

ELVIRA PATAKI

Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει
LA RAISON D'ÊTRE DE LA SOUFFRANCE DU CORPS
DANS L'ÉPISTOLOGRAPHIE DE SAINT GRÉGOIRE
DE NAZIANZE

Summary: The paper will consider the notion of body and pain in the rich epistolary work of Gregory of Nazianzus. The idea of a suffering body plays a decisive role not only in his anthropology but as well as in his ethics: being ill is seen as a particular predisposition to contemplation and making philosophy. The concept of body and pain seems to be influenced by the personality of the addressee and by the experiences of physical *pathos* (corporal deficiency and weakness) of Gregory himself, who wants to develop a strategy for acquiring virtue by suffering. The lecture will analyse why the body can be considered at the same time as the tool and the obstacle of the philosophical lifestyle, how does it function in the making of *philia* and in the works of *askesis*. Finally it will be argued how a certain philanthropic attitude seems to make a counterpoint to the excessive annihilation of the body never practised or approved by Gregory.

Key words: Gregory of Nazianzus, letters, body, illness, virtue, philosophical life

Les études concernant la relation entre l'œuvre littéraire de Grégoire de Nazianze et son personnage mettent souvent en relief l'attitude antisociale et non-conformiste du père cappadocien qui se révolte régulièrement contre les autorités ecclésiastiques et qui fuit ses responsabilités. Les interpréteurs expliquent ce comportement presque infantile et scandaleux qui se conforme difficilement aux normes sociales par une sensibilité hors pair. Selon eux, sa personnalité serait marquée par une irritabilité anormale, par une inquiétude angoissée¹ accompagnée d'une névrose² très proche à la dépression.

¹ Voir TRISOGLIO, F. : *Gregorio di Nazianzo il Teologo*. Milano 1999, 183.

² Voir RAPISARDA, E. : Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno. *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini. Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*. Catania 1951, 136–161 ; GILBERT, P. : *On God and Man: The Theological Poetry of Gregory of Nazianzen*. Crestwood NY 2001, 2–3 ; MCGUCKIN, J. A. : The Rhetorician as Poet. In BØRTNES, J. – HÄGG, TH. (eds.) : *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. Copenhagen 2006, 193–212, surtout 193–194.

Les preuves de ces troubles psychologiques s'observent généralement dans ses grands poèmes autobiographiques.³

Néanmoins, les écrits de Grégoire témoignent aussi des maladies du corps et de la souffrance physique. L'interprétation de ses passages sur la douleur du corps est loin d'être unanime dans la recherche. Pour les uns, les récits de l'évêque de Nazianze auraient une tendance à agrandir ses soucis médicaux en réalité pas trop graves⁴ de façon démesurée. Selon cet axe interprétatif, Grégoire veut se montrer en homme exceptionnellement affligé afin de pouvoir s'abstenir des événements officiels peu agréables, de solliciter la compassion et la bienveillance,⁵ ce qui semble s'aboutir à une joie presque malsaine de souffrir. Pour d'autres ayant plus de confiance en lui, l'authenticité et la sincérité des passages qui représentent un homme gravement malade, ne peuvent pas être mises en doute. Pour ne citer qu'une étude de cette approche, on évoque le travail de Milanovič-Barham qui analyse les récits grégoriens sur la douleur dans l'optique de la science médicale de l'antiquité. Selon ses recherches, Grégoire guidé par une pudeur d'expression et ne proposant jamais un compte rendu exact de ses problèmes de santé était victime de la lèpre. Cette infection effrayante, dont les origines sont recherchées aussi par les Pères cappadociens, aurait comme résultat la déformité du corps, l'impossibilité du mouvement, la perte de la vue, la lésion de la capacité verbale, en plus elle s'achève sur une stigmatisation sociale inévitable.⁶

L'analyse qui suit se propose d'examiner les enjeux émotionnels et spirituels de la douleur et le rôle de la souffrance du corps dans la vie contemplative de ce chrétien érudit par la relecture de sa collection épistolographique volumineuse. Les lettres, écrites entre 361–383 sont adressées aux dirigeants de l'Église, aux membres de la famille, aux hauts fonctionnaires, aux païens cultivés connus pendant les années athéniennes de la formation et aux amis chrétiens élevés dans le même registre double de la παιδεία⁷ classique et de la foi du Christ. Rédigées avec une exigence littéraire,

³ Voir surtout le poème Σχετλιαστικὸν ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ παθῶν (= *Carmina de se ipso* II 19) avec le commentaire de SIMELIDIS, CH. (*Selected Poems of Gregory of Nazianzus: A Critical Edition with Introduction and Commentary*. London 2006, 168). Sur les images de la maladie dans son œuvre lyrique voir BRODNANSKA, E. – KOŽELOVA, A. : *Alegoría médica en la poesía moral de Gregorio Nacianceno*, *GLB* 18 (2013) 43–66. Sur la conscience de maladie chez Grégoire voir KEENAN, M. E. : *Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*. *BHM* 9 (1941) 8–30.

⁴ Il parle de la lésion de son œil blessé par une épine de rose et il mentionne aussi ses problèmes pulmonaires (*Carm.* II 1. 1. 327–334).

⁵ Pour la maladie comme excuse pour se retirer voir MCGUCKIN, J. A. : *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood NY 2001, 356–358, 387. La maladie de Grégoire est vue comme une pose littéraire chez PELLEGRINO, M. : *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Milano 1932, 14 et chez MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 2) 202, n. 33 et MCGUCKIN : *St. Gregory* (n. 5) 46, selon qui l'œuvre lyrique des dernières années, largement parsemée de griefs et des plaintes sur la fragilité humaine représente un niveau esthétique trop élevé pour être réalisée par un homme affligé d'une douleur insupportable.

⁶ Voir FERNGREN, G. B. : *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore 2016, 28 et surtout MILOVANOVIČ-BARHAM, C. : "Here I Am a Breathing Corpse": Did Gregory of Nazianzus Suffer from Leprosy? *AB* 127 (2009) 273–297.

⁷ Sur la relation du christianisme et de l'érudition classique chez les Pères cappadociens voir en général JÄGER, W. : *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge Mass. 1961, 75–78 ; KENNEDY, G. A. : *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton 1983, 215–139. Pour la notion grégorienne d'une éducation idéale voir MORESCHINI, C. : *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Roma 1997, 215–230,

les missives de Grégoire sont caractérisées parfois par une intimité frappante, malgré leur forte stylisation rhétorique.⁸ (Ce dernier s'expliquerait par l'intention littéraire de l'épistolier, qui conformément à l'usage de son époque, voudrait les mettre à la disposition d'un plus grand public.) L'écriture des lettres est quelque fois motivée par des raisons pratiques (l'évêque protège ses proches devant le tribunal, il aide leur insertion sociale ou professionnelle, il console ses amis en détresse), d'autres fois ses messages évoquent les souvenirs lointains de la jeunesse.

C'est un fait bien connu que le genre épistolographique dans les siècles de l'Antiquité tardive a une importance particulière qui dépasse largement la fonction pragmatique de la transmission des informations. Chez Grégoire, tout comme chez ses contemporaines, la parole écrite est le moyen primordial de la maintenance d'un rapport amical. Marqué profondément par le concept hellène de l'amitié, la φίλια pour lui serait d'une part une relation terrestre entre deux individus homologues par leur vertus et pensées dont l'objectif commun est la réalisation d'un bien-être mutuel. D'autre part, la notion grégorienne de l'amitié se diffère notamment de celle élaborée par Aristote.¹⁰ L'amitié selon l'auteur chrétien aurait aussi des dimensions métaphysiques par l'assimilation du fidèle à son Dieu, par leur communauté spirituelle qui peut être vue comme l'intimité amicale la plus sublime possible. L'amitié entre mortels jouerait un rôle définitif aussi dans l'enseignement moral grégorien, car la φίλια fait partie intégrante de la φιλοσοφία. Cette dernière notion signifie chez lui un mode de vie contemplatif concentré sur la relation entre l'âme de l'individu et l'harmonie du cosmos qui par la voie de la perfection pourrait conduire le mortel au bonheur suprême.¹¹ Ce modèle de vie, fondé d'une part sur une attitude réservée au monde physique, d'autre part sur la méditation, aurait également une importance collective par

sur le rôle de l'érudition dans la formation de l'identité personnelle voir CALVET-SEBASTI, M.-A. : Comment écrire à un païen ? L'exemple de Grégoire de Nazianze et de Théodore de Cyr. In POUDERON, B. – DORÉ, J. (éds.) : *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. (Actes du Colloque de Paris, Institut Catholique, septembre 1996). Paris 1998, 369–381, surtout 372–373.

⁸ La majorité de 243 lettres attribuées à Grégoire peuvent être datées avec certitude, pour leur chronologie voir TRISOGLIO (n. 1) 164–166. Sur les thèmes abordés dans les lettres, sur la composition socio-culturelle des destinataires voir BERNARDI, J. : *St. Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps*. Paris 1995, 241–263. A propos du protocole de l'épistolographie et du transport des messages voir VAN DAM, R. : *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia 2003, 131–138.

⁹ Pour la collection éditée par l'épistolier voir MCLYNN, N. : *Gregory's Governors: Paideia and Patronage in Cappadocia*. In VAN HOEF, L. – VAN NUFFELEN, P. (eds.) : *Literature and Society in the Fourth Century AD: Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*. Leiden 2014, 48–68, ici 50–51.

¹⁰ A cause de la distance physique et existentielle entre les partenaires, Aristote exclut la possibilité d'une amitié entre un homme et un dieu, voir NE1159a2–6, 1162a5–6. L'idée d'un rapport amical entre le croyant et le Christ fait son entrée chez Justin Martyr et Clément d'Alexandrie, pour les détails voir MALUNOWICZ, L. : Le problème de l'amitié chez Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. *SP* 16 (1985) 412–417.

¹¹ Pour les termes φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν voir par exemple *Ep.* 1, 8, 15, 24, 31–32, 34, 40, 47, 56, 58, 76, 92, 94, 123, 125, 135, 139, 148, 164, 165, 174, 178, 179, 180, 192, 197, 200, 213, 218, 221–222, 227–228. Pour la définition de la vie philosophique voir *Ep.* 32. 3 ; 76. 4. Voir aussi ELM, S. : *Orthodoxy and the True Philosophical Life: Julian and Gregory of Nazianzus*. *SP* 37 (2001) 69–85.

le partage (κοινωνία)¹² des expériences individuelles entre des amis ayant le même objectif.

La lettre, bien qu'elle ne soit selon Grégoire que *l'ombre de la présence*¹³ du corps vivant, peut aussi bien dépasser la distance physique et les difficultés que favoriser la transmission des idées entre les âmes jumelles qui par la volonté du ciel sont séparées l'une de l'autre. Le dialogue muet établi par l'écriture des correspondants garantit la continuité de leur relation même après qu'elle est interrompue pour des raisons extérieures. En outre, les avantages émotionnels tirés des messages écrits sont souvent plus importants que les informations pratiques qui justifient la prise de contact actuel.¹⁴

L'épistolographie abondante des auteurs chrétiens et païens du siècle IV^e se fonde sur des principes stylistiques et protocolaires. Les formules rhétoriques et l'usage de la vie sociale ont établi au fur et à mesure une esthétique des lettres.¹⁵ Grégoire de Nazianze, professeur de rhétorique avant sa consécration, serait un des auteurs incontournables de ce développement. La théorie littéraire du genre est largement influencée par sa lettre 51 destinée à introduire la future édition de sa collection épistolographique qui mentionne la concision (συντομία), la clarté (σαφηνεία) et la grâce (χάρις) comme des traits obligatoires de la lettre idéale.

