



**HAL**  
open science

## Les citations chrétiennes chez les romanciers du XIIe siècle : une manipulation ? .

Florence Meunier

► **To cite this version:**

Florence Meunier. Les citations chrétiennes chez les romanciers du XIIe siècle : une manipulation ? ..  
Erytheia, 2009, 30, pp.129-140. hal-03815596

**HAL Id: hal-03815596**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03815596v1>**

Submitted on 12 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# ERYTHEIA

REVISTA DE ESTUDIOS BIZANTINOS Y NEOGRIEGOS

30 - 2009



SEPARATA

## LES CITATIONS CHRÉTIENNES CHEZ LES ROMANCIERS DU XII<sup>e</sup> SIÈCLE: UNE MANIPULATION?

**ABSTRACT:** Twelfth-century Byzantine novels are characterized in particular by blotting out any self-confessed trace of Christianity. But Christian reality seeps through them here and there, for instance in a micro-corpus of Christian quotations. For Prodrornos, two out of three, taken from the *Hexaëmeron* by George of Pisidia, do not prove quite innocuous in their use. Diverted from their context and their initial meaning, they are made to serve a kind of parody of both the Creation and parthenogenesis. The scrutiny of the third quotation, from the same author, allows one to clearly make that specificity emerge, in contrast, and leads one to wonder about the reasons for that manipulation.

**KEY WORDS:** Twelfth-century Byzantine novels, Theodore Prodrornos, George of Pisidia.

**RESUMEN:** Las novelas bizantinas del s. XII se caracterizan, en particular, por borrar cualquier rastro de cristianismo. Mas el cristianismo se filtra en ellas aquí y allá, por ejemplo, en un pequeño corpus de citas. En Pródromo aparecen dos o tres citas del *Hexaemerón* de Jorge de Pisidia, que no representan un uso demasiado inofensivo. Separadas de su contexto y de su significado inicial, estas referencias sirven para un tipo de parodia de la Creación y de la partenogénesis. El examen de la tercera cita, del mismo autor, permite entender las razones de la manipulación de las citas.

**PALABRAS CLAVE:** Novela bizantina del s. XII, Teodoro Pródromo, Jorge de Pisidia.

Une des caractéristiques les plus surprenantes des quatre romans byzantins du XII<sup>e</sup> siècle (Théodore Prodrome, *Rhodanthè et Dosiclès*; Nicéas Eugénianos, *Drosilla et Chariclès*; Constantin Manasses, *Aristandre et Callithée*;

Eustathe Makrembolitès, *Hysminè et Hysminias*<sup>1</sup>) reste l'effacement de toute trace revendiquée comme telle d'un christianisme auquel se substitue le polythéisme antique. Les dieux de l'Olympe interviennent ostensiblement dans le déroulement des aventures tant en adjuvants qu'en opposants, déterminent le destin des héros et suscitent un heureux dénouement. Mais dans ce contexte particulier bien éloigné de Byzance volontairement privilégié par les romanciers affleure, si peu que ce soit, variable selon le roman considéré, une réalité chrétienne. Elle se laisse percevoir ponctuellement sauf dans sa manifestation la plus évidente, l'importance accordée à la virginité, qui imprègne trois romans sur quatre. La virginité à la fois structure la personne même des héros<sup>2</sup> et constitue l'un des pivots de l'action. Elle engendre de multiples tentatives des jeunes gens afin d'y mettre un terme. Toutes se heurtent à la volonté ferme de résistance des héroïnes, car ici le mariage final dûment convoité, qui se fait sous l'égide des dieux, demeure lié à l'exigence de virginité.

La virginité a donc dans ces romans une justification et une fonction en même temps sociales et religieuses. Beaucoup plus discret, apparaissant de manière à peine récurrente et chez deux romanciers seulement, Prodrôme et Eugenianos<sup>3</sup>, le concept chrétien de *πρόνοια*, Providence bienveillante de Dieu, se trouve réinséré dans le contexte polythéiste ambiant car toujours rattaché à un ou à des dieux du Panthéon grec. Il se dissocie nettement d'une *τύχη* exclusivement malfaisante et non plus ambivalente, aussi souvent bénéfique que maléfique, comme dans les textes grecs de l'Antiquité. La *πρόνοια* remplace cette *τύχη* dans son rôle positif. La coexistence des deux concepts, *πρόνοια* et *τύχη*, est pour le moins originale.

