 2004, p.81-88
- Caseau (B.), "Parfum et Guérison dans le Christianisme Ancien et Byzantin : des huiles parfumées des médecins au *myron* des saints byzantins", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), dir., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.141-191

- Caseau (B.), "Syméon Stylite entre puanteur et parfum", *Revue des Etudes Byzantines*, 63, 2005, p.71-96
- Cassingena-Trévedy (F.), "L'Hymnographie Syriaque", dans Cassingena-Trévedy (F.) et Jurasz (I), éds., *Les liturgies syriaques*, Etudes Syriaques, vol.3, Geuthner, Paris, 2006, p.183-219
- Cassingena-Trévedy (F.), *Les Pères de l'Eglise et la liturgie*, "Théologie à l'Université", Paris, Desclée de Brouwer, 2009
- Chesnut (R.C.), *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976
- Chuvin (P.), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres/ Fayard, 1990
- Colless (B.E.), *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 2008
- Conomos (D.), *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant*, Hellenic College Press, Brookline, 1984
- Constantelos (D.J.), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, 1968
- Constas (N.), "Death and Dying in Byzantium", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, p.124-145
- Corrington (G.P.), "The Milk of Salvation : Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity", *The Harvard Theological Review*, 82/4, 1989, p.393-420
- Cottas (V.), *Le théâtre à Byzance, Thèse principale présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931
- Crisafulli (V.S.), Nesbitt (J.W.), *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden, Brill, 1997
- Cunningham (M.), *Faith in the Byzantine World*, Lion Publishing, Oxford, 2002
- Cunningham (M.B.), "Preaching and the Community", dans Morris (R.), éd., *Church and People in Byzantium. 20th Spring Symposium of Byzantine Studies in Manchester, 1986*, Birmingham, 1990, p.29-47
- Dagron (G.), *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, p.297ss
- Daniélou (J.), "Déluge, baptême, jugement", *Dieu Vivant*, 8, 1947, p.97-112
- Daniélou (J.), "La charrue, symbole de la Croix", *Recherches de Science Religieuse*, 42, 1954, p.193-203
- Daniélou (J.), "La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse", *Vigiliae Christianae*, 7/3, 1953, p.154-170
- Daniélou (J.), "Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux 1ers siècles", *Recherches de Sciences Religieuses*, 33, 1946, p.402-430
- Daniélou (J.), *Bible et Liturgie : La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1951
- Daniélou (J.), *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1956
- De Andia (Y.), "Symbole et Mystère selon Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* 37, 2001, p.421-451
- Deiss (L.), *Springtime of the Liturgy. Liturgical texts of the first four centuries*, Collegeville, The Liturgical Press, 1979
- Delehaye (H.), *Les Saints Stylites*, Subsidia hagiographica 14, Société des Bollandistes, Paris, 1923
- Desreumaux (A.), "Une homélie syriaque anonyme sur la Nativité", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-1976, p. 195-212

- Dickie (M.W.), "The Fathers of the Church and the Evil Eye", dans Maguire (H.), éd., *Byzantine Magic* , Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Harvard University Press, Washington, 1995, p.9-34
- Dols (M.), "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.135-148
- Drijvers (H.), "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", dans Garsoian (N.), Mathews (T.F.) et Thomson (R.), éds., *East of Byzantium*, Washington, 1982, p.35-43
- Drijvers (H.J.W.), "Hellenistic and Oriental Origins", dans, Hackel (S.), éd., *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Studies supplementary to Sobornost, 5, 1981, p.25-33
- Dronke (P.), *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World*,, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2003
- Dudley (M.), Rowell (G.), éds., *The Oil of Gladness. Anointing in the Christian Tradition*, SPCK Liturgical Press, Collegeville, London, 1993
- Duffy (J.), "Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries : Aspects of Teaching and Practice", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.21-27
- Dulaey (M.), "Des roues dans les roues : Ez 1, 15-16 chez les Pères", *Studia Patristica*, 34, 1999, p.318-425
- Dulaey (M.), "Joseph le Patriarche, figure du Christ", *Cahiers de Biblia Patristica* 2, Strasbourg, 1989, p.83-105
- Dulaey (M.), "La guérison de l'hémorroïsse (Mt.9, 20-22) dans l'interprétation patristique et l'art paléochrétien", *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35, 2007, p.99-131
- Dulaey (M.), "Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Eglise ancienne", *Revue des Sciences Religieuses*, 71/1, 1997, p.33-59
- Dulaey (M.), *L'Initiation chrétienne et la Bible (1er-VIème siècles) : Des forêts de symboles*, Le Livre de Poche (Références / Antiquité), 2001
- Dulaey (M.), *Symboles des Evangiles (1er-VIème siècles) : Le Christ médecin et thaumaturge*, Le Livre de Poche (Références / Antiquité), 2007
- El-Khoury (N.), "*Gen.I,26* dans l'interprétation de Saint Ephrem ou la relation de l'homme à Dieu", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.199-205
- Emereau (C.), *Saint Ephrem le Syrien, son oeuvre littéraire grecque*, Paris, Secrétariat des "Echos d'Orient", 1918
- Emereau (C.), *St Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Paris, Secrétariat des "Echos d'Orient", 1918
- Esbroeck (M. van), "Le saint comme symbole", dans, Hackel (S.), éd., *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Studies supplementary to Sobornost, 5, 1981, p.128-140
- Evans (H.C.), Holcomb (M.), Hallman (R.), "The Arts of Byzantium", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 58/4, 2001, p.1+4-68
- Eynde (C. Van Den), *La version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques : ses origines, ses témoins, son influence*, Bibliothèque du Muséon, vol.10, Louvain, 1939
- Fitch Fairaday (B.), "Isaac of Nineveh's Biblical Typology of the Cross", *Studia Patristica* 35, 2001, p.385-390
- Frank (G.), "Taste and see : the Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century", *Church History*, 70/4, 2001, p.619-643
- Frazer (M.E.), "Hades stabbed by the Cross of Christ", *Metropolitan Museum Journal*, vol.9, 1974, p.153-161