L'analyse des lettres anciennes est une affaire délicate, car la systématisation des règles stylistiques du genre est accompagnée par la codification des normes thématiques, régies par les règles de politesse et par un fort goût de la discrétion. Ce dernier préfère passer sous silence les émotions qui, conformément à la loi de la réserve, seront enveloppées dans un voile délicat et plus ou moins diaphane des métaphores. Le résultat de ce processus est un récit où la sincérité de l'expression est subordonnée au tact et qui est difficile à comprendre pour un lecteur moderne exclu du contexte historique des événements et des personnages mentionnés par les épistoliers. Paradoxalement, l'épistolographie de l'antiquité tardive semble laisser aux auteurs une certaine liberté de communiquer des sentiments, des impressions inexprimables dans d'autres genres littéraires, mais elle le permet uniquement dans les cadres du *πρέπον*, principe de nature rhétorique et morale de la bienséance.

Quant aux lettres de Grégoire de Nazianze, la forte régularisation stylistique de l'art des lettres n'exclut pas chez lui une richesse thématique qui peut comprendre

¹² Sur l'importance du partage amical voir WHITE, C. : *Christian Friendship in the 4th Century*. Cambridge 2002², 19–20 et CARMICHAEL, E. D. H. : *Friendship. Interpreting Christian Love*. London – New York 2004, 7–9.

¹³ Cf. *Ep.* 201. 2 : Ἀλλ' ἐπιστέλλοις γε ἡμῖν ... καὶ τοῦτο ἔξομεν ἀντὶ σοῦ, σκιάν... ἀντὶ σώματος. Pour le retour du motif voir *Ep.* 196 : τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ καὶ τοῖς γράμμασι σκιαγραφῆσαι τὴν παρουσίαν. – Pour les lettres je cite toujours l'édition suivante : GALLAY, P. : *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*. 2 vols. Paris 1964–1967.

¹⁴ Voir MALUNOWICZ (n. 10) 415 ; MULLET, M. : Byzantium: A Friendly Society? *P&P* 118 (1988) 3–24, surtout 9–10.

¹⁵ Sur le genre épistolaire en général voir KUSTAS, G. L. : *Studies in Byzantine Rhetoric*. Thessaloniki 1973, 45–54. Pour le rôle de Grégoire dans le développement de la lettre byzantine voir JEFFREYS, E. – HALDON, J. F. – CORMACK, R. (eds.) : *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford 2008, 882–894, surtout 884.

des prises de positions concernant des affaires de l'Église, des petits traités théologiques, des plaisanteries entre amis pas forcément chrétiens, des parodies, des jeux de mot et l'étalage impressionnant des allusions littéraires empruntées à la tradition classique. En ce qui concerne les enjeux psychologiques, malgré leur formalisme obligatoire, ses lettres témoignent souvent d'un état angoissé, elles traduisent une incertitude envers les dogmes expliqués d'ailleurs avec une érudition remarquable qui va de pair avec une conviction profonde et une foi ardente. Par le geste d'exprimer, d'écrire tous ces doutes et perplexités, les lettres du père cappadocien auraient visiblement aussi une fonction latente thérapeutique.

Le rôle de l'écriture dans la sublimation des crises personnelles est particulièrement visible dans les passages qui mettent en relief la douleur du corps. Avant d'analyser ces morceaux, l'évocation même très préliminaire de quelques caractéristiques générales de l'anthropologie grégorienne n'est pas inutile.¹⁶ Son concept de la condition humaine est naturellement défini par le symbole de Nicée de 325. En parlant du monde réel, l'évêque distingue clairement les sphères des êtres invisibles de nature spirituelle qui sont similaires à leur Créature (οἰκειῶς) et celle des êtres visibles de nature matérielle, éloignés du Dieu (ξένος). La création de l'homme se réalise par le mélange (μῆξις, κράμα) de ces deux entités. Selon son oraison sur la Création, le dualisme de la condition humaine remonte aux origines diverses du corps et de l'âme (ζῶον ἐν ἑξ ἄμφοτέρων, *Or.* 38. 11). Au contraire de l'âme immortelle créée à l'image de Dieu, le corps déterminé par la matière est humble, périssable et faible en face du péché. En ce qui concerne le monde matériel, Grégoire de Nazianze paraît en avoir une attitude bien ambiguë. D'une part, il admire la variété et la richesse infinie du cosmos visible, cadeau joyeux de Dieu. D'autre part, il met en évidence la présence indéniable du mal et de la souffrance dans l'existence terrestre. La douleur, inséparable de la vie en corps, est vue quelque part comme la condition primaire de l'homme qui remonte au temps antérieur de la chute. Ailleurs, elle est considérée comme la punition (κόλασις, παιδεύσις) de la créature qui, similairement à un enfant sans raison, fait des bêtises et se révolte contre son maître sage.

Le concept grégorien du corps se fonde également sur une approche dualistique. L'enveloppe matérielle de l'âme est regardée à la fois comme un ami infidèle et un ennemi respectable de l'âme, selon la définition de *l'Oraison* 14 (6–7). Pour visualiser le rapport entre l'âme et l'organisme physique, pour mettre en relief la nature composée de leur ensemble (σύνθεσις), le père emploie généralement la métaphore du joug (συζυγία).¹⁷ Cependant, le détachement définitif et radical de l'âme de sa dépouille mortelle ne ferait pas partie des objectifs centraux de la vie chrétienne. La θέωσις, notion grégorienne qui remonterait à l'idée platonicienne de ὁμοίωσις θεῷ¹⁸ et qui signifierait la volonté de l'âme de retourner aux cieux pour bénéficier de

¹⁶ Nous renvoyons sur ce point à la monographie d'ELLVERSON, A.-S. : *The Dual Nature of Man: Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianus*. Uppsala 1981, 27–40.

¹⁷ Cf. *Ep.* 53. 2 : ἐπιθυμῶ πανταχοῦ συνεζυγῆθαι ἡμᾶς ἀλλήλοις. La métaphore du joug réapparaît par exemple dans les lettres 94 (διάζευξιν τῶν φίλων) et 169 (συζυγίας).

¹⁸ Grégoire n'utilise pas ce terme, voir ELLVERSON (n. 16) 24. Pour l'idée de la θέωσις voir MORESCHINI (n. 7) 33–36.

nouveau de la nature divine, est le but de l'homme entier, pas seulement de son ingrédient spirituel. En conséquence, l'âme devrait purifier et élever le corps à la hauteur céleste. La relation qui existe entre l'esprit et son fardeau terrestre lui subordonné et à sublimer, peut être mise en parallèle avec le rapport entre Dieu et l'homme (*Or.* 2. 17). L'objectif de l'incarnation du Verbe serait également la création de l'homme nouveau qui ne garde plus les traces matérielles de son existence physique (comme les indices du sexe ou de la race, cf. *Or.* 7. 23) et qui n'est marqué que par l'empreinte indélébile (*χαρακτήρ*) de son origine divine. Évidemment, ce concept de la divinisation du corps¹⁹ se distingue nettement des idées de Platon, qui pourtant seraient d'une grande importance pour l'anthropologie grégorienne. Selon la psychologie platonicienne, l'âme par sa chute tragique est exilée de la sphère divine et reste enfermée dans le sombre tombeau du corps. Ainsi, le but unique de l'âme ne doit être que de retrouver son indépendance, puis, une fois libre, de retourner dans le monde divin.²⁰

Avant d'analyser l'idée de la souffrance dans les lettres, on devrait s'attarder un peu également sur leur vocabulaire. Sans les distinguer d'une façon systématique, l'épistolier utilise généralement deux paires de termes techniques : les mots *σῶμα* / *ψυχή*, une opposition empruntée à la philosophie grecque, paraît avoir la même signification que celle formée de *σάρξ* et de *πνεῦμα* qui témoignent d'une influence paulinienne.²¹ Grégoire caractérise le rapport entre l'âme et le corps par de nombreux contrastes. L'âme est de nature immatérielle (*ἄυλον*) ce qui s'oppose à la nature matérielle du corps (*ύλη*),²² elle est identifiée avec l'homme intérieur, lui, avec l'homme extérieur (*ὁ ἐντὸς / ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος*).²³ L'activité du corps se concentre sur le présent (*τὸ παρόν*), celle de l'âme sur l'avenir (*τὸ μέλλον*) au-delà du monde actuel.²⁴ D'un point de vue social, le corps aurait le pouvoir de différencier, d'éloigner (voir par exemple le motif récurrent de la distance physiques des correspondants ou bien la lettre 136²⁵ qui se réfère aux caractéristiques corporelles qui distinguent nettement l'homme grec du barbare.) L'âme, en revanche, tout comme la vertu, porterait une force unifiante et une valeur universelle.²⁶

L'épistolographie grégorienne montre un fort goût pour la représentation métaphorique du corps. La majorité absolue des images, dans le sillon de Platon, auraient une connotation négative : le *σῶμα* est vu comme un nuage (*νέφος*)²⁷ qui rend impossible la clairvoyance dont l'objet serait l'être divin. A d'autres moments, il est représenté

¹⁹ Voir MORESCHINI (n. 7) 86.

²⁰ Sur les racines platoniciennes de l'anthropologie de Grégoire voir MORESCHINI (n. 7) 2–36 et MASLOV, B. : *The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzenus and the Invention of theosis. GRBS* 52 (2012) 440–468.

²¹ Sur l'alternance des termes concernant le corps et l'âme voir ELLVERSON (n. 16) 21, MORESCHINI (n. 7) 89.

²² Pour le corps vu comme matière voir par exemple *Ep.* 92. 1.

²³ Cf. *Ep.* 12. 6 et 32. 9. Sur la christianisation de ce terme platonicien (*Pol.* 589b) chez St. Paul voir HECKEL, TH. K. : *Der innere Mensch: die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs.* Tübingen 1993.

²⁴ Cf. *Ep.* 31. 4 : ζῆν ἀντὶ τοῦ παρόντος τῷ μέλλοντι.

²⁵ Cf. *Ep.* 136. 1 : ... τὸ ἐλληνικὸν καὶ τὸ βάρβαρον σωματίων, οὐ ψυχῶν ἐστὶ διαφορά.

²⁶ Cf. *Ep.* 242. 1 : Θαρρῶ δὲ ὅτι σωματίων ἐστὶν ἡ διάστασις, ἀλλ' οὐχὶ πνεύματος.

²⁷ Cf. *Ep.* 206. 6 : ὡσπερ ἐκ νέφους ὁ νοῦς πρὸς Θεὸν ἰδεῖν..., similairement *Ep.* 195. 2 (à propos du nuage de la faiblesse physique qui fait obstacle à la perception directe de la divinité de nature solaire).

comme un dépôt limoneux, un amas de boue ou d'argile (πηλός),²⁸ ou bien un sac (θύλακος)²⁹ qui enferme l'âme dans sa profondeur sans lumière. On peut retrouver aussi la métaphore du corps-tombeau bien connue des dialogues platoniciens,³⁰ cependant, l'opposition du σῶμα / σῆμα³¹ est loin de dominer le discours grégorien. Quant aux qualités majeures du corps, on constate la prépondérance des adjectifs qui se réfèrent à sa nature instable (τὸ ρέον), obscure (ταραχῶδες) et périssable (ἀπολλύμενον).³² D'autres passages mettent en relief la jalousie (τὸ φθονερὸν),³³ la malveillance et la méchanceté (πονηρὸν καὶ κακότηες)³⁴ du corps envers l'âme immortelle. Néanmoins, Grégoire ne regarde pas le corps comme une entité qui serait guidée exclusivement par le mal et qui serait la source unique du péché. Il n'est considéré non plus par l'épistolier comme un amas de graisse éternelle et passive : la qualification παχύτης qui est régulièrement utilisée dans le discours sur le corps des homélies, ne fait nulle part apparition dans la collection épistolographique. L'absence d'un concept *a priori* négatif du corps dans les lettres pourrait être prouvée aussi par un autre groupe de métaphores et de personnifications, où l'Église est représentée comme le corps du Christ, dont l'œil au regard bienveillant serait l'évêque.³⁵ En réutilisant un topos rhétorique généralement connu, Grégoire représente la communauté des moines comme un organisme composé de membres inséparables qui ont chacun un rôle incontournable pour le bon fonctionnement de leur ensemble (*Ep.* 219. 4).