<sup>1</sup> Editions utilisées: i) Pour Prodrôme et Makrembolitès, texte établi par M. Marcovich, *Theodori Prodromi, de Rhodantbes et Dosiclis amoribus libri IX*, Leipzig-Stuttgart 1992; *Eustathius Macrembolites, de Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI*, München-Leipzig, 2001; ii) Pour Eugenianos, texte établi par F. Conca: *Il romanzo bizantino del XII secolo*, Torino 1994 (texte grec et traduction en italien des quatre romans); iii) Pour Manasses, textes de Conca et de O. Mazal: «Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente», *Wiener Byzantinische Studien* 4 (1967).

<sup>2</sup> Hysminias, Hysminè, Rhodanthè, Drosilla: voir F. MEUNIER, *Le roman byzantin du XIIe siècle. A la découverte d'un nouveau monde?*, Paris 2007, pp. 52-53, et, pour Chariclès, *Drosilla et Chariclès*, III, 59: le héros y affirme sa virginité juste avant sa rencontre avec Drosilla. Dosiclès n'aborde pas ce sujet mais, dans la mesure où son profil est identique à celui de Chariclès, on suppose qu'il possède aussi cette qualité. Le lecteur peut se rendre compte par lui-même tout au long des aventures de Chariclès et Dosiclès que ni l'un ni l'autre ne la perdent et se trouvent la nuit de leurs noces aussi vierges –si Dosiclès l'était initialement– que les héroïnes.

<sup>3</sup> Cf. F. MEUNIER, *Le roman byzantin...*, pp. 145-146.

Dans le roman de Makrembolitès, la description d'une fresque murale représentant les quatre Vertus cardinales<sup>4</sup> détonne au milieu d'un ensemble «païen» constitué par l'ἔκφρασις d'un Eros triomphant<sup>5</sup> suivie de celle des douze mois<sup>6</sup>. Aucune autre ἔκφρασις à motif chrétien ne se trouve dans ces romans du XIIIe siècle. L'ἔκφρασις des Vertus est ici placée exactement sur le même plan que les deux autres, et utilisée comme elles de manière symbolique, révélant à l'avance par la peinture le contenu du roman<sup>7</sup>. De même que pour Eros et son cortège et la série des douze mois, son sens ne se laisse décrypter que progressivement, à mesure du déroulement d'événements qu'elle a par anticipation illustrés, au sens concret du terme.

Présence et rôle spécifique de la virginité, de la πρόνοια divine et des Vertus sous forme picturale participent de la dynamique de l'œuvre. Mais l'affleurement de la réalité chrétienne se perçoit aussi, au sein d'un corpus littéraire vaste, dans le choix de références très peu nombreuses à des auteurs ou à des textes chrétiens: 6 au total sur un ensemble de 148 pour les quatre auteurs<sup>8</sup>. Ce micro-corpus chrétien se résume ainsi à Grégoire de Nazianze (Makrembolitès), aux *Psaumes* (Makrembolitès et Manasses) et à Georges Pisidès (trois citations, chez le seul Prodrôme).

Quel rôle jouent ces citations? Compte tenu de leur nombre extrêmement réduit, leur irruption dans les trois romans concernés paraît paradoxalement tout aussi incongrue que l'ἔκφρασις des Vertus incluse chez Makrembolitès dans une vaste fresque à motifs païens. L'usage qu'en font les trois romanciers diffère. A la fois dans le traitement de la citation elle-même –reprise textuelle ou modification?–, dans le choix du contexte où elle s'insère –assimilable ou non à celui du texte de départ– et dans son impact par conséquent sur la lecture et l'interprétation du passage qui l'englobe.

Dans *Hysminè et Hysminias* (Makrembolitès), deux citations d'auteur et texte chrétiens donc, l'une de Grégoire de Nazianze, l'autre d'un Psaume, ne représentent même pas 2% des 95 citations ou allusions dénombrées dans ce roman auquel pourtant la fresque des Vertus donne la coloration la plus chrétienne. La citation des *Carmina theologica* (I, 1, 27, 13-14) de Grégoire de Na-

<sup>4</sup> Cf. *Hysminè et Hysminias*, II, 2, 1 à 5, 2.

<sup>5</sup> Cf. *Hysminè et Hysminias*, II, 7, 1 à 9, 3.