- Fredrikson (N.I.), "La perle, entre l'océan et le ciel. Origines et évolution d'un symbole chrétien", *Revue de l'Histoire des Religions*, 220/3, p.283-317
- Frischman (J.), "Narsaï's christology according to his Homily on the Word became Flesh", *The Harp*, 8/9, 1995/6, p.289-303
- Gatier (P.L.), "Le Proche-Orient protobyzantin : IVe-VIIe s. apr. J.-C.", dans Binst (O.), éd.dir., *Le Levant. Histoire et Archéologie du Proche-Orient*, Cologne, Könemann, 1999, p.186-241
- Gavrilyuk (P.L.), *Histoire du Catéchuménat dans l'Eglise Ancienne*, Cerf, (Initiations aux Pères de l'Eglise), Paris, 2007
- Giannelli (C.), "Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ Ressuscité à la Vierge Marie", *Revue des Etudes Byzantines*, XI, 1953, *Mélanges Martin Jugie*, p.106-119
- Goodenough (E.R.), "The Crown of Victory in Judaism", *The Art Bulletin*, 28/3, 1946, p.139-159
- Gounelle (R.), "Cyrille de Jérusalem et le printemps de la résurrection (Ct.2, 11-12)", *La résurrection chez les Pères*, "Cahiers de Biblia Patristica", vol.7, Strasbourg, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 2003, p.195-213
- Gounelle (R.), *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Collection des Etudes Augustiniennes (Série Antiquité n°162), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2000
- Grabar (A.), *L'Âge d'or de Justinien*, Gallimard, 1966
- Graffin (F.), "Le thème de la perle dans une lettre de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien,* 12/3, 1967, p.355-370
- Graham (S.L.), "I have bested you, Salomon : Justinian and the Old Testament", *Studia Patristica*, vol.48, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, Peeters, Louvain, 2010, p.153-157
- Grégoire de Nysse, *La Colombe et la Ténèbre. Textes choisis des homélies sur le Cantique des Cantiques*, Canévet (M.), Daniélou (J.), *Foi Vivante*, Paris, Cerf, 1992
- Griffith (S.B.), "Medical Imagery in the New Sermons of Augustine", *Studia Patristica* 43, 2006, p.107-112
- Griffith (S.H.), "Spirit in the bread; Fire in the wine : the Eucharist as living medecine in the thought of Ephraem the Syrian", *Modern Theology*, 15/2, 1999, p.225ss
- Grillmeier (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne, vol.II/2 : l'Eglise de Constantinople au VIe siècle*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei*, 1993 (trad. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Londres, 1989)
- Grosdidier de Matons (J.), "Liturgie et Hymnographie : Kontakion et Canon", *Dumbarton Oaks Papers*, vol.34, 1980-81, p.31-43
- Guillaumont (A.), *Un philosophe au désert : Evagre le Pontique*, Vrin, Paris, 2004
- Guinot (J.-N.), *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Théologie Historique 100, Paris, Beauchesne, 1995
- Haldon (J.F.), "Some aspects of Byzantine military technology from the sixth to the tenth century", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 1, 1975, p.11-47
- Hallit (J.), "La typologie de la Croix dans l'Hymnographie byzantine", *Parole de l'Orient*, vol.9, 1979-80, p. 135-163
- Hannick (C.), "Exégèse, typologie et rhétorique dans l'hymnographie byzantine", *Dumbarton Oaks Papers*, 53, Harvard University 1999, p. 207-218

- Harl (K.W.), "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium", *Past and Present*, 128, 1990, p. 7-27
- Harl (M.), "Adam et les deux arbres du Paradis (Gen.II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (*μέσος-μεθόριος*) chez Philon d'Alexandrie", *Recherches de Science Religieuse*, 50, 1962, p.321-388
- Hatlie (P.), "The religious lives of children and adolescents", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, p.182-200
- Heal (K.), "Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature", *Brigham Young University studies*, 42/1, 2002, p.29-49
- Hoffmann (M.), *Der Dialog bei den Christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin, Akademie Verlag, 1966 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 96)
- Horden (P.), *Hopitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Ashgate, Variorum, Aldeshot, 2008
- Hunger (H.), "Philanthropia : Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites", *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 1, 1963, p.1-20
- Hunt (H.), "Sexuality and Penitence in Syriac commentaries on Lukes's Sinful Woman", *Studia Patristica*, vol.44, (*Papers of the 15th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*), Peeters, Louvain, 2010, p.189-194
- Hunt (H.), *Joy-bearing Grief : Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Leiden, Brill, 2004
- Irsay (S. d'), "Christian Medicine and Science in the Third Century", *The Journal of Religion*, vol.10/4, 1930, p.515-544
- James (L.), éd., *Desire and Denial in Byzantium. Papers from the 31rst Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997*, (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 6), Ashgate, Variorum, 1999
- Jansma (T.), "Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der Alexandrinischen Theologie, und der Frömmigkeit Ephraems des Syrers", *Le Muséon*, 78, 1965, p.5-46
- Jansma (T.), "L'Hexameron de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, vol.IV, fasc.1, p.3-42 / fasc.2, p.129-162 / fasc.3, p.253-284
- Kahane (H.), Kahane (R.), "Pearls before swine? A reinterpretation of Matt.7,6", *Traditio*, XIII, 1957, p.421-424
- Kalavrezou (I.), "Images of the Mother : When the Virgin Mary became *Meter Theou*", *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, p.165-172
- Kalogeras (N.), "What do they think about Children? Perceptions of Childhood in Early Byzantine Literature", *Byzantine and Modern Greek Studies*, n°25, 2001, p.2-19
- Kantorowicz (E.H.), "The Baptism of the Apostles", *Dumbarton Oaks Papers*, vol.9, 1956, p.203-251
- Kaplan (M.), "L'Eglise byzantine des VIe-XIe s. : terres et paysans", dans Morris (R.), éd., *Church and People in Byzantium. 2Oth Spring Symposium of Byzantine Studies in Manchester, 1986*, Birmingham, 1990, p.109-123
- Kaplan (M.), *La Chrétienté byzantine du début du VIIe s. au milieu du XIe s. Image et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, "Regards sur l'Histoire", Paris, Sedes, 1997
- Karavites (P.), "Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography", *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 1993, p.81-98
- Karim (C.A.), *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Gorgias Press, 2004