A propos du rapport de l'âme et du corps, dans les lettres on retrouve souvent l'idée de la liaison et du détachement (δεσμός / λύσις), qui est complétée deux fois par un jeu de mot composé des formes δεσμός et δεσμωτήριον (prison), en établissant une allusion évidente à la tradition socratique.³⁶ Guidé par le principe de la variété, l'épistolier semble jouer délibérément avec les divers registres philosophiques en réalisant un mélange du vocabulaire évangélique et de celui de Platon, comme nous

²⁸ Cf. *Ep.* 32. 3 : περιφρονεῖν τὸν πηλόν. Le motif de la boue remonte d'une part aux préfigurations vétérotestamentaires, voir GALLAY (n. 13) I 40, n. 3, d'autre part à la mythologie (Prométhée qui forme les hommes à partir de la boue). L'image d'une boue bien réelle est présente aussi dans la lettre qui commémore le séjour pénible mais édifiant en ermite de Basile et de Grégoire (*Ep.* 5. 1).

²⁹ *Ep.* 32. 9.

³⁰ Voir par exemple *Phèdr.* 250c, *Crat.* 400c, *Gorg.* 493a.

³¹ Cf. *Ep.* 31. 4 : ...θανάτου μελέτην – τοῦτο ὁ φησι Πλάτων – τὸν τῆδε βίον ποιούμενον καὶ λύοντα τὴν ψυχὴν τοῦ εἴτε σώματος, εἴτε σήματος... Sur les occurrences de ce motif platonicien voir MORESCHINI (n. 7) 88, n. 17. – Pour l'association du corps et de la mort voir par exemple la lettre 198, où Grégoire évoque la doctrine pythagoréenne sur le sacrifice sanglant qui interdit la purification du corps (mort *a priori*) par l'immolation d'un autre corps mort (1 : μηδὲ γὰρ χρῆναι νεκρὰ νεκροῖς καθαίρειν, οὕτω λέγων τὰ σώματα).

³² Cf. *Ep.* 31. 3.

³³ Cf. *Ep.* 195. 2 ; 206. 6.

³⁴ Cf. *Ep.* 196. 1.

³⁵ Cf. *Ep.* 41. 4–5 : Λύχνος μὲν τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς, ὡς ἠκούσαμεν, οὐ μόνον οὗτος ὁ σωματικῶς ὄρων καὶ ὀρώμενος, ἀλλὰ καὶ ὁ πνευματικῶς θεωρῶν καὶ θεωρούμενος· λύχνος δὲ τῆς Ἐκκλησίας ἐπίσκοπος. Cf. Matthieu 6. 22. Pour la métaphore de l'Église comme corps vivant voir aussi *Ep.* 184. 2.

³⁶ Cf. *Ep.* 32. 11 ; 195. 3. Voir aussi COURCELLE, P. : Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison. *REL* 43 (1965) 406–443 ; plus récemment MORESCHINI (n. 7) 24–26, 89 ; NORRIS, F. W. : Gregory contemplating the Beautiful. Knowing human misery and divine mystery through and being persuaded by images. In BØRTNES–HAGG (n. 2) 23–24.

le voyons dans une missive écrite vers 385 où Grégoire se réfère à son petit corps méchant vu comme une prison (195. 3 : τὸ φθονερὸν τοῦτο σαρκίον καὶ δεσμοτήριον).

Cependant, au lieu de suggérer l'emprisonnement définitif de l'âme dans le corps, St. Grégoire semble plutôt vouloir mettre en évidence leur nature différente, la complémentarité de leurs fonctions et leur tendance mutuelle pour la séparation. Quant à l'origine du péché, il ne la fait pas remonter exclusivement aux vices du corps : les mauvaises décisions de l'âme seraient également responsables pour la misère de l'homme.³⁷

En ce qui concerne les expériences psychologiques qui accompagnent les changements en mieux ou en pire vécus par le corps, elles se restreignent à l'expression de la douleur et de la souffrance. Les plaisirs (interdits) du corps ne sont jamais mentionnés dans les lettres,³⁸ les moments simples du bonheur offerts par le confort d'un organisme sain et bien fonctionnant, l'expression de la joie de vivre ne font apparition qu'exceptionnellement, généralement dans les années de la jeunesse. L'atmosphère qui domine largement le recueil est la sensation du mal-être, de la souffrance. Le motif de la douleur, encore indépendant du personnage de Grégoire, fait son entrée dans les lettres des années 360. L'épistolier, encore en bonne santé et guidé par une compassion uniquement spirituelle, encourage ses amis malades. Nonobstant, avec le temps qui passe, la conscience personnelle de la souffrance physique, l'impression d'être malade et inguérissable va de plus en plus profondément influencer son état d'âme.

L'évolution de la conscience du malaise qui au fur et à mesure va s'achever sur la prépondérance d'une souffrance totale et sans espoir, peut être illustrée par la diversification du vocabulaire de la santé. Sans étaler les symptômes des maladies qui touchent son entourage et encore plus rarement de celles qui l'affligent l'épistolier lui-même, les lettres des premières années utilisent des expressions générales (νόσος, ἀσθένεια, ἀρρωστία, πάθος, κακοπαθεῖν, ἀλγεῖν) pour transmettre l'idée de la faiblesse et de la douleur.

Le changement qui s'observe dans l'emploi du syntagme ἔχειν τοῦ σώματος (*être dans un certain état de santé*) est particulièrement édifiant. Jusqu'à la fin des années 370, cette tournure est toujours complétée par un adverbe à connotation négative (πονηρῶς dans la majorité des cas). Pour n'en citer qu'un seul exemple, on évoque la lettre 76 envoyée à Grégoire de Nyssée en 379. L'épistolier voudrait s'excuser de n'avoir pas pu participer aux funérailles de Basile le Grand qui pourtant était l'homme le plus important de sa vie.³⁹ Pour justifier son absence (vue, par ailleurs, comme un acte de négligence, comme une violation très grave de la loi d'amitié non seulement envers le défunt mais aussi envers le destinataire et tous leurs amis communs en deuil) Grégoire mentionne ses problèmes de santé, son état physique précaire (76. 2 : διὰ τὸ καὶ νῦν ἔτι πονηρῶς ἔχειν τοῦ σώματος καὶ λίαν ἐπικινδύνως). Plus

³⁷ Voir NORRIS (n. 36) 24.

³⁸ Pour une exception voir la lettre 206 qui évoque le péché de la fornication. Évidemment, la pudeur de Grégoire ne permet pas la mention des détails.

³⁹ Pour les détails voir MCGUCKIN : The Rhetorician (n. 5) 236.

tard, la maladie devient une force majeure absolue chaque fois que Grégoire doit se défendre à propos des rendez-vous manqués, des responsabilités non assumées.⁴⁰ Dans les messages écrits à partir de 381, année de la déposition de ses responsabilités ecclésiastiques et de sa retraite du monde jusqu'au moment de sa mort, la qualification exacte de l'état physique et spirituel de l'épistolier n'est plus nécessaire. Durant cette dernière période de sa vie, le discomfort général de son âme et de son corps est pure et simplement exprimé par la formule οὕτω τοῦ σώματος ἔχοντος (cf. *Ep.* 162. 4 ; 183. 4 ; 195. 2 ; 200. 3 ; 225. 2) : être dans un état est désormais devenu synonyme d'être en mauvais état, ce qui traduit une affliction totale et irréversible.⁴¹

II.

Afin d'aborder la fonction morale de la douleur, on doit commencer par souligner que chez Grégoire de Nazianze la notion de la souffrance est inséparable d'un enseignement éthique qui met en évidence le rôle fondamental de la douleur dans l'appropriation de la vertu. Néanmoins, la collection épistolographique traite du thème du corps qui souffre selon des optiques très diverses. Sans prétendre en faire une analyse exhaustive, dans la suite nous nous proposons une étude plus ou moins chronologique de quelques lettres significatives de notre point de vue dont la série pourrait non seulement illustrer la richesse de la pensée grégorienne sur la douleur, mais aussi esquisser son développement.

Le motif du mal-être du corps est présent depuis les missives premières du recueil. Ainsi, dans le message adressé au futur Basile le Grand en 361, l'épistolier se souvient des mois passés ensemble en ermite dans le Pont. Dans l'introduction, Grégoire cite un vers du livre de Job (29. 2) sur la perte du bonheur et de la sécurité des jours d'autrefois, pour le continuer avec une petite phrase curieuse concernant les délices de souffrir qui ont été expérimentés avec son ami (6. 2) : συνετρώφω σοι τῷ κακοπαθεῖν. Car, explique-t-il son oxymore, le choix délibéré de se soumettre au mal-être du corps aurait plus d'honneur que le plaisir éprouvé de contre-cœur.⁴² Dans le catalogue des activités érémitiques, Grégoire mentionne les activités intellectuelles de la psalmodie, de la veille, mais il se réfère aussi aux travaux manuels réalisés pour leurs victuailles, et aux activités encore plus épuisantes (travaux en bois, en pierre, transport des matières, jardinage) qui ont été pris en charge par les deux amis afin de construire un petit coin agréable, couronné par un beau platane. (Conformément à la culture double de Grégoire, l'image de l'arbre évoque simultanément la plante adorée

⁴⁰ Voir par exemple la lettre écrite vers 374–375 à un haut fonctionnaire, ancien condisciple d'Athènes : Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν ὑγιαίνων ἐτύγγανον, σφόδρα ἂν ἀπήνησα προθύμως. Voir aussi TRISOGLIO (n. 1) 77.

⁴¹ Une tournure similaire se lit dans la lettre 87 écrite en 383. Grégoire se réfère à la maladie de Philagrios par une phrase qui malgré l'absence des qualifications exactes comporte une connotation hautement négative : σοὶ τε γὰρ χρῆται τὸ σῶμα ὡς χρῆται, ἵνα μηδὲν λέγω πλέον.

⁴² Cf. *Ep.* 6. 2 : Τίς ἂν με θεῖη κατὰ μῆνα ἡμερῶν τῶν ἔμπροσθεν ἐκείνων, ἐν αἷς συνετρώφω σοι τῷ κακοπαθεῖν; ἐπειδὴ τὸ ἐκούσιον λυπηρὸν τοῦ ἀκουσίου τερπνοῦ τιμώτερον.

par Xerxès et la verge fleurie d'Aaron.) Au niveau spirituel, la réalisation de ce jardin dans un endroit pas trop amical⁴³ est accompagnée par l'adoption d'un état d'âme idéal et d'un mode de vie hors de la matière et du corps (6. 3 : ἄλλον ζῶην καὶ ἀσώματος). Pendant cette période, la souffrance du corps vécue par notre auteur ne semble être plus qu'une fatigue salubre, provoquée par les exercices physiques qui font bien à ces jeunes dévots optimistes en bonne santé.