<sup>6</sup> Cf. *Hysminè et Hysminias*, IV, 4, 3 à 16, 3.

<sup>7</sup> Cf. F. MEUNIER, *ibid.*, pp. 158-161.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 221-226 pour le détail du corpus de références des romanciers. Nous avons choisi d'établir ce corpus avec une exigence: n'y inclure que des références clairement identifiables comme telles et non pas limitées à, par exemple, l'utilisation d'un ou deux termes communs à deux textes.

zianze<sup>9</sup> se trouve (II, 8, 1) au milieu de l'ἔκφρασις d'Eros et de son cortège qui suit immédiatement celle des Vertus. Il s'agit du commentaire du héros, Hysminias, sur la représentation d'Eros qu'il vient de contempler:

«Ἀγχίθυροι ταῖς ἀρεταῖς αἱ κακίαι, καὶ ταύταις παραπεπήγασιν»  
 «Les vices sont proches des vertus, et leur sont liés»<sup>10</sup>

La cohérence dans la description de *l'ensemble* de la fresque murale apparaît bien puisque ταῖς ἀρεταῖς fait ici allusion à l'ἔκφρασις précédente, celle des Vertus cardinales. Le narrateur-héros, Hysminias, a particulièrement apprécié Σωφροσύνη, la vertu de Chasteté (II, 6, 6), et par opposition réproouve, dans son ignorance des choses de l'amour, la peinture d'un Eros nu (II, 7, 2), potentiellement génératrice de «vices» (αἱ κακίαι). Le contexte est à la fois païen par la présence d'Eros et, pour insister sur la beauté de son visage, de références mythologiques nombreuses, et à connotation chrétienne par le renvoi à Σωφροσύνη et à ce qu'elle implique dans le roman, le choix de préserver la virginité. C'est bien une conception chrétienne de l'amour qui se dégage finalement de ce passage: la tentation du péché de la chair.

Même si le texte de Makrembolitès diffère de celui de Grégoire de Nazianze:

«Ἐνθ' ἀρετῇ κακίη τε διάνδιχα ναιετάουσαι,  
 Ἀγχίθυροι γεγάασιν, κακὸν δ' ἐπιτέλλεται ἐσθλῶ»  
 «Là cohabitent vice et vertu,  
 «Ils se côtoient et le mal fait face au bien»,

le sens global reste identique. La variante textuelle d'*Hysminè et Hysminias* met en valeur plus que dans les *Carmina* κακία, le vice, grâce à sa position de sujet tandis qu'ἀρετή n'est plus que complément. Le vice, actif ici, n'en apparaît que plus dangereux, redoutable. Cette variante procède sans doute d'un choix conscient chez un auteur dont plus de la moitié du corpus de références littéraires est constitué de citations fidèles à l'original témoignant d'une approche directe du texte rare chez les Byzantins<sup>11</sup>. Les vers 13-14 du poème de Grégoire de Nazianze s'inscrivent dans un contexte de

<sup>9</sup> Cf. *Poesie/I Gregorio Nazanziano*, Roma: éd. Città nuova, 1994: traduction en italien par C. Moreschini des *Carmina*, fondée sur le texte de l'édition Migne (*Patrologie grecque*, t. 37, col. 499 A pour la citation).

<sup>10</sup> Cf. F. MEUNIER, *Les amours homonymes*, traduction d'*Hysminè et Hysminias*, Paris: Belles-Lettres, 1991 (rééd. 2004).

<sup>11</sup> Cf. F. MEUNIER, *Le roman byzantin...*, pp. 226-227.

réflexion sur la difficulté, pour l'homme bon, de savoir distinguer le bien du mal, sur sa crainte de basculer, à son insu, dans le péché. Ce contexte est plus large, plus général, chez Grégoire, que dans *Hysminè et Hysminias*. Mais dans les deux cas la problématique est la même: il s'agit de ne pas se laisser prendre à la séduction du mal. La citation de Grégoire est –momentanément– adaptée, dans tous les sens du terme, au cadre du roman.

La procédure d'utilisation du Psaume 17, chez le même auteur, est identique, et le rapprochement entre les deux textes se fait d'autant plus aisément qu'ils se superposent exactement par le transfert sans modification d'une expression du verset 13 du Psaume 17<sup>12</sup> au livre II, 2, 3 d'*Hysminè et Hysminias*:

«Χάλαζα καὶ ἄνθρακες πυρός»  
«C'est une grêle de braise!»