- Kecskeméti (J.), "Doctrine et Drame dans la Prédication Grecque", *Euphrosyne (Revision dè Filologia Clasicà), Nova Serie*, 21, 1993, p.29-67
- Kees den Biesen, *Simple and Bold : Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Gorgias Dissertations 26, Early Christian Studies 6, Gorgias Press, 2006
- Khouri-Sarkis (G.), "Réception d'un évêque syrien au VIe s.", *L'Orient Syrien*, II, 2, 1957, p.137-184
- Knipp (D.), *"Christus Medicus" in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts*, Leiden, Brill, 1998
- Kollamparampil (A.G.), "The theme of Sheol in the Syriac Liturgy : the path to its reception", *Ephemerides Liturgicae*, 113, 1999, p.289-306
- Kollamparampil (A.G.), *From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, 110, Edizioni Liturgiche, Rome, 2000
- Kollamparampil (A.G.), *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh*, Dharmaram Publications, Bangalore, 2001
- Konat (J.), "A metrical homily of Jacob of Serugh on the mysteries, types and figures of Christ : authentic or compilation?", *Le Muséon*, 118, 2005, p.71-86
- Konat (J.), "Christological insights in Jacob of Serugh's typology as reflected in his memre", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 77, 2001, p.46-72
- Krueger (D.), "The practice of Christianity in Byzantium", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, p.1-15
- Kruger (P.), "La Seconde homélie de Jacques de Saroug sur la foi du concile de Chalcédoine", *L'Orient Syrien*, II, 2, 1957, p.125-136
- Krüger (P.), "Le caractère monophysite de la 3^{e} lettre de Jacques de Saroug", *L'Orient Syrien*, 6, 1961, p.301-308
- Krüger (P.), "Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsaï", *L'Orient Syrien*, vol.4, fasc.2, p.193-210
- La Piana (G.), "The Byzantine Theater", *Speculum* 11/2, 1936, p.171-211
- La Piana (G.), *La rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Londres, Variorum Reprints, 1971 (1ère éd. : Grottaferrata, 1912)
- Landersdorfer (P.S.), *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien, und Jakob von Sarug*, Bibliothek der Kirchenväter, t.6, Münich, 1912
- Lebourlier (J.), "A propos de l'état du Christ dans la mort", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 46, 1962, p.629-649; tome 47, 1963, p.161-180
- Leroy (J.), *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1964
- Leroy (F.J.), *L'Homilétique de Proclus de Constantinople : Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, (Studi E Testi 247), Rome, Bibliotheca Apostolica, 1967
- Levinson (J.), "Bodies and Bo(a)rders : Emerging Fictions of Identity in Late Antiquity", *The Harvard Theological Review*, vol.93/4, 2000, p.343-372
- Leys (R.), *L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse*. Esquisse d'une doctrine, Desclée de Brouwer, Paris, 1951
- Liderbach (D.), *Christ in the Early Christian Hymns*, Paulist Press, New-York, 1998
- Limberis (V.), *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London, Routledge, 1994
- Lossky (V.), *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf (Patrimoines:Orthodoxie), 2005 (1ère éd. 1944)
- Louth (A.), "Beauty will save the world : the formation of Byzantine Spirituality", *Theology Today*, 61, 2004, p.67-77

- Louth (A.), "Christian Hymnography from Romanos the Melodist to John Damascene", *The Journal of Early Christian Studies*, vol.57/3-4, 2005
- MacCormack (S.), "Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth Century Byzantium and Beyond", *Byzantion*, 52, 1982, p.287-309
- Magoulias (H.J.), "Education and Learning in the 6th and 7th Centuries as viewed in the Lives of Saints", *The Greek Orthodox Theological Review*, p.114-124
- Magoulias (H.J.), "The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the 6th and 7th Centuries", *Byzantinische Zeitschrift*, n°57, 1964, p.127-150
- Maguire (H.), *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press, 1981
- Maguire (H.), "The Self-Conscious Angel : Character Study in Byzantine Paintings of the Annunciation", dans Maguire (H.), *Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art*, Variorum, Ashgate, 1984, art.XV, 377-392
- Mainstone (R.J.), *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, Thames and Hudson, 1988
- Martikainen (J.), "Dein Kleid ist dein Licht-dein Gewand ist dein Glanz". Die Perle als ästhetisches und theologisches Symbol bei Aphrahat dem persischen Weisen, Ephraem dem Syrer und Makarios/Symeon", *Religion und Wahrheit : religiongeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wiessner zum 65. Geburtstag*, Köhler (B.), éd., Harrassowitz, Wiesbaden, 1998, p.117-126
- McGowan (A.), *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, 1999
- McKinnon (J.), *Music in early Christian literature*, Cambridge University Press, New York, 1987
- Menze (V.L.), *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies), 2008
- Meunier (B.), dir., *La personne et le Christianisme ancien*, Cerf (Patrimoines: Christianisme), Paris, 2006
- Meyendorff (J.), "Justinian, the Empire and the Church", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22, 1968, p. 43-60
- Meyendorff (J.), *Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes*, New York, Fordham University Press, 1974
- Meyendorff (J.), *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1987 (1ère ed. 1975)
- Miller (T.S.), "Byzantine Hospitals", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.53-63
- Mimouni (S.C.), *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, (Présence du Judaïsme), Albin Michel, Paris, 2004
- Moss (C.), "Jacob of Serugh's Homilies on the Spectacles of the Theatre", *Le Muséon*, 48, 1935, p.87-112
- Murray (R.), "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's theology", *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-76, p.1-20
- Murray (R.), "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity", dans Garsoian (N.), Mathews (T.F.) et Thomson (R.), éds., *East of Byzantium*, Washington, 1982, p.3-16
- Murray (R.), *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, 2004 (edition révisée; 1ère edition : Cambridge University Press, 1975)
- Nichols (A.), *Le Christ et l'art divin. Théologie de l'image dans la tradition chrétienne*, Croire et Savoir, Téqui, Paris, 1988 (trad. de *The God Incarnate*, Darton, Londres, 1980)
- Noujaim (G.), "Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe", *Parole de l'Orient*, vol.9, 1979-1980, p. 27-50