La lettre 12, écrite vers 362–363 parle du corps dans un contexte tout à fait différent. Elle prend son point de départ dans le contraste biologique et social des femmes et des hommes pour finir par énoncer un enseignement moral sur la relation du corps et de l'âme de l'être humain. Selon l'idée grégorienne du salut, la résurrection veut abolir toutes les marques de l'existence corporelle, y compris les marques visibles qui différencient les deux sexes. La lettre, qui formule une réprimande envers un homme géant dans la parenté de Grégoire, peut être considérée comme la préfiguration de cette idée qui est ici formulée dans un registre serio-comique. Nicobule, homme de forte corpulence est réprimandé par l'épistolier à cause de son attitude moqueuse envers sa femme petite et fragile. La remontrance, qui ne manque pas d'un esprit humoristique, se fonde sur une doctrine éthique importante. La ridiculisation de la taille infime de cette femme, affirme-t-il, similairement aux plaisanteries et aux soucis qui circulent parmi les gens à propos la dépouille humaine, est irraisonnée, car la dignité se trouve ailleurs. Bien que Alypiana soit attachée à la terre par sa naissance en corps, la femme mignonne de Nicobule, grâce aux grands élans de son cœur, est sans cesse avec Dieu (5 : τῇ γῆ προσπέφυκε δι' εὐχὴν καὶ Θεῷ σύνεστιν ἀεὶ τοῖς μεγάλοις τοῦ νοῦ κινήμασι). Après avoir fait l'éloge de cette femme irréprochable, modèle pour des futures générations des femmes⁴⁴ qui s'exceller dans son silence respectueux, par son mépris de la parure, par son soin pour sa famille, Grégoire met en évidence que la grandeur de l'âme ne se mesure point et que l'extérieur doit se juger par l'intérieur (6 : Ὅντως οὐ μετρεῖται ψυχὴ καὶ δεῖ τὸν ἐκτὸς ἔόντα πρὸς τὸν ἐντὸς βλέπειν ἄνθρωπον). La mise en forme littéraire de cet énoncé moral mérite également l'attention. Le manque de la vigueur du corps chez les femmes ne pose pas de problèmes car les travaux traditionnels féminins ne nécessitent pas une force extraordinaire. Pour articuler son opinion, Grégoire esquisse le portrait d'une femme qui manie habilement la manette et la quenouille, tout en réalisant une paraphrase homérique où il remplace le contexte masculin de l'épopée par l'image des femmes : τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γυναικῶν.⁴⁵ Par contre, dans la phrase citée ci-dessus sur la relation entre l'âme et le corps, au lieu d'évoquer une autorité biblique ou la tradition classique, Grégoire se réfère à un prétendu proverbe lacon qui a été forgé très probablement par lui-même.⁴⁶

⁴³ Pour la description (humoristique) du paysage et pour leur nourriture inconsommable voir *Ep.* 5.

⁴⁴ Pour le rôle des femmes dans la formation de Grégoire et pour son idée d'une spiritualité féminine voir MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 6.

⁴⁵ Cf. *Iliade* IV 323 ; XVI 457.

⁴⁶ A ce sujet voir CALVET-SEBASTI, M.-A. : L'usage des citations dans la correspondance des auteurs grecs chrétiens. In SCHNEIDER, J. (éd.) : *La Lettre gréco-latine, un genre littéraire*. Lyon 2014, 225–241.

Dans l'arétalogie d'Alypiana, l'épistolier veut mettre en évidence l'énergie virile de la femme (12. 6 : τὸ ὡς γυναιξὶν ἀνδρικόν), conformément au concept hagiographique de *mulier virilis*, selon lequel les qualités supérieures des hommes ne peuvent qu'être imitées de loin par les meilleures des femmes. Cependant, dans la conclusion de ce traité minuscule l'opposition binaire entre l'âme et le corps paraît être beaucoup plus importante de celle qui confronte les deux genres biologiques. Grégoire réfute le stéréotype des rôles sociaux de deux sexes fondé sur la différence du corps pour faire exceller la vertu universelle de l'âme humaine.

Il faut noter que dans la collection épistolographique de Grégoire ne se lisent que très rarement des lettres adressées aux femmes ou bien des messages écrits aux hommes d'état et d'Église qui transmettraient des demandes en faveur des femmes. Ce fait semble justifier un petit détour dans notre étude. En abandonnant pour un moment l'approche chronologique du thème de la souffrance du corps, on voudrait se concentrer sur l'idée grégorienne générale concernant les deux sexes qui sans doute serait un sujet très étroitement lié au problème du corps.

Dans les rares passages liés aux notions de la féminité et de la masculinité, l'identité sexuelle du personnage actuel apostrophé par la lettre ou protégé par Grégoire n'a pas d'importance, ce qui concorde avec les principes majeurs du père cappadocien sur les genres. A son avis, l'homme et la femme sont similairement responsables pour le péché originel, nonobstant, ils possèdent tous les deux les mêmes capacités afin de rétablir la vertu. (Tout de même, les femmes seraient plus assidues dans la réalisation de ce projet⁴⁷.) Dans les lettres il ne s'agit nulle part d'une faiblesse qui toucherait exclusivement les femmes, Grégoire ne parle jamais des capacités féminines physiques ou psychiques qui seraient diminuées par rapport aux capacités masculines, ainsi, il évite de suggérer la position *a priori* subordonnée des femmes. Par exemple, dans une lettre de datation incertaine écrite à Théodore, évêque prestigieux de Tyana, Grégoire cherche de la protection pour une certaine Amazonia qui a besoin de secours parce qu'elle est gravement malade (159. 2 : τῆ ἀρρωστία τοῦ σώματος) et non parce qu'elle est une femme. En général, les lettres ne mentionnent pas des normes éthiques qui concerneraient uniquement les femmes : les principes d'une conduite chrétienne civilisée et responsable sont obligatoires pour tous les individus, indépendamment de leur sexe.

Comme un contre-exemple rarissime qui contient des règles de conduite exclusivement féminines, on peut citer une parénèse qui mérite notre attention pour plusieurs raisons. La lettre 244, dont la datation est incertaine et qui est conservée dans une seule famille des manuscrits, s'adresse à une certaine Basilissa. La femme, dont l'identité demeure inconnue, est incitée par l'épistolier à pratiquer les vertus de la modestie, de la patience et de l'humilité qui lui propose ainsi qu'à continuer la méditation et à garder sa douceur d'esprit. Les principes éthiques qui concernent le corps sont placés dans un contexte riche. Basilissa, femme chrétienne, devrait préférer les

⁴⁷ Voir GAUTIER, F. : Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier. *REA* 55 (2009) 113–139.

qualités de l'âme à l'élégance des vêtements, voiler sa tête, baisser ses yeux. À côté de ces préceptes généraux bien connus de récits consacrés à l'éducation de la chrétienne prudente et pudique, Grégoire formule d'autres conseils qui peuvent concerner tous les individus, indépendamment de leur sexe, ce qui nous ramène à un contexte éthique plus général qui aborde le bon usage du corps.

Ainsi, Basilissa doit tolérer paisiblement la faiblesse de son corps provoquée par la maladie (244. 6 : φέρειν πράως τὴν τοῦ σώματος ἀρρωστίαν). Néanmoins, comme l'ajoute l'épistolier, elle doit prendre soin de son état physique en choisissant une nourriture saine et simple qui, quand même, doit être consommée comme un délice de luxe (nous y remarquons un jeu de mot tellement caractéristique pour le style épistolaire de Grégoire, cf. τροφή / τροφή). Une telle alimentation, fondement d'une vie guidée par la modération, serait utile non seulement pour le bon équilibre d'organisme, mais aussi pour la formation de l'âme en vue d'une conduite décente.⁴⁸ À propos de la nourriture on doit noter : nulle exhortation à l'abstinence de nourriture ne se lit dans les lettres, la mise en valeur de la privation ascétique n'y figure non plus. Tout au contraire : dans le recueil figurent aussi des messages écrits vers 370–373 par lesquels Grégoire s'adresse à son cousin Amphiloque en demandant des légumes pour son entourage affamé dont les membres, contrairement aux cigales du *Phèdre* de Platon, ne peuvent pas survivre nourris uniquement par la rosée.⁴⁹

On dirait que l'auteur de cette missive atypique par sa destinataire féminine et par son ton parénétiq, guidé probablement par une certaine attitude philanthropique, aurait tendance à prendre position contre ceux qui s'exposent volontairement à d'inutiles souffrances. Il paraît que selon l'épistolier la bonne condition physique, un corps bien tenu serait préférable à un corps qui souffre, qui est rongé par la force inévitable de la maladie. Cependant, la valorisation d'un corps en bonne santé impose la question de l'ascèse, qui, pourtant, n'est nulle part directement mentionnée dans la lettre : curieusement, nous ne lisons ici aucun conseil pratique qui concernerait le déroulement des prières, des veilles, du jeûne de Basilissa. Doit-on regarder la mise en valeur de la santé et l'exhortation à la maintenance consciente d'une bonne condition physique comme une prise de position contre l'abus délibéré du corps qui se manifeste par les gestes éventuellement trop douloureux, par des privations exagérées d'une dévotion ascétique ? Ou bien au contraire, le vrai territoire d'un travail d'ascèse serait un corps bien fonctionnant, lequel, aidé par la volonté de l'âme, peut faire face spectaculairement aux douleurs délibérément prises ? Faire du mal à un corps bien portant en vue d'une perfection morale aurait de plus de valeur spirituelle que mépriser et humilier un corps déjà touché d'une maladie naturelle ?

⁴⁸ Cf. *Ep.* 244. 11 : Τροφήν νόμιζε καλλίστην ὁμοῦ καὶ ῥάστην τὴν χρειώδη τροφήν· αὕτη γὰρ καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐπαινετὴ καὶ πρὸς τὸν ἐν σωφοροσύνῃ βίον αἰρετὴ καὶ πρὸς ὑγίειαν ἀρίστη, καὶ συμμετρίαν καὶ τὴν ἄλλην εὐκοσμίαν καὶ παιδείαν οὐκ ἀνόνητος.

⁴⁹ Cf. *Ep.* 25–26. Voir aussi la lettre 28 adressée également à Amphiloque qui lui recommande un fidèle affamé.

III.

Le cycle à Philagrios⁵⁰ (*Ep.* 30–36, 80, 87, 92) dont les premières lettres remonteraient à la fin des années 360 et les dernières se datent vers 382–383,⁵¹ illustre bien l'importance de ces dilemmes autour du corps. Les thèmes de la souffrance, de la maladie et de la guérison auraient un rôle prioritaire dans ces messages ce qui s'explique par la personnalité du destinataire. Philagrios est un ancien camarade d'études de Grégoire à Athènes où ils mènent avec quelques autres chrétiens une vie ascétique.⁵² Or, Philagrios fait aussi des études de médecine en Alexandrie avec Césaire, cadet de Grégoire.⁵³ Son nom évoque celui d'un médecin renommé du III^e siècle,⁵⁴ finalement, il passe presque tout sa vie malade en devenant pour Grégoire *the image of common fragility of humankind*.⁵⁵ (On doit noter que la présence d'une certaine connaissance médicale dans la culture générale de Grégoire de Nazianze ne peut être exclue non plus,⁵⁶ voir par exemple l'occurrence nombreuse dans son œuvre d'une métaphore qui représente l'homme ecclésiastique idéal comme un médecin responsable qui se charge du bien-être mental de ses fidèles, similairement au guérisseur qui garantit la santé corporelle de ses clients malades.) Selon le témoignage des textes, Philagrios, éminent par son double érudition (32. 4 : *παιδευμένος ἐν ἀμφοτέροις*) est touché par une maladie chronique jamais identifiée par l'épistolier. Sans pouvoir parler des vraies consolations, les lettres qui lui ont été écrites se concentrent sur les origines et la raison d'être de la douleur dans la vie humaine en général et dans la vie du sage en particulier, tout en employant un riche étalage des arguments rhétoriques et philosophiques.