Cette expression sert à Hysminias de conclusion, au cours de la description des quatre Vertus cardinales, à la présentation détaillée de la couronne portée par la première d'entre elles, Φρόνησις, la Sagesse. Φρόνησις sera incarnée dans la suite du roman par l'héroïne, Hysminè. C'est dire qu'elle y joue un rôle important. Dans le Psaume 17, David remercie le Seigneur de l'avoir délivré de la main de ses ennemis, et de Saül en particulier. Ce Psaume célèbre donc, même si le terme φρόνησις lui-même n'y figure pas, la sagesse de Dieu<sup>13</sup>. David raconte son intervention pour le sauver, la «grêle de braise» constituant ici l'un des moyens mis en œuvre par Dieu, maître des éléments, pour y parvenir. Chez Makrembolitès la «grêle de braise» est devenue un attribut spécifique de la Φρόνησις. Les deux textes coïncident ainsi, outre la citation, par la notion-pivot de φρόνησις. L'insertion de la citation du Psaume dans le roman n'introduit pas d'écart entre eux, et même se fait précisément, idéalement, à l'intérieur du seul passage d'*Hysminè et Hysminias* qui par sa thématique offre des connotations chrétiennes marquées: l'ἔκφορασις des quatre Vertus cardinales.

L'usage de ces deux citations chrétiennes chez Makrembolitès correspond visiblement à la recherche d'une adéquation ponctuelle entre deux fragments d'œuvres pourtant initialement de nature profondément différente.

<sup>12</sup> Edition Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stuttgart 1935.

<sup>13</sup> Dieu n'est en effet ici pas seulement un Dieu de colère qui déchaîne les éléments contre les ennemis de David, mais à partir du verset 17 et jusqu'à la fin du Psaume (verset 51), un appui et un guide pour David, qui lui insuffle sa force.

L'approche est-elle la même chez Manasses lorsqu'il cite les versets 16-17 du Psaume 7?<sup>14</sup> Dans ce Psaume David, sous le coup d'une accusation non fondée, en appelle à la justice de Dieu. C'est pourquoi les versets 16-17 présentent le châtement (l'auto-châtement, en fait) du coupable:

- 16 λάκκον ὄρυξε καὶ ἀνέσκαψεν αὐτὸν  
καὶ ἐμπσεῖται εἰς βόθρον ὃν εἰργάσατο.  
17 Ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ...  
«Il a creusé un trou, l'a rendu plus profond,  
et tombera dans la fosse qu'il a creusée.  
Son travail [criminel] lui retombera sur la tête...»

Dans l'environnement immédiat de ces deux versets le champ sémantique de la justice est présent avec l'emploi de l'adjectif δίκαιος (verset 12) et le substantif δικαιοσύνη (verset 18, dernier verset du Psaume), tous deux appliqués à Dieu. Le roman de Manasses ne nous étant parvenu qu'à l'état de fragments, la perception et l'impact de tel ou tel de ses passages peuvent varier selon le choix de reconstruction du texte adopté. Or le contexte de la citation du Psaume est présenté très différemment dans les deux reconstitutions de référence, celles de Mazal et de Conca<sup>15</sup>. Chez Mazal la citation est incluse, aux vers 290-292, au sein d'une célébration de Δίκη en tant que déesse incarnant la Justice, puis à partir du v. 300 simultanément de Némésis (la Vengeance divine) et de Δίκη. Comme un écho à un David injustement accusé en appelant à la justice de Dieu, le narrateur d'*Aristandre et Callithée* montre ensuite au v. 335 Némésis et Δίκη poursuivant les sycophantes, et s'engage à partir du v. 488 dans une véritable diatribe contre eux. Mais à la fois mention des sycophantes au v. 335 et plus encore diatribe contre eux restent éloignées dans l'espace du texte de la citation du Psaume 7. D'après la reconstitution de Conca en revanche, les deux vers incluant la référence au Psaume (= strophe 32)<sup>16</sup> suivent immédiatement la diatribe contre les sycophantes (strophe 31). Bien que le nom de Δίκη n'apparaisse qu'à la strophe 37, suivi de celui de Némésis str. 38, les str. 32-36 sont tout de même une apologie de la justice puisqu'elles glorifient le châtement des κακοί. Ainsi, selon qu'on se fonde sur l'édition de Mazal ou de Conca, les deux versets du

<sup>14</sup> Cf. n. 12.