- Nutton (V.), "From Galen to Alexander : Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.1-14
- Opstall (E.M.van), *Jean Géomètre. Poèmes en hexamètres et en distiques élégiaques*, Leiden, Brill, 2008
- Outtier (B.), *Textes arméniens relatifs à S. Ephrem*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.474, Scriptores Armeniaci, tome 16, Peeters, Louvain, 1985
- Panicker (G.), "Prayer with tears : a great feast of repentance", *The Harp*, 4, 1991, p.111-33
- Patrick Henry III, "A Mirror for Justinian : the *Ekthesis* of Agapetus Diaconus", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8, 1967, p.281-308
- Peeters (P.), "Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?", *Analecta Bollandiana*, 66, 1948, p.134-198
- Peltomaa (L.M.), "Roles and Function of Mary in the Hymnography of Romanos Melodos", *Studia Patristica*, vol.44, (*Papers of the 15th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*), Peeters, Louvain, 2010, p.487-498
- Peltomaa (L.M.), *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden, Brill, 2001
- Phenix (R.R.), *The Sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin. Rhetoric and Interpretation in Fifth-Century Syriac Literature*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, n°50, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008
- Philip (P.V.), "The Dimension of Love according to Jacob of Serugh", *The Harp*, vol.VIII/IX, Jul.1995/1996, p.185-194
- Philonenko (M.), "De Qoumrân à Doura-Europos : la vision des ossements desséchés (Ez.37, 1-4)", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 74/1, 1994, p.1-12
- Poirier (P.H.), "Le sermon pseudo-éphrémien *In pulcherrimum Joseph*. Typologie et Midrash", *Cahiers de Biblia Patristica* 2, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg, 1989, p.107-122
- Poirier (P.H.), "L'hymne de la Perle des *Actes de Thomas*. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire", *Homo Religiosus n°8*, Louvain-la-Neuve, 1981
- Prieur (J.-M.), *La croix chez les Pères (du IIe au début du IVe siècle)*, (Cahiers de Biblia Patristica 8), Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006
- Raasted (J.), "Byzantine Liturgical Music and Its Meaning for the Byzantine Worshipper", dans Morris (R.), éd., *Church and People in Byzantium. 20th Spring Symposium of Byzantine Studies in Manchester, 1986*, Birmingham, 1990, p.49-57
- Rahner (H.), "Antenna Crucis", dans, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, p.239-564
- Rahner (H.), "Flumina de Ventre Christi. Die Patristiche Auslegung von Joh.7, 37-38", dans, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Mûller Verlag, Salzbourg, 1964, p.177-235
- Rilliet (F.), "La louange des pierres et le tonnerre. Luc 19,40 chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque", *Revue de Théologie et de Philosophie*, n°117, 1985, p.293-304
- Rilliet (F.), "La métaphore du chemin dans la sotériologie de Jacques de Saroug", *Studia Patristica* 25, *Papers presented to the International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1991*, Louvain,Peeters Press, 1993, p.324-331
- Rilliet (F.), "Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug", IV Symposium Syriacum, 1984, Drijvers, Lavenant, Molenberg et Reinink, éds., *Orientalia Christiana Analecta*, 229, 1ç87, p.289-295
- Roch (M.), "La bonne odeur de la sainteté", *L'Histoire*, n°342, Mai 2009, p.72-77
- Rorem (P.), *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Studies and Texts 71, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984

- Roten (Ph. de), *Baptême et Mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 91, Aschendorff Verlag, Münster, 2005
- Russel (P.S.), "Ephraem and Athanasius on the Knowledge of Christ. Two anti-Arian Treatments of *Mark* 13:32", *Gregorianum*, 85/3, 2004, p.445-474
- Saber (G.), "La typologie sacramentaire et baptismale de St Ephrem", *Parole de l'Orient*, 4/1-2, 1973, p.73-91
- Safran (L.), éd., *Heaven on Earth : Art and the Church in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press, 1998
- Scarborough (J.), "Early Byzantine Pharmacology", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.213-232
- Schmidt (A.), Gonnet (D.), éds., *Les Pères grecs dans la tradition syriaque, Etudes Syriaques n°4*, Paris, Geuthner, 2007
- Schork (R. J.), "The Medical Motif in the "Kontakia" of Romanos the Melodist", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 16, 1960, p. 353-363
- Schork (R.J.), "Dramatic Dimension in Byzantine Hymns", *Studia Patristica, 8/2, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 93*, 1966, p.271-279
- Scopello (M.), "Images et Métaphores de la Médecine dans les Ecrits Manichéens Coptes", dans Boudon-Millot (V.), Pouderon (B.), dir., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, Beauchesne, 2005, p.231-251
- Scopello (M.), "Le renard. Symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les Gnostiques", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, vol.71, 1991/1, p.73-88
- Sevcenko (N.P.), "Icons in the Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers*, 45, 1991, p.45-57
- Shemunkasho (A.), "The Healing of Interior and Exterior Blindness in Ephrem", *Studia Patristica* 35, 2001, p.494-501
- Shoemaker (S.J.), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Clarendon, 2002
- Sieper (J.), "Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche", *Kyrios*, 9, 1969, p.1-30/65-82
- Skoyles Jarkins (S.K.), *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God. A Study of Early Syriac Theological Anthropology*, Gorgias Dissertations n°36, *Early Christian Studies n°8*, 2008
- Sony (B.), "La méthode exégétique de Jacques de Saroug", *Parole de l'Orient*, 11, 1983, p.67-103
- Sperduti (A.), "The Divine Nature of Poetry in Antiquity", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, (1950), p. 209-240
- Strothmann (W.), "Syrische Hymnen zur Myron-Weihe", *Göttinger Orientforschungen*, 1. Reihe : Syriaca, Bd.16, Wiesbaden, 1978
- Strunk (O.), "Some Observations on the music of the kontakion", dans Strunk (O.), *Essays on Music in the Byzantine World*, New York, Norton and Co., 1977, p.157-164
- Taft (R.), "The Liturgy of the Great Church : an initial synthesis of structure and interpretation on the Eve of Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers*, 34, 1980-1981, p.45-75
- Taft (R.F.), *Through their own eyes : Liturgy as the Byzantines saw it*, Berkeley, InterOrthodox Press, 2006
- Talbot (A.-M.), éd., *Holy Women of Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1996
- Talbot (A.-M.), *Women and Religious life in Byzantium*, Ashgate, Variorum, 2001
- Temple (R.), *Icons and the mystical origins of Christianity*, Element Books, Longmead, 1990
- Terzoli (R.), "Âme et Esprit chez Aphraate", *Parole de l'Orient*, vol.3, n°1, 1972, p.105-118