Selon la première pièce de la série (*Ep.* 30) écrite en 369 à propos de la mort de Césaire, victime d'une maladie violente imprévue,⁵⁷ la présence physique (*συνουσία*) qui est la condition fondamentale de l'aimable camaraderie (*ἐρατεινῆ ὀμηλικίῃ*),⁵⁸

⁵⁰ À propos de Philagrios voir l'oraison funèbre de Césaire (*Or.* VII 6–8) et l'épigramme 100. De la littérature moderne voir BERNARDI (n. 8) 251 ; VAN DAM (n. 8) 145–146 ; ELM, S. : *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley – Los Angeles – London 2012, 25.

⁵¹ Il est à noter que la majorité des lettres n'est pas datable, pour une chronologie approximative voir MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 164, n. 309.

⁵² Voir MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 77

⁵³ À propos de Césaire qui compromet sa foi et sa famille en continuant sa carrière médicale dans la cour impériale même après l'arrivée sur le trône de Julian l'Apostat voir BERNARDI (n. 8) 130–138 ; VAN DAM (n. 8) 61–65.

⁵⁴ Sur Philagrios d'Épire voir KEYSER, P. T. – IRBY-MASSIE, G. L. : *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and its Many Heirs*. Routledge 2008, s. v.

⁵⁵ Voir MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 64.

⁵⁶ Notons que certains passages de Galène font partie de l'enseignement rhétorique de l'époque. Sur les études médicales des Pères cappadociens voir FERNGREN (n. 6) 28. La mise en parallèle de la science médicale qui soigne le corps et de la philosophie ayant une fonction thérapeutique spirituelle est un héritage de la seconde sophistique, pour les détails voir ELM (n. 49) 166–168.

⁵⁷ Selon Grégoire, la mort de son frère peut être vue comme un événement salutaire qui aide la pénitence posthume de Césaire, cf. *Or.* 7. 15 = PG 35. 773.

⁵⁸ Le syntagme est une citation homérique, cf. *Iliade* III 175.

a été interrompue entre Grégoire et Philagrius par la jalousie (φθόνος) du destin.⁵⁹ Toutefois, le chagrin causé par la distance entre eux peut être vaincu par la conversation (ὁμιλεῖν) muette des lettres. Bien que l'expression d'un certain malaise à la fin du texte (λυπηρῶς... τὰ ἡμέτερα, 30. 3) paraisse se référer plutôt aux soucis de nature immatérielle, au deuil commun des deux correspondants séparés qu'à l'état précaire de leur santé, la lettre de Grégoire met en relief l'idée de la force guérissante de l'écriture ce qui est une pensée majeure de la collection.

L'idée de la fonction thérapeutique des paroles fixées par le graphisme (qui, par ailleurs, évoque dans la suite l'incantation, une des méthodes les plus archaïques de la médecine antique) fait son retour à plusieurs reprises.⁶⁰ Conformément à l'usage des auteurs contemporains, qu'ils soient chrétiens ou païens, l'énumération des symptômes, la représentation verbale même métaphorique de la douleur semble être une méthode efficace de l'automédication, comme c'est le cas chez Grégoire. Similairement, la lettre envoyée à un ami qui souffre aurait une valeur de remède, indépendamment du contenu du message.⁶¹ Évidemment, le concept de la capacité guérissante des lettres semble se restreindre aux maux de l'âme : le concept ésotérique d'un texte d'origine humaine qui pourrait guérir des maladies corporelles à grande distance ne fait jamais apparition dans le recueil grégorien.

L'idée d'un malaise émotionnel qui est remédiable par la conversation (ou bien, faute de présence personnelle des partenaires, par l'écriture) fait son retour dans le message suivant qui parle désormais ouvertement aussi des maladies du corps. La lettre 31 de datation incertaine en se référant à la loi de l'amitié (2 : ὁ τῆς φιλίας νόμος) et au règle du partage entre amis,⁶² veut rappeler au destinataire que le sage doit garder une attitude philosophique et contemplative (*ibid.* δεῖ φιλοσοφῆσαι) en période de souffrances, qu'il s'agisse de ses propres douleurs ou de celles de ses amis. L'objectif de cet admonition n'est que de réprimander tout en douceur Philagrius, cet homme excellemment instruit des choses divines (3 : τὰ θεῖα διαφερόντως πεπαιδευμένον) qui, une fois touché par la douleur, semble adapter une conduite erronée rappelant le comportement vulgaire de la foule (*ibid.* : τοῖς πολλοῖς). L'ami de Grégoire est brisé par la passion, pire, il s'écroule moralement avec son corps (2 : συγκαταπίπτειν τῷ σώματι), il considère ses maladies comme irrémédiables. Un comportement digne du sage, par contre, se fonderait sur la contemplation et la purification de la raison (31. 3 : ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει... τὴν διάνοιαν... ἐκκαθαίρεσθαι). Ainsi, Philagrius devrait devenir plus fort des chaînes du corps et regarder la maladie

⁵⁹ Cf. *Ep.* 30. 3 : ...τὸ μέγιστον ἦρπασεν ἡμῶν ὁ φθόνος, τὴν συνουσίαν, λυπηρῶς διαθεῖς τὰ ἡμέτερα.

⁶⁰ À propos du vocabulaire voir par exemple *Ep.* 94. 3 : Τάχα ἂν ἐνὶ μόνῳ θεραπεύσαις ἡμᾶς καὶ ῥάους ἐπὶ σοὶ ποιήσαις, εἰ μνημονεύοις ἡμῶν καὶ ὅτι τοῦτο ποιεῖς πείθοις τοῖς γράμμασιν. Pour l'idée d'origine platonicienne de la parole comme médicament (φάρμακον) voir entre autres *Ep.* 70. 4, pour une guérison par l'incantation voir le terme κατεπάδειν plusieurs fois répété à la fin de la lettre 165.

⁶¹ Sur l'idée de la parole guérissante dans la littérature patristique voir CALVET-SEBASTI, M-A. : La lettre, remède souverain chez les auteurs grecs chrétiens. In LAURENCE, P. – GUILLAUMONT, F. : *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité à nos jours*. Tours 2010, 325–337, sur Grégoire particulièrement 328–330. Voir aussi ELM (n. 49) 172–176.

⁶² Grégoire réagit à la demande de Philagrius qui veut lui emprunter les œuvres d'Homère et de Démosthène, pour les détails voir MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 82.

comme un moyen pédagogique qui le conduit vers le bien (*ibid.* : ἡγεῖσθαι τὴν νόσον παιδαγωγίαν πρὸς τὸ συμφέρον). Tout en méprisant le corps et tout ce qui est charnel, c'est-à-dire, instable, troublé et périssable (*ibid.* : περιφρονοῦντα τὸ σῶμα καὶ τὰ σωματικὰ καὶ πᾶν τὸ ῥέον καὶ ταραχῶδες καὶ ἀπολλύμενον), il doit s'intégrer au monde d'en haut, en ne considérant la vie terrestre que comme un entraînement, une pro-pédeutique de la mort. Le concept de θανάτου μελέτη et l'image du corps comme tombeau cette fois-ci sont présentés par une allusion platonicienne directe dans le chapitre.

La réponse de Philagrius n'a pas été gardée dans la tradition. Nonobstant, selon le témoignage de la lettre suivante de date incertaine (*Ep.* 32), il semble qu'il a suivi les conseils de son ami bienveillant. Selon l'approbation de Grégoire, par son comportement, par sa patience, son ami est désormais un modèle à suivre pour beaucoup (πολλοῖς ὑπόδειγμα). En bonne santé, Philagrius a développé et pratiqué le bon usage de son corps (1 : βελτίστῳ κατεχρῶ τῷ σώματι). Maintenant, touché par la maladie, la douleur ne le rend pas inactif car il réussit à continuer efficacement cette attitude sage, comme l'affirme Grégoire par un de ses jeux de mot tellement caractéristiques pour son style (*ibid.* : ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς). Le nouvel objectif de Philagrius est la mise en pratique des principes d'un mode de vie philosophique en période de souffrance (2 : φιλοσοφεῖς ἐν τοῖς πάθεσι). Une des règles principales de ce *modus vivendi* serait le mépris du corps, idée héritée du platonisme. Sans être molli ou fléchi par la souffrance (3 : μὴ μαλακίζεσθαι μηδὲ κάμπτεσθαι πρὸς τὰ πάθη), Philagrius dédaigne sa dépouille matérielle vue comme un limon impur (*ibid.* : περιφρονεῖν τὸν πηλὸν) qui tôt ou tard va se dissoudre dans la maladie ou dans la vieillesse, conformément aux lois de la nature. En outre, en gardant son âme dans les hauteurs et en se conformant aux ordres du Dieu (*ibid.* : αὐτὴν δ' ὑψοῦ τὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ μετὰ Θεοῦ τετάχθαι τοῖς λογισμοῖς) il a reconnu que faire face aux maux serait bien plus qu'un des éléments nombreux de la sagesse. En fait, ceci est une condition *sine qua non* de la vie philosophique : être philosophe exclusivement au niveau théorétique, sans être obligé de se confronter avec les dangers réels, incarnés cette fois-ci par la souffrance du corps, n'est pas possible (*ibid.* : τῶν ἀτόπων ἐστὶν ἡμᾶς ἔξω μὲν κινδύνων φιλοσοφεῖν).

L'idée empruntée au platonisme qui explique le penchant de certains individus chétifs pour la philosophie par un lien étroit entre la douleur et la contemplation⁶³ revient plusieurs fois dans la collection épistolaire. Ainsi, nous la retrouvons dans la lettre 178, écrite en 383 qui s'adresse à Eudoxe, rhéteur prestigieux de la Cappadoce à qui Grégoire confie la formation littéraire et probablement aussi l'éducation morale⁶⁴ de Nicobule, son petit-neveu favori. La lettre dont l'examen plus proche nécessite une nouvelle digression, fait partie d'une série de messages (*Ep.* 174–180) datés de même année 383 qui tous veulent inciter Eudoxe à mener une vie à la perfection chrétienne qui, en plus, doit être transmise à son jeune élève. Employant une multitude imposante des *exemplaria* empruntés à la tradition classique,⁶⁵ l'objectif des lettres est

⁶³ Cf. *Phéd.* 66b–68b.

⁶⁴ Voir le commentaire de GALLAY (n. 13) I 159–160.

⁶⁵ Voir l'allusion au mythe d'Eunome (*Ep.* 175), la citation d'Homère et la référence à un passage de critique littéraire de Denys d'Halicarnasse (176. 3 et 180. 2), l'évocation d'une ancienne coutume

d'exhorter le destinataire au courage dans ce parcours difficile tout en demandant des nouvelles sur les étapes parcourues du développement spirituel commun du maître et de son disciple. La lettre 178 voudrait mettre en relief que le destinataire est particulièrement apte à se tourner vers la philosophie non seulement par son tempérament paisible ou bien par sa sérénité et par la noblesse de son âme. Il est destiné à la contemplation aussi par son état maladif, par sa chétiveté – l'argumentation grégorienne est confirmée par l'autorité directement évoquée de Platon.⁶⁶

La tradition platonicienne qui regarde la faiblesse du corps comme une prédisposition naturelle de l'individu à la philosophie peut nous reconduire à la lettre 32. L'épistolier, comme on l'a vu, déclare son admiration pour le comportement bien philosophique et discipliné de Philagrius. Cet homme excellent dans tous les deux domaines de l'érudition, a composé de ses études un remède intellectuel contre la maladie de l'être humain (4 : τὸ τῆς ἀνθρωπίας φάρμακον) – évidemment, l'emploi du terme φάρμακον remonte au platonisme.⁶⁷ Pour confirmer l'attitude bien louable de son ami, l'épistolier propose un petit panorama de l'histoire de la philosophie grecque à la recherche des modèles à suivre qui représentaient le bon usage du corps, problème inséparable du concept d'εὐδαιμονία. Avant d'établir un triptyque des saints païens de la sagesse, dans l'introduction, Grégoire fait allusion à Diogène, qui résistait courageusement aux poussées de la fièvre en considérant sa maladie comme une lutte entre le corps et l'âme (1 : ψυχῆς πάλην καὶ σώματος). L'épistolier continue avec la critique du concept aristotélien du bonheur. Le Stagirite a bien démontré le rôle actif de l'âme dans l'appropriation du bonheur, concède-t-il. Cependant, il aurait tort en disant que les influences extérieures négatives qui touchent le corps excluent *a priori* la possibilité du bonheur. Sur la liste de ces faits qui selon le Stagirite troublent le bon fonctionnement de l'âme, figure aussi le problème d'avoir une santé fragile (32. 6 : εἰ τύχοι ... τις ὦν ... νοσώδης) – tout comme celui d'être pauvre, de naître sans noblesse ou bien de vivre en exil. Afin de réfuter ce concept erroné du bonheur, Grégoire évoque avec appréciation la doctrine stoïcienne selon laquelle les circonstances extérieures (ἔξωθεν) sont indifférentes de point de vue de l'εὐδαιμονία.