<sup>15</sup> Cf. n. 1.

<sup>16</sup> Le texte présenté par Conca (1994) n'offre pas de variante par rapport à celui de Mazal (1967). C'est uniquement la distribution des vers qui varie entre les deux éditions.



Psaume 7 se trouvent plus ou moins en corrélation avec le passage d'*Aristandre et Callithée* dans lequel ils sont insérés.

La lettre de ces versets est sensiblement modifiée par Manasses:

290 Οὕτως ὁ βόθρον τοῖς ἐγγύς ὑπονομεύων φόνου

291 αὐτὸς αὐτὸς ἐς σήραγγας ἐπιπίπτει βαθυχάους,

292 ἐς φάραγγα τὴν ἄφυκτον, τὴν ὑποταρταρίαν.

«Ainsi qui dans l'ombre ourdit un crime contre les siens en migrant le terrain sous leurs pas,

Lui, lui-même tombe dans ce gouffre profond,

Dans cet abîme d'où l'on ne peut remonter, celui du Tartare»

de sorte que le sens en est rendu plus intensif. Les versets du Psaume ne recourent qu'à des termes neutres, ne présentent que des faits. Le v. 290 par un raccourci d'expression frappant (τοῖς ἐγγύς ὑπονομεύων φόνου), grâce en particulier au verbe ὑπονομεύω employé à double sens, insiste à la fois sur l'horreur d'un crime prémédité contre des proches et la sournoiserie qui l'accompagne (ὑπονομεύων). De surcroît les vv. 291-292 évoquent concrètement le châtement effrayant du coupable par la gradation σήραγγας / φάραγγα, renforcée par l'homophonie de deux syllabes aux consonnes heurtées (-ραγγα-) comme la chute, brutale et de plus en plus profonde dans les entrailles de la terre. Que Manasses ait volontairement transformé les versets du Psaume 7 ou qu'il les cite de mémoire inexactement, ce qui correspond davantage à la démarche par lui adoptée<sup>17</sup> dans l'ensemble d'*Aristandre et Callithée*, ce passage n'en demeure pas moins beaucoup plus «parlant» parce que beaucoup plus imagé que le texte de départ, tout en en dégageant la même valeur morale. Le «κακός», l'homme mauvais, est puni en proportion de la faute commise, par là-même où il l'a commise.

Le contexte est certes gréco-antique, mais il offre une nette similitude avec le Psaume 7: une réflexion positive sur la Δίκη parallèle à la célébration de la justice de Dieu par David. Globalement, l'utilisation par Manasses de cette unique citation chrétienne témoigne de la même approche que Makrembolitès. Le texte chrétien, bien que transformé ici, n'est pas dénaturé mais adapté au contenu du roman.

Les trois autres citations chrétiennes, de Georges Pisidès, se trouvent rassemblées dans *Rhodanthè et Dosiclès* (Prodrome). Deux d'entre elles apparaissent au livre IV, dans le même contexte d'hostilités prêtes à se déclarer,

<sup>17</sup> Cf. n. 11.

au cours du même festin offert par le chef de guerre Mistylos à Artaxanès, l'ambassadeur de son rival, Bryax, pour l'impressionner (IV, 122-417). La première citation (IV, 172) clôt le commentaire de Gobryas, aide de camp de Mistylos, sur la composition pour le moins originale des plats qui ont circulé sur la table. Gobryas souligne à l'intention d'Artaxanès la puissance de son maître. Elle va jusqu'à transgresser la loi de procréation naturelle et franchir la barrière des espèces –Mistylos serait capable de rendre enceints des hommes, et les plus virils, des soldats, et de surcroît de les faire enfanter des petits d'animaux (vv. 166-171)–, les transmuter, en créer de nouvelles, polymorphes (vv. 135-143), jusqu'à aussi maîtriser la puissance de l'élément feu (vv. 145-153 et 158), même à en transmuter le principe (v. 157). C'est un véritable pouvoir de démiurge, résumé par le v. 172:

«... ἔλκων, μεθέλκων τῇ θελήσει τὰς φύσεις»  
 «...confondant au gré de sa volonté les espèces»

que Gobryas, avec une sorte de gradation dans l'hyperbole, de surenchère dans la virtualité de l'évocation, attribue ainsi à Mistylos en se moquant de la naïveté d'Artaxanès.