- Theodorou (A.), "Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern", *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, p.283-310
- Thérel (M.L.), "Les symboles de l'Ecclesia dans la création iconographique de l'art chrétien du IIIe au VIe siècles", Rome, 1973
- Thunberg (L.), *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995 (1ère éd. 1965)
- Timiadis (E.), "L'Eglise : le Paradis retrouvé, selon l'Hymnographie", *Studia Patristica 5, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Bd. 80)*, Akademie Verlag, Berlin, 1962, p.129-142
- Topping (E.C.), *Sacred Songs : Studies in Byzantine Hymnography*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1997
- Torrance (I.R.), *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich, The Canterbury Press, 1988
- Varghese (B.), *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.512, Subsidia, tome 82, Louvain, Peeters, 1989
- Velkovska (E.), "Funeral Rites According to the Byzantine Liturgical Sources", *Dumbarton Oaks Papers*, vol.55, 2001, p.21-51
- Vercleyen (F.), "Tremblements de terre à Constantinople : l'impact sur la population", *Byzantion*, 58/1, 1988, p.155-173
- Vikan (G.), "Art and Marriage in Early Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, p.145-163
- Vikan (G.), "Art, Medicine and Magic in Early Byzantium", dans Scarborough (J.), éd., *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p.65-86
- Vloberg (M.), "La Vierge d'Intercession dans l'iconographie ancienne", *La Vie Spirituelle*, n°55, 1938, p.105-127
- Vööbus (A.), "Theological Reflections on Human Nature in Ancient Syrian Traditions", dans, Hefner (P.J.), éd., *The Scope of Grace*, Philadelphie, Fortress Press, 1964, p.101-119
- Vööbus (A.), *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, tome 2 : Early Monasticism in Mesopotamia and Syria, *CSCO*, vol.197, Subsidia 17, Louvain, 1960
- Vossel (V.van), "Le terme et la notion de 'sceau' dans le rituel baptismal des syriens orientaux", *l'Orient Syrien*, vol.10, fasc.2, 1965, p.237-260
- Wallraff (M.), *Christus Verus Sol : Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 2001
- Wellesz (E.), *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, 2e édition
- Wesche (K.P.), *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1991
- Wilken (R.L.), "Exegesis and the History of Theology : Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria, *Church History*, 35/2, 1966, p.139-156
- Yarnold (E.), *Cyril of Jerusalem* (The Early Church Fathers), Londres, 2000
- Yousif (P.), "Le symbolisme de la croix dans la nature chez Saint Ephrem de Nisibe", *Orientalia Christiana Analecta*, 205, 1978, p.207-227
- Yousif (P.), "St Ephrem on Symbols in Nature : Faith, the trinity and the Cross (Hymns on Faith, No.18)", *Eastern Churches Review*, 10, 1978, p.52-60
- Zellinger (J.), "Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala", *Alttestamentliche Abhandlungen*, Bd.7, Heft 1, Münster, 1916

travaux plus centrés sur Romanos et son oeuvre

- Alexiou (M.), "The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 1, 1975, p.111-140
- Barkhuizen (J. H.), "Narrative apostrophe in the Kontakia of Romanos the Melodist with special reference to his hymn "on Judas", *Acta classica*, 29, 1986, p. 19-27
- Barkhuizen (J. H.), "The Parable of the Prodigal Son as a Eucharistic Metaphor in Romanos Melodos' "Kontakion" 49 (Oxf.)" *Acta classica*, n°39, 1996, p. 39-54
- Barkhuizen (J.H.), "An Analysis of the Form and Content of Prayer as Liturgical Component in the hymns of Romanos the Melodist", *Ekklesiastikos Pharos*, n°75/2, 1991, p.91-102
- Barkhuizen (J.H.), "Christ as Metaphor in the Hymns of Romanos the Melodist", *Acta Patristica et Byzantina*, n°2, 1991, p.1-15 (1ère partie); *Acta Patristica et Byzantina*, n°3, 1992, p.1-14 (2ème partie)
- Barkhuizen (J.H.), "Lazarus in the Tomb and the *Topos* of the *Lament of Hades*", *Ekklesiastikos Pharos*, n°76/1, 1994, p.83-105
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos' Encomium on Joseph : Portait of an athlete", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, vol.40, 1990, p.91-106
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodes. Essay on the poetics of his kontakion Resurrection of Christ, I and II", *Byzantinisches Zeitschrift*, 79, 1986, p.17-28 et 268-281
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos : Kontakion 8 On the Three Children", *Acta Patristica et Byzantina*, n°16, 2005, p.1-28
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos Kontakion 10 (Oxf. = 21 SC) : 'On the Sinful Woman'", *Acta Classica*, 33, 1990, p.33-52
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos, On Repentance : 8b SC", *Ekklesiastikos Pharos*, n°75/1, 1993, p. 43-53
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos, On the Ten Virgins 51 SC", *Acta Classica*, n°36, 1993, p.39-54
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos Melodos, verse homily On the Leper. An Analysis", *Acta Patristica et Byzantina*, n°8, 1997, p.26-41
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos the Melodist : 'On Adam and Eve and the Nativity'. Introduction with annotated Translation", *Acta patristica et Byzantina*, 19, 2008, p.1-22
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos the Melodist : Verse Homily 'On the Newly Baptised'", *Acta Patristica et Byzantina*, 11, 2000, p.1-21
- Barkhuizen (J.H.), "Romanos the Melodist, Kontakion 55 SC : a Prayer of Penitence", *Ekklesiastikos Pharos*, n°74/2, 1992, p.107-121
- Barkhuizen (J.H.), "Thomas. Portrait of an Apostle : Proclus Constantinopolitanus and Romanus Melodus", *Acta Patristica et Byzantina*, n°15, 2004, p.22-37
- Barkhuizen (J.H.), "Association of Ideas as a Principle of Composition in Romanos," *Hellenica*, 39, 1988, p.18-24
- Baud-Bovy (S.), "Sur un sacrifice d'Abraham de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance", *Byzantion*, n°13, p.321-334
- Berkowitz (L.), "Observations on Rare Words in the Vocabulary of Romanus Melodus", *Glotta*, 73, 1-4, 1995-1996, p.118-126
- Boor (C.de), "Die Lebenszeit des Dichters Romanos", *Byzantinische Zeitschrift*, 9, 1900, p.633-640
- Carpenter (M.), "The Paper that Romanos Swallowed", *Speculum*, 7/ 1, Medieval Academy of America, 1932, p. 3-22
- Chevalier (C.), "Mariologie de Romanos, le roi des Mélodes", *Recherches de Science Religieuse*, 28/1, 1938, p.48-71