En développant le thème des éventuels obstacles du bonheur, Grégoire se concentre uniquement sur la douleur du corps, ce qui est particulièrement important pour notre étude. En complétant l'opposition du corps et de l'âme par le contraste entre la vérité des philosophes et la force brutale des tyrans, il établit une petite aréalogie des

athénienne (178. 1) et d'une épigramme (178. 4). La dominance des auteurs païens est équilibrée par deux passages bibliques (178. 4 et 179. 3).

⁶⁶ Cf. *Ep.* 178. 5 : Τρίτον ἡ νοσοκομία καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀσθενές, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο οὐ μικρὸν εἰς φιλοσοφίαν εἶναι δοκεῖ τῷ Πλάτωνι. – Pour cette idée voir par exemple l'introduction de Celse à son *De medicina* qui offre une vue panoramique de l'histoire de la philosophie grecque guidée par une approche médicale.

⁶⁷ Cf. *Phèdr.* 234b, 242e, 274e–275a. Le mot φάρμακον dans la littérature patristique est généralement positivement connoté, voir le concept du christianisme comme remède des maladies des païens. Chez Grégoire, le φάρμακον est une chose plus ambiguë, remède (voir par exemple son interprétation de l'épisode homérique de Kirké avec le Logos de Christ comme φάρμακον, *PG* 62. 1535–1538), substance magique, philtre d'amour (*Ep.* 206) et poison à la fois, voir *Or.* 2. 16–36 avec les notes d'ELM (n. 49) 166–176. Dans un poème, le dialogue mené avec son âme est également nommé φάρμακον (*PG* 37. 756).

martyrs païens qui se fonde sur le motif de la constance du sage dans les pires souffrances subies sous l'ordre des injustes. Les exemples utilisés afin de mettre en évidence la différence entre l'homme extérieur et l'homme intérieur (qui, comme il le remarque, est une pensée chrétienne, cf. 9 : ὅπερ ἡμῖν ὁ ἐκτὸς καὶ ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ὀνομάζεται), sont empruntés à la tradition extérieure (τῶν ἕξωθεν) et ils évoquent trois écoles différentes. Ainsi, Anaxarchos d'Abdère encourage son bourreau à continuer à broyer sans remords le sac d'Anaxarchos, c'est-à-dire son corps qui l'enveloppe (9 : πίσειν τὸν Ἀναξάρχου θύλακον διεκελεύετο).⁶⁸ Selon l'interprétation grégorienne de cette anecdote connue de diverses sources, le but du sage païen courageux est de mettre en évidence que les douleurs subies par le petit corps méchant (τὸ μοχθηρὸν ἡμῶν σαρκίον) de l'individu ne touchent pas l'âme qui reste intègre. Par la suite, Grégoire évoque Épictète qui, livré au supplice, ne cesse pas de méditer, comme s'il se trouvait dans le corps d'un autre (10 : ὡςπερ ἐν ἄλλοτρίῳ τῷ σώματι). Finalement, Socrate, condamné par ses compatriotes à partir des fausses accusations, accepte la mort et au lieu de s'enfuir de la prison athénienne,⁶⁹ sa volonté d'échapper concerne uniquement la libération de l'âme du corps. Le catalogue des héros de la sagesse grecque est encadré par une référence à la tradition judéo-chrétienne. Sans rappeler en détail son histoire, l'épistolier mentionne Job⁷⁰ à son destinataire dont les douleurs, ajoute-t-il, grâce à Dieu, ne sont pas égales à celles du personnage vétérotestamentaire.

Après avoir remémoré les martyres intérieurs et extérieurs de la vérité, le discours retourne au thème de la maladie et de la guérison introduit par la notion du φάρμακον dans le chapitre 4. Grégoire propose à son ami l'incantation philosophique comme moyen efficace d'automédication (9 : κατεπάδειν σεαυτοῦ... σεαυτὸν ἰατρεύων) dans une phrase dont le vocabulaire serait plus proche d'un rite magique que de la prière chrétienne. A la suite d'une citation d'un psaume (72. 2–3) qui ne concerne pas directement le thème de la douleur mais qui voudrait établir une relation plus équilibrée entre les autorités judéo-chrétiennes et la sagesse grecque, la phrase finale boucle la lettre par la reprise des idées vues au début du texte pour souligner une dernière fois le rôle incontournable de la douleur dans la perfection. Sans être fléchi par la souffrance, Philagrios est purifié, il utilise son infirmité comme une matière à élaborer dans le procès de la formation de la vertu (14 : καθαίρομενος... ὕλην ἀρετῆς ποιούμενος τὴν ἀσθένειαν).

Conformément à un éventuel rythme des textes qui paraît structurer le cycle de Philagrios par l'alternance des approbations et des réprimandes, la lettre suivante, toujours de date incertaine, est une nouvelle admonition qui veut attirer l'attention du destinataire sur les dangers à éviter sur la route de la perfection spirituelle. Selon des

⁶⁸ Pour les détails voir BERNARD, P. : Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine. *JS 1* (1984) 3–49.

⁶⁹ A propos de l'image de Socrate dans l'éthique chrétienne voir OPELT, I. : Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur. *JaCh* 10 (1989) 192–207 ; SMITH, J. Z. : *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. London 1990, 85–86.

⁷⁰ Dans les poèmes des dernières années, le motif de Job (lépreux, probablement) figure régulièrement dans les passages qui abordent l'augmentation irréversible de la douleur, voir par exemple *Carm.* II 1. 19–37. Voir aussi MILOVANOVIC-BARHAM (n. 6) 280–283 ; SIMELIDIS (n. 3) 168.

rumeurs, Philagrios ayant une santé fragile⁷¹ continue à cultiver et à embellir son unique territoire avec une ardeur surprenante qui, comme le suggère le texte sans parler directement, peut être nocive pour la santé. Les activités physiques de l'ami ne sont pas qualifiées par l'épistolier, cependant, le motif du territoire (κτημα) peut évoquer au lecteur les lettres 5 et 6 sur la vie en ermite de Basile et de Grégoire qui donnent la liste des travaux manuels réalisés pour transformer un paysage. (On rappelle que la notion de la douleur du corps et de la mortification à cette époque de la jeunesse signifie plutôt la fatigue agréable d'un jeune organisme bien portant qui accompagne une activité productive). Faute d'informations fiables, Grégoire hésite à qualifier le comportement de son ami. Évidemment, si Philagrios se lance dans la réalisation de son projet (qui, selon le témoignage du syntagme τῆ φιλοσοφία προσκειμενον, semble avoir autant des enjeux intellectuels et spirituels que des objectifs matériels) motivé par le désir d'un profit ou par une certaine violence (ἢ πλεονεκτικῶς ἢ βιαίως), la désapprobation de Grégoire est tout à fait juste et nécessaire.⁷²

Or, si Philagrios, destiné à une vie active déjà par son nom⁷³ se donne au travail avec un zèle sans dépasser la mesure (οὐκ ἔξω δὲ τοῦ μέτρου), si son travail est adapté à la potentialité de son organisme, si le résultat de son labeur est utilisé pour l'acquisition des objets strictement nécessaires (εἰς δέον), et surtout si cette activité est complétée par la douleur qui accompagne les soucis (πρόσεστι δὲ καὶ τὸ πάθος ἐνασχολοῦν τε ταῖς φροντίσι) et qui prouve que les choses qui concernent le corps, en fait, auraient des enjeux supérieurs du corps (ὑπὲρ τὸ σῶμά σοι τὰ τοῦ σώματος), il n'y a plus de raison de critiquer le travail assidu de son ami. Il faudrait blâmer plutôt les calomnieurs de Philagrios, ajoute Grégoire, tout en suggérant que tous ces bruits incontrôlés sur l'état physique de son correspondant sont propagés par des faux amis jaloux (représentés par la métaphore du geai, opposée au portrait de Philagrios en aigle). Masqués en indulgents, en réalité ils ne seraient contents que par l'aggravation de la maladie de Philagrios. Sans évoquer les études médicales de son partenaire, la fin de la lettre met en évidence que c'est Philagrios lui-même qui doit juger sa situation et décider de conserver ou bien de rétablir la santé de son corps (6 : τῷ σώματι τὴν ὑγίαν φυλάσσειν ἢ ἐπανάγειν). En outre de l'automédication, le seul qui doit être consulté à propos des maux de son corps, est Dieu. En suivant ce conseil, Philagrios ne peut manquer son devoir de philosophe et de chrétien.⁷⁴

La lettre 34 aurait une importance primordiale dans le développement de la pensée grégorienne autour de la douleur du corps. L'épistolier rappelle avec nostalgie sa visite chez son ami gravement malade⁷⁵ en Cappadoce et leur conversation dont

⁷¹ Grégoire emploie cette fois aussi une formule elliptique (ἐν τιαύτῃ καταστάσει τοῦ σώματος) connue des contextes médicaux (cf. Gal. *In Hipp. Aphor.* 18a174, Aet. *Iatric.* 5. 87. 79) qui évoque la formule déjà vue οὕτω τοῦ σώματος ἔχοντος.

⁷² *Ep.* 33. 2 : Ἐγὼ δ' εἰ μὲν ἐώρων σε πέρα τοῦ μέτρου τοῦτο ποιοῦντα, ἢ πλεονεκτικῶς ἢ βιαίως τῆ φιλοσοφία προσκειμενον, κἂν ἐμμεψάμην ...

⁷³ Voir le jeu de mot Φιλάγριος / φιλεργεῖς mentionné au début du texte et souligné à plusieurs reprises.

⁷⁴ *Ep.* 33. 6 : ... αὐτὸς δὲ σεαυτῷ χρῶ συμβούλω καὶ τῷ Θεῷ περὶ τε τοῦ πάθους καὶ τῶν ὅσα περὶ τὸ πάθος, καὶ οὐχ ἀμαρτήσεις τοῦ δέοντος.