Or le v. 172 reproduit presque terme pour terme le v. 843 de l'*Hexaëmeron* de Georges Pisidès<sup>18</sup> consacré à la célébration de la création du monde par un Dieu-démiurge qui a tout pouvoir sur les éléments et les êtres vivants. Le v. 843:

«... Ἐλκων μεθέλκων ἀντιβάλλων τὰς φύσεις»  
 «...Confondant, intervertissant leur nature»

commente justement l'une des manifestations, parmi d'autres dans ce passage, de transfert du pouvoir divin, la capacité de transmutation réciproque des deux éléments eau / feu (vv. 842 et 845). Ce contenu est en corrélation directe avec celui des vers IV, 145-153 et 157-158 de *Rhodanthè et Dosiclès*, mais en fait c'est l'ensemble des deux passages de l'*Hexaëmeron* (vv. 842-853) et de *Rhodanthè et Dosiclès* (IV, 135-172) qui coïncide dans la présentation de la toute-puissance divine (c'est-à-dire émanant de Dieu d'une part, de Mistylos assimilé à un démiurge d'autre part). La comparaison des deux passages montre, par la surenchère à laquelle se livre Gobryas, combien les pouvoirs supposés de Mistylos transcendent ceux de Dieu puisque Mistylos transgresse les lois régissant la nature ordonnée par Dieu: procréation, déli-

<sup>18</sup> *Giorgio di Pistidia. Esamerone*, trad. par F. Gonnelli, Pise: éd. ETS, 1998.

mitation des espèces, définition et rôle des éléments. Gobryas y insiste particulièrement (IV, 155-172), et la seule variante du v. 172 par rapport à la citation d'origine tout aussi bien: τῆ θελήσει à la place d'ἀντιβάλλων met l'accent sur le *pouvoir* de démiurge de Mistylos et non plus sur le résultat de l'exercice de ce pouvoir. La question que pose donc ce passage de *Rhodanthè et Dositlès* est la suivante: y a-t-il ou non ici parodie par Prodrome de l'*Hexaëmeron*? Oui, manifestement, mais l'auteur garde ses distances par rapport au texte en attribuant à des Barbares la mise en scène démiurgique du festin (Mistylos) et le discours parodique lui-même (Gobryas).

La question reste la même à propos de l'utilisation de la seconde citation (IV, 185). Insérée dans le même contexte, elle se trouve, cette fois, à la fin de la réponse d'Artaxanès (IV, 173-188) au discours apologétique de Gobryas. Artaxanès, sous l'emprise de ce discours, a peur de devenir enceint sur ordre de Mistylos et de n'avoir pas assez de lait pour allaiter, et se demande comment

185 «...γάλακτος ὄλκοις ἐκτραφήναι τὰ βρέφη;»  
«...nourrir les nouveau-nés de gorgées d'un lait qui jaillit?»

Du rapprochement avec le v. 1082 de l'*Hexaëmeron*:

«...Γάλακτος ὄλκοις ζωपुरοῦσι τὰ βρέφη.»  
«...Ils raniment leurs petits de gorgées d'un lait qui jaillit. »

on pourrait conclure à une certaine convergence. Mais la substitution du verbe ἐκτραφήναι, de sens neutre, à ζωपुरοῦσι, évocateur de mort possible, laisse apparaître clairement un décalage entre deux contextes, l'un tragique avec ζωपुरοῦσι (et d'autant plus qu'ὄλκοις est caractérisé en fin de vers précédent (1081) par le participe ἡματωμένοις, 'ensanglantées'), l'autre comique, mettant en scène un homme confronté personnellement à la question insoluble de l'allaitement. Ce décalage est accentué par l'environnement immédiat du v. 1082: il lève quelque peu le voile des mystères de la création divine en montrant combien tout a été parfaitement programmé par Dieu, et y transparait une réflexion d'ordre christique avec une allusion à la parthénogenèse chez les vautours (vv. 1076-1077) et à une ébauche de sacrifice auquel ils se livrent en donnant à sucer à leurs petits au lieu de lait leur propre sang (vv. 1079-1084). La Création annonce déjà ici le mode particulier de venue au monde du Christ et son sacrifice pour le salut de ses ouailles. C'est un véritable fossé entre l'*Hexaëmeron* et *Rhodanthè et Dositlès* que creusent ces vers.