- Cunningham (M.), "The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.251-260
- Dalmais (I.H.), "Imagerie syrienne et symbolisme hellénique dans les hymnes bibliques de Romanos le Mélode", Studia Patristica, vol.11 : *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1967*, 1972, p.22-26
- Décarreaux (J.), "Romain le Mélode. Thrène de la Vierge sur la Passion du Seigneur", *La Vie Spirituelle*, n°98, 1958, p.243-258
- Dobrov (G.W.), "A Dialogue with Death : Ritual Lament and the Θρῆνος Θεοτόκου of Romanos Melodos", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 35, 1994, p.385-405
- Frank (G.), "Romanos and the Night Vigil in the Sixth Century", dans Krueger (D.), éd., *Byzantine Christianity*, (*A People's History of Christianity*, vol.3), Minneapolis, Fortress Press, 2006; ch.3, p.59-78
- Grosdidier de Matons (J.), *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine, Thèse présentée devant l'Université de Paris IV le 2 Février 1974*, Service de Reproduction des Thèses, Lille II, 1974
- Halleux (A. de), " Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent", *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, 1978, p. 632-641
- Hunger (H.), "Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor und sein Publikum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 34, Vienne, 1984, p.15-42
- Hunger (H.), "Romanos Melodos. Überlegungen zum Ort und zur Art des Vortrages seiner Hymnen, mit anschliessender kurzer Strukturanalyse eines Kontakions (Maria unter dem Kreuz, SC 35)", *Byzantinische Zeitschrift*, 92/1, 1999, p.1-9
- Khawam (R.R.), "Le Mystère de l'Epiphanie. Célébration paraliturgique par Romanos le Mélode", *La Vie Spirituelle*, n°92, 1955, p.41-63
- Khawam (R.R.), "Le Thrène de la Mère de Dieu. Célébration paraliturgique par Romanos le Mélode", La Vie Spirituelle, n°92, 1955, p.252-265
- Koder (J.), "Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.275-291
- Koder (J.), "Kontakion und Politischer Vers", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Bd 33, Vienne, 1983, p.45-56
- Koder (J.), "Romanos der Melode in Dokumenten seiner Zeit", dans Froschauer (H.), *Ein Buch verändert die Welt : Alteste Zeugnisse der Heiligen Schrift aus der Zeit des frühen Christentum in Ägypten*, Vienne, 2003, p.59-71
- Koder (J.), "Romanos Melodos und sein Publikum. Überlegungen zur Beeinflussung des kirchlichen Auditoriums durch das Kontakion", *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, 134/1, 1997-1999, p.63-94
- Kourembeles (I.), "Les expressions christologiques 'double par nature' et 'Christ invincible dans la nature vaincue' de Romanos le Mélode par rapport à leur perspective antihérétique", *Orthodoxes Forum*, 19/1-2, 2005, p.95-107
- Krueger (D.), "Romanos the Melodist and the Christian Self in Early Byzantium", *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London 21-26 August 2006*, vol.1, Plenary Papers, Ashgate, p.254-274
- Krueger (D.), "Textuality and Redemption : the Hymns of Romanos the Melodist", dans *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, ch.8, p.159-188
- Krueger (D.), "Writing and Redemption in the Hymns of Romanos the Melodist", *Byzantine and Modern Greek Studies*, n°27, 2003, p.2-44
- Maas (P.), "das Kontakion", *Byzantinisches Zeitschrift*, 19, 1910, p.285-306

- Maisano (R.), "Romanos's Use of Greek Patristic Sources", *Dumbarton Oaks Papers*, 62, (Dumbarton Oaks Colloquium, Nov.2005), 2008, p.261-273
- Manaphis (K.), "Idéologie chrétienne et tradition classique chez les écrivains du VIe siècle", dans Vavrinek (V.), éd., *From Late Antiquity to Early Byzantium, Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, Prague, Academia, 1985, p.185-188
- Mitsakis (K.), "The Vocabulary of Romanos the Mélodist", *Glotta*, n°43, 1965, p.171-197
- Mitsakis (K.), *The Language of Romanos the Melodist*, *Byzantinisches Archiv*, Heft 11, 1967
- Nickau (K.), "Justinian und der Nika-Aufstand bei Romanos dem Meloden", *Byzantinische Zeitschrift*, n°95/2, 2002, p.603-620
- Ommeslaeghe (F.van), "Le dernier mot sur Romanos le Mélode?", *Analecta Bollandiana*, t.97, fasc.3-4, Bruxelles, 1979, p.417-421
- Papoutsakis (M.), "The Making of a Syriac Fable : from Ephrem to Romanos", *Le Muséon*, 120, 1-2, 2007 p.29-75
- Paton (L.A.), "A Note on the Vision of Romanos", *Speculum*, 7/4, Medieval Academy of America, 1934, p. 553-555
- Petersen (W.L.), "The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem : its Importance for the Origin of the Kontakion", *Vigiliae Christianae*, 39/2, 1985, p.171-187
- Petersen (W.L.), *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.475, Subsidia, t.74, Peeters, Louvain, 1985
- Reichmuth (R.J.), *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist, A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Minnesota*, 1975
- Romanos le Mélode, *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques"*, Khawam (R.R.), trad., Paris, Beauchesne, 1956
- Rompay (L.van), "Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople", dans Boeft (J.D.) et Hilhorst (A.), éds., *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, *Supplements to Vigiliae Christianae*, 1993, p.283-296
- Schork (R.J.), "Dramatic Dimension in Byzantine Hymns", *Studia Patristica, 8/2, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 93*, 1966, p.271-279
- Schork (R.J.), "Romanos, On Joseph I, Stanza α : Text and Type", *Byzantion*, 45, 1975, p.131-144
- Schork (R.J.), "Sung Sermon : Melodies, Morals, and Biblical Interpretations in Byzantium", *Bible Review*, n°7/2, 1991, p.20-27; 48
- Schork (R.J.), "The Sung Sermon", *Worship*, n°47, 1973, p.527-539
- Schork (R.J.), "Typology in the Kontakia of Romanos", *Studia Patristica, 6/4, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 81, 1962, p.211-220
- Schork (R.J.), *Sacred Song from the Byzantine Pulpit. Romanos the Melodist*, University Press of Florida, 1995
- Schork (R.J.), *The Biblical and Patristic Sources of the Christological Kontakia of Romanos the Melodist*, PhD. Thesis, Oxford, 1957
- Schroeder (M.), "Romanus the Melodist : Drama as an Instrument of Theology", *Logos : A Journal of Eastern Christian Studies*, vol.43-45, 2002-2004, p.203-251
- Stichel (R.), "Naturwissenschaftliche Kenntnis des Romanos im Noe-Hymnus", *Hermès*, 100, 1972, p.249-251
- Swart (G.), "The *Christus Patiens* and Romanos the Melodist : Some Considerations on Dependence and Dating", *Acta Classica*, 33, 1990, p.53-64
- Topping (E.C.), " A Byzantine Song for Simeon: The Fourth Kontakion of St. Romanos", *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, 24,1968, p. 409-420