⁷⁵ Selon MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 165 il s'agit de leur dernière rencontre.

le point de départ était un passage du Psaume 72. Affligé en voyant la prospérité des méchants, David arrive à guérir son chagrin (34. 2 : τὸ λυποῦν θεραπεύεται) par l'idée du jugement final et de la rémunération posthume des vertus. En philosophant sur ce sujet d'après les livres saints et d'après ceux de la sagesse extérieure, les deux amis adoptent l'exégèse biblique à la situation misérable de Philagrios.⁷⁶ La conversation savante se transforme rapidement en monologue de Grégoire, consolateur de son ami cruellement affligé et réduit au désespoir. Par la suite est interrompue par le geste imprévu et plein d'émotion de Philagrios. Celui, heureux de sa maladie (4 : ὡς περ τῇ νόσῳ χαίρων), à travers sa prière solennelle rend grâce à Dieu, créateur et éducateur qui purifie l'intérieur de l'homme par les souffrances qui affligent son extérieur (τῷ ἐκτὸς καθαίρεις τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον). En évoquant cet épisode, Grégoire, élève (μαθητῆς) de Philagrios qui est son maître (διδάσκαλον) dans l'école de la douleur, annonce sur un ton cérémonieux pour tous (6 : πᾶσι βοῶν καὶ κηρύσσων) : ceux qui doivent être pleurés (comme morts, θρηνητέοι) sont les méchants, malades à leur intérieur (οἱ κακοὶ τῆς ἐνδον νόσου) et non ceux qui sont touchés par des maux extérieurs (ἡμεῖς τῆς ἐκτός), car la maladie supportée en philosophe est préférable à un bien-être sans frein (*ibid.* : κρείττων εὐημερίας ἀχαλινώτου νόσος φιλόσοφος). Le syntagme qui fait équivalence entre νόσος et κρείττων φιλόσοφος semble exprimer la raison d'être de la douleur d'une façon particulièrement intense : la maladie est désormais vue comme un état d'âme par excellence philosophique.

Les deux dernières lettres de ce groupe de datation incertaine (*Ep.* 35–36) témoignent d'une nouvelle modification significative dans l'attitude de Grégoire envers les douleurs du corps et aussi dans sa relation avec Philagrios. Vu jusqu'ici dans le rôle du consolateur ou bien dans celui de l'élève appliqué, l'épistolier est désormais directement concerné par la douleur corporelle, c'est lui qui a besoin du réconfort amical. La petite lettre 35 déclare cette nouvelle situation en se référant à leur amitié dont l'objectif principal ne serait que l'exhortation mutuelle au courage dans la souffrance (1 : τοὺς παρακλητικούς εἰς τὸ πάθος).

La lettre suivante, similairement concise, souligne une nouvelle fois le changement de la situation de Grégoire, en utilisant dans son introduction un oxymore très efficace de point de vue rhétorique. L'épistolier, en remémorant les mots de Philagrios cités ci-dessus (34. 4 : ὡς περ τῇ νόσῳ χαίρων), se dit heureux dans sa maladie (36. 1 : Ἀλγῶ τῇ νόσῳ καὶ χαίρω). Naturellement, son contentement ne se fonde pas sur un geste malsain d'auto-torture. Bien au contraire : Grégoire est content parce qu'il s'avance en maître dans la discipline de l'affrontement de la douleur (*ibid.* : τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμὶ διδάσκαλος). Profondément convaincu que sa maladie n'est pas sans la volonté de la raison suprême, il imite le geste de Philagrios vu dans la lettre 34 afin de rendre grâce à Dieu : accablé par la douleur, il garde sa confiance en la providence divine. La série des missives non datables adressée à Philagrios s'arrête ici pour se reprendre au commencement des années 380 par des messages beaucoup

⁷⁶ La lettre ne présente pas une liste des symptômes. Néanmoins, une petite note (34. 4 : οἷον βλέπων, οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχε) semble se référer à la cécité de Philagrios, qui peut être une des conséquences de la lèpre.

moins optimistes qui mettent en doute la possibilité d'une stratégie morale contre les maux du corps.

Selon le témoignage des messages datés de la collection, le thème de la souffrance fait apparition dans des contextes régulièrement auto-réflexifs à partir de la moitié des années 370, comme l'illustre par exemple la lettre envoyée à Eusèbe de Samosate en 374 (*Ep.* 64). Affligé par la maladie qui ne le laisse pas quitter sa chambre et rencontrer son ami, Grégoire a l'impression de vivre les derniers moments de sa vie ce qui lui fait peur (64. 1 : ἐν ἐσχάτῃ ἀρρωστία διάγων..., ἡ νόσος τὸν περὶ τῶν ἐσχάτων φόβον ἐπάγουσα). La douleur du corps est inséparable de la blessure de l'âme (*ibid.* : τῶν ψυχικῶν τραυμάτων), pourtant, ce dernier semble être toujours guérissable par une thérapie fondée sur la présence de l'ami prestigieux.

La lettre écrite à Eutrope probablement en 375 (*Ep.* 70) aurait le même point de départ : Grégoire, encore une fois, s'excuse pour un rendez-vous manqué. Bien que son correspondant, le proconsul d'Asie se trouve dans les parages de Cappadoce, bien que l'épistolier désire le rencontrer, il est immobilisé par les chaînes de la maladie (70. 3 : τῆ ... ἀρρωστία πεπεδημένον). Afin d'illustrer sa frustration, Grégoire met en parallèle ses douleurs avec les supplices du Tantale. On doit noter que le grand pécheur de la mythologie a été évoqué déjà dans les missives adressées au jeune Basile en 361. Cependant, le contexte est radicalement différent dans les messages de la jeunesse où l'allusion se référerait à la fatigue salubre des deux anachorètes encore en pleine vigueur qui réalisent des travaux pénibles avec des résultats spectaculaires dans un endroit peu accueillant.⁷⁷ Par la suite, Grégoire reprend le motif du médicament immatériel, introduit dans les lettres à Philagrios en faisant allusion à un passage largement connu de l'épopée homérique : Eutrope, dont la présence personnelle n'est pas possible, par ses lettres doit se transformer en le fameux remède égyptien (4 : τὸ Αἰγύπτιον φάρμακον) qui peut guérir les maux de l'âme.

La conscience de plus en plus tragique d'être malade, fait inséparable de la détresse et de la solitude, prédomine les messages des années suivantes, comme en témoigne la lettre 80 écrite vers 380–382, qui – comme le remarquent avec justesse l'éditeur et un expert éminent de l'œuvre grégorienne⁷⁸ – serait la pièce la plus angoissante de toute la collection. En répondant à la question polie et amicale de Philagrios⁷⁹ qui demande des nouvelles concernant son état général (1 : πῶς τὰ ἡμέτερα), Grégoire, au-delà de la mort de Basile, de Césaire et des funérailles de ses parents constate sans illusion sa consternation physique et mentale. Chose remarquable, l'énumération de ses misères est introduite par le mal-être du corps qui est suivi par la vieillesse, les soucis, la perfidie des amis, la disparition du bien et la progression du mal. Le catalogue sans espoir se termine par une paraphrase évangélique avec l'image double du navire qui erre sur les vagues dans la nuit et du Christ qui dort.⁸⁰ Le seul moyen de se libérer des maux (τῶν κακῶν λύσις) serait la mort, déclare l'épistolier

⁷⁷ *Ep.* 4. 11 : Ταντάλειον ὑμῖν ποιεῖ τὴν ζωὴν ; 5, 1 : Ταντάλειοί τινες καὶ κατάκριτοι.

⁷⁸ Voir GALLAY (n. 13) I 129, n. 6 et MCGUCKIN : *The Rhetorician* (n. 5) 259.

⁷⁹ À cause d'une faute de l'*editio princeps*, le destinataire de la lettre a été identifié par Eudoxe le rhéteur, pour les arguments en faveur de Philagrios voir GALLAY (n. 13) I 103.

⁸⁰ Matthieu 8. 24.

avec une sincérité frappante : l'idée de l'automédication, le pouvoir guérissant de la prière, ou bien les enjeux éthiques positifs de la souffrance du corps sont désormais hors de question.

Cependant, à la fin de 382, le ton optimiste des premiers messages adressés à Philagrius qui s'accompagne de nombreuses allusions érudites à la tradition classique, fait son retour. Le changement d'atmosphère s'explique d'une part par l'éloignement de Grégoire des affaires ecclésiastiques particulièrement troublées autour du concile de l'été 382 ce qui lui rend possible la retraite contemplative silencieuse (ἡσυχία) désirée depuis si longtemps. D'autre part, il est inséparable de la nette amélioration de sa santé. Ce dernier remonte à la décision difficilement prise⁸¹ de Grégoire de se faire soigner aux sources thermales de Xanxaris, dans les parages de Tyana, où il subit une aquathérapie visiblement efficace qui soulage ses douleurs, même si temporairement.⁸²

Les références au répit que Grégoire éprouve dans sa maladie sont présentes dans plusieurs messages de cette période. Quant aux origines de l'amélioration de son état, elles sont représentées d'une façon variée. Ainsi, dans la lettre 91 qui cherche protection pour un jeune dans son entourage chez un haut fonctionnaire, Grégoire souligne que son bien-être corporel doit être remercié à la miséricorde de Dieu (91. 1 : ἐλέω Θεοῦ ἱκανῶς τῆς ἀρρωστίας ἀνενεγκόντες). L'idée de la force guérissante de la clémence divine réapparaît légèrement modifiée dans la lettre 171 qui est adressée au cousin de Grégoire, Amphiloque, évêque d'Iconium. L'épistolier fait remonter sa guérison cette fois-ci aux prières de son destinataire : il peut désormais relever sa tête des malheurs de la maladie (1 : τῶν ἐκ τῆς ἀρρωστίας ἀνανεύσαντες πόνων) grâce à Amphiloque. La capacité médicale de celui-ci est présentée dans les deux registres de la culture grégorienne. Amphiloque est vu comme un ami responsable qui dispose de la santé de son partenaire (*ibid.* : τῆς ἰασεως πρόξενος), comme un plectre qui rétablit sur la lyre de l'âme de Grégoire l'harmonie intérieure – l'image de l'instrument évoque la doctrine pythagoricienne sur la force guérissante de la musique.⁸³ D'autre part, Amphiloque est représenté dans sa fonction de prêtre dont la langue qui médite sur le Christ peut réveiller ceux qui sont tombés fatigués de la maladie (*ibid.* : γλῶσσα γὰρ ἱερέως φιλοσοφοῦσα τὸν Κύριον ἀνεγείρει τοὺς κάμνοντας).

Le message le plus éloquent de cette période qui aborde de nouveau le rôle de la souffrance dans la perfection de l'âme serait la lettre 92 écrite à Philagrius. Dans cet éloge de l'attitude bien philosophique de son ami éternellement malade envers les maux du corps, on ne trouve aucune note grégorienne concernant sa propre faiblesse, aucune demande à la consolation amicale. La lettre est introduite par la question obligatoire sur la santé de son ami : Πῶς ἔχει σοι τὰ τοῦ σώματος; Sans attendre la réponse

⁸¹ Une des phrases rarissimes qui prouvent que Grégoire s'adresse à une équipe médicale remonte également à cette époque (*Ep.* 133. 1 : τοῦ σώματος ἡμῶν ἐπιμελούμενοι), à ce passage voir SIMELIDIS (n. 3) 63. Les références aux routines médicales, aux thérapies, aux diètes etc. sont presque introuvables, voir MILOVANOVIĆ-BARHAM (n. 6) 290.

⁸² Voir MCGUCKIN (n. 5) 46 et 388.