D'autant plus que chacun des vv. 185 (*Rhodanthè et Dosiclès*) et 1082 (*Hexaëmeron*) est suivi de la même référence mythologique mais orientée dans un sens totalement opposé. Chez G. Pisidès la comparaison entre les vautours s'entaillant la patte pour sauver leur progéniture par le don de leur sang et Zeus laissant sortir Athéna de sa cuisse entaillée (vv. 1085-1086) aboutit symboliquement à un rejet du paganisme et à la valorisation du sacrifice chrétien dont les vautours constituent le modèle. Au contraire dans *Rhodanthè et Dosiclès* les dieux de l'Olympe sont utilisés positivement par Gobryas pour les besoins de sa pseudo-démonstration, valorisés en tant qu'instruments de sa manipulation d'Artaxanès. Zeus faisant sortir Athéna d'une fente de son crâne est donné à Artaxanès en exemple de grossesse masculine possible (IV, 203-204) censé lui faire accepter pour lui-même cette éventualité.

L'intention parodique paraît évidente tant l'inversion –la perversion?– des valeurs est ici soulignée par le renversement net de point de vue. Mais il est tout aussi évident que l'auteur reste à distance du texte et pousse sans doute le lecteur à adopter la même attitude à cause de la naïveté caricaturale du personnage d'Artaxanès et de l'outrance manifeste du discours de Gobryas (jactance propre à un Barbare) où l'on pourrait finalement identifier la mise en avant de la pseudo-grossesse masculine comme un substitut ridicule, blasphématoire, de la parthénogenèse. Malgré cette mise à distance la citation de l'*Hexaëmeron* ainsi dépouillée de son contenu chrétien, détournée dans un contexte de comédie aussi grossière, en devient dérisoire.

La troisième citation de l'*Hexaëmeron* chez Prodrome se trouve au dénouement du roman (IX, 467), à l'instant crucial des retrouvailles entre les héros, Rhodanthè et Dosiclès, et leurs deux mères. Celles-ci serrent dans leurs bras leur enfant enfin de retour, tous deux

467 «...ὡς οἷα νεκροῖς ἐκ τάφων ἠγερμένοις...»  
«...comme des morts relevés du tombeau...»

Allusion est faite dans ce vers au contenu d'ensemble du roman: la fuite initiale des héros (II, 451-454) entraîne l'ignorance dans laquelle leurs parents restent à leur sujet jusqu'à ce que leurs pères partent à leur recherche (IX, 184 seq.) sans être convaincus qu'ils se trouvaient encore en vie (IX, 220-221), les retrouvent à Chypre (IX, 270 seq.) et les ramènent chez eux, à Abydos (IX, 455 seq.). Le v. 467 est en corrélation avec une réalité potentielle génératrice de l'angoisse des parents évoquée en IX, 220-221. L'idée de résurrection offre bien ici une justification par le contexte.

Le v. 467 reproduit presque exactement le v. 1288 de l'*Hexaëmeron*:

«Ὡς οἷα νεκρὸς ἐκ ταφῆς ἀνηγμένη»  
«Comme un mort sorti de son tombeau»

La substitution d'ἠγερμένοις à ἀνηγμένη n'est pas significative mais représente un même choix de verbe exprimant un mouvement de bas en haut, celui des morts qui se lèvent. Le passage qui inclut le v. 1288 est consacré à une présentation très concrète de la résurrection, d'abord des morts (vv. 1258-1266) puis de la nature en même temps que des bêtes, et se clôt par une célébration de Dieu créateur de vie, de tout ce qui se révèle en fait une renaissance de la nature rendue semblable à une résurrection (vv. 1287-1296) par l'emploi du champ sémantique de la mort, cyclique donc<sup>19</sup>. L'oiseau sujet du v. 1288 qui connaît au printemps comme la nature une véritable renaissance / résurrection et sort du creux de l'arbre où il hibernait, comme mort, est assimilé aux héros Rhodanthè et Dosiclès considérés comme morts par leurs parents parce que disparus. Dans les deux cas il s'agit d'une mort donc d'une résurrection apparente. De surcroît cette «résurrection» s'accompagne tant chez l'oiseau (v. 1290) que dans l'entourage des héros (IX, 469-473) d'une explosion de joie bruyante.