- Topping (E.C.), "Mary at the Cross. St Romanos' Kontakion for Holy Friday", dans, *Sacred Songs : Studies in Byzantine Hymnography*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1997, p.237-256 (1ère publication : *Byzantine Studies*, n°4, 1977, p.18-37)
- Topping (E.C.), "Romanos, On Judas. A Byzantine Ethopoeia", dans, *Sacred Songs : Studies in Byzantine Hymnography*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1997, p.219-235
- Topping (E.C.), "Romanos, On the Entry into Jerusalem : A Basilikos Logos", dans, *Sacred Songs : Studies in Byzantine Hymnography*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, 1997, p.167-194
- Topping (E.C.), "St. Romanos : Ikon of a Poet", *The Greek Orthodox Theological Review*, 12/1, 1966, p.92-111
- Topping (E.C.), "St. Romanos the Melodos : Prince of Byzantine Poets", *The Greek Orthodox Theological Review*, 24/1, 1979, p.65-75
- Topping (E.C.), "St. Romanos the Melodos and his first Nativity Kontakion", *The Greek Orthodox Théological Review*, n° 21, 1976, p. 231-250
- Topping (E.C.), "The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos", *Byzantine and Modern Greek Studies*, n°2, 1975, p.1-15
- Trigg (J.W.), "Romanos's Biblical Interpretation : Drama, imagery, and Attention to the Text", dans Blowers (P.M.), Russell Christman (A.), Hunter (D.G.), Darling Young (R.), éds., *In Dominico Eloquio/In Lordly Eloquence, Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, p.380-394
- Ven (P. van den), "Encore Romanos le Mélode", *Byzantinische Zeitschrift* , 12, 1903, p.153-166

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....p.3

1. Romanos le Mélode, un pasteur-poète dans la Constantinople de Justinien.....p.3

1.1. Eléments biographiques.....p.3

1.2. L'oeuvre de Romanos le Mélode et son rapport au monde syriaque..... .....p.7

1.3. Romanos le Mélode était-il monophysite ?.....p.12

1.3.1. Les données du problème : quelques rappels historiques.....p.12

1.3.2. La position de Romanos le Mélode.....p.15

1.3.3. Eléments de conclusion sur la question.....p.30

2. Revue des éditions et études précédentes de l'oeuvre de Romanos le Mélode.....p.34

2.1. Les travaux de José Grosdidier de Matons et les réactions de William Petersen.....p.34

2.2. Les travaux de Barkhuizen en Afrique du Sud.....p.36

2.3. Schork à Oxford, et son élève Reichmuth aux Etats-Unis.....p.37

2.4. Autres questions de la Recherche p.38

3. Le genre du *kontakion* p.42

3.1. Caractéristiques principales du *kontakion* de Romanos.....p.43

3.2. Les origines du *kontakion* et son évolution.....p.50

3.3. Le rapport à la musique et au théâtre.....p.52

3.4. La langue de Romanos le Mélode.....p.65

4. Présentation du projet d'études : la pertinence de l'herméneutique symbolique pour l'oeuvre de Romanos le Mélode.....p.66

4.1. Présentation du projet d'études.....p.66

4.2. Réflexions modernes sur le symbole.....p.67

4.3. La pertinence de l'herméneutique symbolique pour les auteurs syriaques.....p.69

4.4. Une méthode prometteuse pour l'étude de Romanos le Mélode.....p.71

4.5. L'épée dans l'Arbre : symbole de la réflexion dogmatique meurtrière ?.....p.72

1. ETUDE DES TERMES EXPRIMANT UNE RELATION SYMBOLIQUE DANS LA PENSEE DE ROMANOS LE MELODE.....p.76

Introduction.....p.76

1. *Σύμβολον*.....p.76

2. *Σημεῖον* et *σημαινεῖν*.....p.83

3. M*υστήριον* et son champ lexical.....p.87

3.1. *μυστήρια* chez Romanos : une allusion aux mystères païens ? p.88

3.2. La notion de *μυστήριον* chez Romanos.....p.92

3.3. Le sens de M*υστικός* chez Romanos.....p.103

4. T*ύπος* et ses dérivés.....p.107

4.1. La théorie de l'Ecriture dans la pensée de Romanos.....p.119

4.2. Les emplois de *τύπος* dans l'interprétation typologique de l'Ecriture.....p.113

4.3. Les emplois des dérivés de *τύπος*.....p.118

4.3.1. Les emplois de dérivés verbaux de *τύπος*.....p.118

4.3.2. Les emplois de dérivés nominaux de *τύπος*.....p.118

5. E*ἰκών* et le champ lexical du travail pictural.....p.122

5.1. *εἰκών* (et *ζωγραφεῖν*) dans un sens "typologique".....p.122

5.2. *εἰκών* et *εἴδωλον* / *εἰκών* dans l'anthropologie de Romanos.....p.124

5.3. *Ἄγαλμα*, *ὁμοίωμα*, *ὁμοίωσις* : les autres termes de la ressemblance.....p.128

6. *Σχῆμα* et *μορφή*.....p.131

Conclusion.....p.134

2. LE RESEAU SYMBOLIQUE LIE AU PRINTEMPS.....p.136

1. Introduction : la valeur symbolique du printemps.....p.136

1.1. Le printemps chez Romanos p.136

1.2. L'oiseau annonciateur du printemps : convergence du temps de la Résurrection et du temps de la Nativité.....p.139

2. La floraison du juste p.142

2.1. L'homme, herbe fragile appelée à fleurir.....p.142

2.2. La fleur de la justice.....p.146

2.3. Christ, fleur de Marie.....p.151

2.4. Le parfum des justes.....p.153

2.5. L'herbe comme nourriture humaine idéale : l'hymne 24 et la manne du Christ.....p.165

3. L'épine de l'endurcissement dans le péché.....p.171

3.1. La malédiction de la terre soignée et abolie par le Christ.....p.171

3.2. L'épine destinée au feu destructeur et purificateur de la colère divine.....p.175

3.3. Christ, "le feu qui rafraîchit" et, par compassion, ne brûle pas p.177

4. L'antithèse réconciliée par la Nativité.....p.184

4.1. Le symbole du buisson ardent (*Exode* 3).....p.184

4.2. Le jardin, la fournaise et la grotte.....p.187

5. Conclusion.....p.194

5.1. L'influence du *Cantique des Cantiques* p.194

5.2. Des symboles transversaux à plusieurs réseaux ou la temporalité du symbole.....p.195

3. LE RESEAU SYMBOLIQUE DE L'ARBRE ET DU FRUIT.....p.196

Introduction.....p.196

1. L'arbre, image de l'homme en devenir.....p.197

1.1. L'arbre de la famille, du peuple.....p.197

1.2. L'enfant, fruit de sa mère.....p.200

1.3. L'arbre spirituel de l'homme: la racine de son origine et les fruits de ses oeuvres.....p.203

1.4. L'arbre de l'Eglise issu du Christ p.209

1.5. Combinaison des divers éléments du symbolisme anthropologique de l'arbre.....p.212

2. L'arbre de la Croix, de la Genèse au Paradis eschatologique.....p.215

2.1. La Croix comme bois.....p.215

2.2. La Croix et l'Arbre.....p.218

2.3. La sélection par la Croix.....p.226

3. La perle du Christ, fruit de la Croix.....p.230

3.1. Le Crucifié, fruit de l'Arbre-Croix..... p.230

3.2. La perle eucharistique, fruit de lumière de l'Arbre-Croix.....p.235

4. La Vigne et ses ennemis.....p.243

4.1. Les épines.....p.243

4.2. Les renards.....p.246

4. LE RESEAU SYMBOLIQUE DE L'HUILE.....p.252

1. L'importance de l'huile dans l'Antiquité et la culture syriaque.....p.252

2. La symbolique de l'huile en référence au rite du baptême.....p.254

3. L'huile de la compassion (ἔλαιον / ἔλεος) : un ancien jeu de mots significatif.....p.255

4. L'huile, symbole du Christ.....p.260

5. L'huile et la corne de l'onction : l'expression "exalter sa corne".....p.264

5. LE RESEAU SYMBOLIQUE DE LA PIERRE ET DE LA MAISON : IMAGES D'EDIFICATION SPIRITUELLE ET DE STABILITE.....p.270

1. Introduction : la pierre et le roc.....p.270

2. La pierre et le roc du Christ.....p.271

3. La maison fondée sur le roc : image d'une saine édification spirituelle.....p.273

4. Des pierres et des portes p.277

4.1. Le symbole de la scission des pierres lors de la Passion.....p.277

4.2. La pierre du tombeau et la Vierge : des portes non fracturées.....p.280

4.3. A l'inverse, les portes fracturées de l'Enfer lors de la Descente du Christ : symbole de la libération de l'humanité.....p.285

5. Le symbole de la tour et de la colonne.....p.287

6. LE RESEAU SYMBOLIQUE AUTOUR DE LA METAPHORE DU CHRIST MEDECIN.....p.291

1. Introduction : la métaphore du *Christus Medicus*.....p.291
1.1. Une métaphore ancienne dans la littérature chrétienne.....p.291
1.2. Une métaphore sous-jacente à l'articulation de plusieurs réseaux symboliques dans la poésie de Romanos le Mélode p.292

2. La venue du médecin divin et le symbole du chemin.....p.293
2.1. Les pieds du Christ, symboles de son humanité.....p.293
2.2. Le bruit des pas du Christ.....p.298
2.3. Le lavement des pieds et le chemin de l'homme fidèle aux commandements.....p.301

3. Guérir du péché.....p.312
3.1. Les blessures du péché et la guérison spirituelle.....p.312
3.1.1. La mutilation de la Chute.....p.312
3.1.2. L'infection de la blessure tenue secrète.....p.314
3.1.3. L'activité chirurgicale du Christ Médecin.....p.316
3.2. Venir à l'hôpital du Christ : le courage de la foi et les larmes de la contrition p.320
3.2.1. La nécessité de confesser son mal dans la foi au Christ Médecin.....p.320
3.2.2. Les larmes de la contrition, seul salaire attendu par le Christ Médecin.....p.323
3.2.3. La compassion divine, réponse aux larmes de la contrition humaine.....p.326
3.3. Guérir du péché.....p.329
3.3.1. La guérison spirituelle, les larmes et le baptême.....p.329
3.3.2. Le baptême, eau guérissante issue de la source de la Croix.....p.331
3.3.3. La guérison spirituelle et l'illumination baptismale.....p.334
3.3.3.1. L'aveuglement, mutilation essentielle de la Chute.....p.334
3.3.3.2. L'illumination baptismale comme restauration de l'image de Dieu.....p.337

3.3.3.3. L'orgueil, endurcissement du coeur, persistance dans l'aveuglement spirituel.....p.339
3.3.3.4. Le problème de la responsabilité humaine dans son péché.....p.341

4. Le remèdes du jeûne et de la nourriture spirituelle.....p.354
4.1. Le jeûne prescrit par le Christ Médecin.....p.354
4.2. Nourritures physiques et nourriture spirituelle.....p.356
4.3. Les puissances destructrices de la Mort, dévoreuse de l'homme.....p.363
4.4. Le Christ, poison pour l'Enfer, remède pour l'humanité.....p.365

5. Le parfum de la santé et le souffle de vie du Christ-Créateur.....p.371

7. LE RESEAU SYMBOLIQUE DU VÊTEMENT.....p.379

1. Le vêtement, le corps et l'armure spirituelle.....p.379
1.1. Le baptême : transfiguration des hommes en membres des armées angéliques.....p.379
1.2. L'armure spirituelle du soldat chrétien.....p.382

2. Le symbole du vêtement dans l'histoire du Salut et le chemin de vie spirituelle du fidèle p.385
2.1. Interprétations de la tradition patristique suivie par Romanos le Mélode.....p.385
2.2. Les différents habits d'Adam.....p.386
2.3. La robe du baptême et le repas eucharistique, repas de noces.....p.392
2.4. La robe blanche de la justice rendue au pénitent.....p.397

3. Les noces du Christ et de l'Eglise lors de la Croix : autre trace discrète de l'influence de Jacques de Saroug.....p.401

4. Emplois métaphoriques de *χιτών* p.402

8. EXCURSUS : LA SYMBOLIQUE DU SOLEIL.....p.405

1. Le soleil physique.....p.405

1.1. Etre en vie, c'est voir le soleil.....p.405

1.2. Le soleil comme oeil de la Création et oeil du Dieu Créateur.....p.405

2. Le soleil comme symbole christique.....p.406

3. Le jour du Salut.....p.408

3.1. La lumière contre les ténèbres.....p.408

3.2. La venue du soleil, le jour, comme symbole du Salut.....p.410

4. Le soleil au sein de la typologie avec Joseph p.411

4.1. La course du soleil, symbole de la vie de Joseph préfigurant celle du Christ.....p.411

4.2. Joseph et le Christ : une typologie plus large.....p.412

5. Conclusion.....p.418

9. CONCLUSION GENERALE.....p.420

10. BIBLIOGRAPHIE.....p.432