Il n'apparaît donc rien de commun dans l'usage de cette citation et des deux précédentes. La dimension parodique est ici absente. Le v. 1288, même déplacé dans un autre contexte, non chrétien, s'y fonde, servant semblablement à y désigner, non pas des morts qui reviennent à la vie, mais des vivants momentanément disparus ou entrés en phase de léthargie qui reprennent place dans la vie.

Finalement, où réside la manipulation? Dans le détournement de signification auquel se livre Prodrôme, et lui seul sur les trois romanciers considérés. Détournement révélateur, peut-être, d'une attitude quelque peu désinvolte par rapport à la foi, d'une mise à distance, d'une certaine forme de dérision, même. Car les deux citations concernées portent, avant tout, sur une question de doctrine fondamentale –la création divine–, renvoyant d'ailleurs au titre même de l'*Hexaëmeron*, leur source. Le personnage de Mistylos joue à perturber les règles de l'ordre du monde en lui en attribuant de nouvelles, arbitraires, cocasses aussi, montrant par là le possible arbitraire et aléatoire des précédentes. La seconde des citations touche en outre à la question tout aussi fondamentale de la parthénogenèse illustrée dans le règne animal

<sup>19</sup> Cf. vv. 1289, 1292: ἀνάστασιν; 1288, 1293: ἐκ ταφῆς; 1294: ἐκ τῶν ἐγκάτων; 1295: ὡσπερ ἐν τάφῳ.

Le v. 467 reproduit presque exactement le v. 1288 de l'*Hexaëmeron*:

«Ὡς οἷα νεκρὸς ἐκ ταφῆς ἀνηγμένη»  
 «Comme un mort sorti de son tombeau»

La substitution d'ἡγευμένοις à ἀνηγμένη n'est pas significative mais représente un même choix de verbe exprimant un mouvement de bas en haut, celui des morts qui se lèvent. Le passage qui inclut le v. 1288 est consacré à une présentation très concrète de la résurrection, d'abord des morts (vv. 1258-1266) puis de la nature en même temps que des bêtes, et se clôt par une célébration de Dieu créateur de vie, de tout ce qui se révèle en fait une renaissance de la nature rendue semblable à une résurrection (vv. 1287-1296) par l'emploi du champ sémantique de la mort, cyclique donc<sup>19</sup>. L'oiseau sujet du v. 1288 qui connaît au printemps comme la nature une véritable renaissance / résurrection et sort du creux de l'arbre où il hibernait, comme mort, est assimilé aux héros Rhodanthè et Dosiclès considérés comme morts par leurs parents parce que disparus. Dans les deux cas il s'agit d'une mort donc d'une résurrection apparente. De surcroît cette «résurrection» s'accompagne tant chez l'oiseau (v. 1290) que dans l'entourage des héros (IX, 469-473) d'une explosion de joie bruyante.

Il n'apparaît donc rien de commun dans l'usage de cette citation et des deux précédentes. La dimension parodique est ici absente. Le v. 1288, même déplacé dans un autre contexte, non chrétien, s'y fond, servant semblablement à y désigner, non pas des morts qui reviennent à la vie, mais des vivants momentanément disparus ou entrés en phase de léthargie qui reprennent place dans la vie.

Finalement, où réside la manipulation? Dans le détournement de signification auquel se livre Prodrôme, et lui seul sur les trois romanciers considérés. Détournement révélateur, peut-être, d'une attitude quelque peu désinvolte par rapport à la foi, d'une mise à distance, d'une certaine forme de dérision, même. Car les deux citations concernées portent, avant tout, sur une question de doctrine fondamentale –la création divine–, renvoyant d'ailleurs au titre même de l'*Hexaëmeron*, leur source. Le personnage de Mistylos joue à perturber les règles de l'ordre du monde en lui en attribuant de nouvelles, arbitraires, cocasses aussi, montrant par là le possible arbitraire et aléatoire des précédentes. La seconde des citations touche en outre à la question tout aussi fondamentale de la parthénogenèse illustrée dans le règne animal

<sup>19</sup> Cf. vv. 1289, 1292: ἀνάστασιν; 1288, 1293: ἐκ ταφῆς; 1294: ἐκ τῶν ἐγκάτων; 1295: ὡσπερ ἐν τάφῳ.