⁸³ Le motif de la lyre, image de l'harmonie de l'âme est présent aussi dans la lettre 175 envoyée au rhéteur Eudoxe en 383.

de son destinataire, Grégoire y répond lui-même en affirmant non sans un brin d'ironie amère que l'énumération des symptômes visiblement innombrables de Philagrius nécessiterait un récit longuissime (δηλονότι βραχὺς ὁ λόγος). Par contre, l'état d'âme du destinataire est bien rassurant, car Philagrius fait la philosophie de ses souffrances physiques (1 : ἐμφιλοσοφεῖς τοῖς πάθεσιν τοῦ σώματος), en les considérant comme des épreuves de la vertu et non comme des troubles du fonctionnement du corps (*ibid.* βάσανον ἀρετῆς ἀλλ' οὐχ ὕλης ἀνωμαλίαν). Ainsi, d'un point de vue moral, sa maladie est plus heureuse que la santé des autres (σοι τὸ κακοπαθεῖν τῆς τῶν ἄλλων ὑγείας μακαριώτερον). Cette pensée peut rappeler une des premières lettres du recueil qui commémore le temps passé en ermite avec Basile pour mettre en évidence la supériorité des souffrances prises par volonté en face des désirs offerts par les circonstances.⁸⁴

Malheureusement, malgré ses séjours thérapeutiques, le progrès de la maladie est irréversible et l'intermezzo de l'amélioration dans l'état de Grégoire aboutit à un déclin final, comme le prouve l'analyse médicale des lettres de cette dernière période.⁸⁵ En outre, les passages les plus tardifs de son épistolographie sur la douleur sont complétés par une nouvelle plainte liée étroitement aux maux du corps. L'épistolier mentionne avec amertume les soupçons mal fondés et les remarques malveillantes des certains qui mettent en doute le caractère réel de ses souffrances considérées par eux comme des fictions.⁸⁶ Un exemple édifiant de cette période serait la lettre 131 écrite à Olympos, gouverneur de la Cappadoce. L'objectif du message de Grégoire est de décliner l'invitation au concile à Constantinople prévu pour l'été 382.⁸⁷ La résistance aux douleurs physiques n'est plus vue comme la propédeutique de la perfection morale. Supporter les maux est désormais la condition requise de la sécession des agitations du monde et Grégoire est prêt à payer ce prix élevé (131. 1 : διὰ τοῦτο τῆ τοῦ σώματος κακοπαθεία ὁμολογήσαντες). Il est presque heureux de sa santé misérable qui l'aide à obtenir la tranquillité et la contemplation sans affaires (ἀπράγμων ἡσυχία) tellement désirées. Or, ce qui est encore plus pénible pour lui que la maladie (*ibid.* : τῆς ἀρρωστίας ἐστὶ βαρύτερον), c'est qu'on ne le croit pas malade, ses supérieurs veulent le renvoyer à la turbulence du monde – se plaint-il chez le destinataire de sa misère, qui par son autorité infaillible et reconnue devrait témoigner de la maladie de Grégoire (2 : ἀξιόπιστον μάρτυρα τῆς ἡμετέρας ἔχομεν ἀρρωστίας).

Malgré la forte volonté d'échapper aux troubles d'une existence de moins en moins supportable, la conscience de Grégoire et son sens de responsabilité envers ses fidèles font obstacle à son projet de s'enfuir du monde, comme l'illustre la lettre 139 envoyée à Théodore, évêque de Tyana en 382. Grégoire, comme le rappelle l'épistolier à son partenaire, sans orgueil ou mépris pour ses compatriotes, a renoncé à son rang épiscopale à Nazianze pour des raisons différentes. Parmi elles, il évoque des problèmes administratifs, le manque de sa proclamation officielle mais surtout sa santé lamentable

⁸⁴ Cf. *Ep.* 6. 2.

⁸⁵ Sur la valeur pathologique des passages qui concernent la santé définitivement perdue de Grégoire (cf. *Ep.* 125, 5 ; 129, 12 ; 142, 1 ; 172, 4 ; 182, 4 ; 196, 2), sur le vocabulaire qui annonce l'arrivée de la mort voir MILOVANOVIĆ-BARHAM (n. 6) 267–280.

⁸⁶ Voir les lettres 89, 90, 131, 139 avec les notes de TRISOGLIO (n. 1) 63.

⁸⁷ Sur leur relation en général voir MCLYNN (n. 9), pour la genèse de la lettre 131 *ibid.* 57.

qui rend impossible de continuer sa mission (4 : διὰ τὸ συντετριφθαι τῇ ἀρρωστίᾳ). Cependant, en réagissant aux intrigues et aux calomnies malhonnêtes sur son compte, Grégoire doit réviser sa décision antérieure bien qu'elle ait été prise en accord avec Dieu. Donc, en reprenant la direction de l'Église de Nazianze, il se laisse vaincre par une défaite affligeante pour le corps mais non point mauvaise pour l'âme. La déclaration solennelle à la fin de la lettre annonce l'auto-sacrifice de Grégoire qui, en faveur de ses fidèles simples, est prêt à se livrer à ses principaux ecclésiastiques. L'énoncé se fonde cette fois aussi sur la supériorité de l'âme du corps : l'épistolier laisse son malheureux corps à l'Église, considérant qu'il est préférable de souffrir quoi que ce soit dans la chair plutôt que de subir un dommage spirituel ou d'en faire subir aux calomnieux qui font circuler sur lui des pires suppositions.⁸⁸

Sans établir une analogie directe entre les chefs de l'Église contemporaine et les despotes grecs de l'antiquité, la mise en valeur de son dévouement personnel dans la lettre 139 rappelle l'enseignement éthique de la lettre 32 adressée à Philagrius. Dans ce message de datation incertaine mais certainement antérieur de la lettre 139, Grégoire aborde l'idée de la constance du sage en faisant l'éloge des héros païens qui, en face des tyrans, supportent la torture, le supplice et finalement la mort. On doit noter que l'idée chrétienne de pardonner à ceux qui l'ont offensés ne figure nulle part dans le message de 382. Cette fois-ci il se fait voir plutôt en philosophe dans le sens classique du mot, comme le prouve la phrase selon laquelle son choix de quitter son épiscopat n'a pas été influencé par l'orgueil qui doit être évité par l'âme d'un philosophe (139. 4 : μηδὲ γὰρ πάθει τοῦτο ψυχῇ φιλόσοφος).

Les lettres à la fin de la collection sont marquées d'une part par les remords provoqué par les rencontres annulées à cause de la faiblesse du corps, d'autre part, par l'impression de l'approche du décès. Le relation de l'âme et du corps fait partie intégrante de tous les deux contextes, comme le montre par exemple la lettre 195. Ce message écrit vers 385 à un certain Grégoire, nouveau gouverneur de la Cappadoce, veut inciter le destinataire à protéger la famille du neveu tant aimé de Grégoire, Nicobule, qui est récemment décédé. Pour acquérir sa bienveillance, l'épistolier flatte la fierté et l'érudition littéraire du destinataire, il masque sa demande de protection en un discours lettré en proposant de réviser le sens d'une citation hésiodique fameuse à propos de la rivalité des artisans différents. Selon Grégoire, l'auteur de la *Théogonie* aurait tort de parler de la jalousie professionnelle des potiers, des charpentiers et il a encore moins de raison en supposant une rivalité hostile entre les aèdes dont le zèle est consacré aux belles lettres.⁸⁹ Tous ceux qui pratiquent la même profession désirent la rencontre avec leurs homologues bien appréciés, tout comme Grégoire, homme de lettres chercherait la compagnie, la présence personnelle de son destinataire également lettré. Cependant, leur communion désirée est anéantie par la maladie de l'épistolier

⁸⁸ *Ep.* 139. 6 : Ἐπιδίδωμι τὸ ταπεινὸν τοῦτο σῶμα τῇ Ἐκκλησίᾳ, μέχρις ἂν ἢ δυνατόν, αἰρετώτερον εἶναι νομίζων ὅτιον παθεῖν σαρκικῶς μᾶλλον ἢ πνευματικῶς πλήσσεσθαι καὶ πλήσσειν τοὺς πολλοὺς τὰ χεῖρω περι ἡμῶν ὑπειληφότας, ἐξ ὧν αὐτοὶ πάσχουσι.

⁸⁹ *Ep.* 195. 1 : Οὐ γὰρ φθονεῖ μᾶλλον ἢ προστρέχει τε καὶ ἀσπάζεται, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, καὶ ὡς οικείου περιέχεται. (Ἀοιδὸς) δὲ (ἀοιδῶ) τοσοῦτῳ πλέον ὅσῳ καὶ λόγος ἐστὶ τούτοις τὸ σπουδαζόμενον, cf. Hés. *Théog.* 25–26.

dont le corps n'est plus capable de servir les initiatives de l'âme (2 : οὕτως εἶχον τοῦ σώματος ὥστε ταῖς τῆς ψυχῆς ὀρμαῖς ὑπουργεῖν δύνασθαι). Pour représenter son état général pitoyable, l'épistolier établit une relation complexe des métaphores. Son âme fermée dans la prison d'une chair méchante rongée par la faiblesse est représentée comme le soleil assombri par des nuages.⁹⁰ Le seul espoir qui reste ne serait que la parole (même écrite) d'un ami.

Chose remarquable, dans les messages des dernières années, au lieu du mot σῶμα, connu de la tradition platonicienne, c'est la forme σάρξ héritée des lettres pauliniennes qui désigne le corps, comme nous le voyons par exemple dans les lettres 196 et 206. La première est une missive envoyée vers 385 à Hécébolios, homme de la loi qui est sollicité d'avoir indulgence au tribunal envers la famille en deuil mentionnée dans la lettre antérieure. Grégoire, presque paralysé par ses douleurs, veut s'excuser pour sa prise de contact par l'écriture, bien sachant que conformément aux normes sociales de l'époque, il devrait présenter son affaire à ce magistrat de haut rang par une visite personnelle.⁹¹

La lettre 196, remarquable aussi pour ses qualités littéraires, est introduite par une exclamation curieuse, par le cri d'un homme qui souffre et qui incrimine son corps, source de tant maux par un discours accusateur (1–2).⁹² Le ton de la phrase composée des verbes pompeux de βοήσομαι et φθέγξασθαι pourrait évoquer les tirades emphatiques des héros tragiques en détresse. Néanmoins, on ne peut pas exclure que le début du texte pourrait se lire d'une façon humoristique. Le vocabulaire semble être motivé par l'intention de réaliser une caricature du discours juridique qui pourrait être particulièrement appréciée par le destinataire, juge du futur procès verbal. Le contexte juridique est signalé aussi par le terme technique κατηγορία. Or, le caractère solennel et la gravité des verbes d'accusation seraient consciemment ruinés par la forme diminutive πονηρὸν καὶ κακότηδες σαρκίον,⁹³ par laquelle le corps est vu comme un être pas très sage, on dirait même, infantile, qui est à réprimander par l'autorité d'une âme adulte, intègre, responsable. On est tenté de supposer que Grégoire veut séduire son lecteur et gagner son indulgence pour l'affaire juridique aussi par cette parodie de style. Par la suite, l'atmosphère du texte subit brusquement un changement radical, la voix de Grégoire perd son hilarité, elle s'assombrit jusqu'aux larmes (3). Il se plaint des coups qui le frappent, pour trouver finalement un remède (φαρμάκον) contre ses maux dans l'amitié, plus exactement dans la force de la parole amicale qui, transmise par l'écriture, favorise la santé.⁹⁴

⁹⁰ *Ep.* 195. 3 : Ἀλλ' ἡλίω μὲν ἐπισκοτεῖ νέφος, ἐμοὶ δὲ καὶ ἡ ἀρρωστία καὶ τὸ φθονερὸν τοῦτο σαρκίον καὶ δεσμωτήριον.

⁹¹ Une excuse similaire se lit dans l'introduction de la lettre 141, envoyée à Olympios. Pour intervenir en faveur de la ville de Diocésarée, Grégoire présente sa demande par lettres, la maladie le rendant audacieux (141. 1 : Ποιεῖ γὰρ με θρασὺν ἢ νόσος). Pour les détails voir MCLYNN (n. 9) 52.

⁹² *Ep.* 196. 1 : Βοήσομαί τι κατ' ἑμαυτοῦ· καὶ συγγνώμη τῷ ἀλγοῦντι τὰ τοῦ ἀλγοῦντος καὶ φθέγξασθαι. Ὡ σαρκίον πονηρὸν καὶ κακότηδες, οἷά με κακὰ δρᾶς, οἷα ἐργάζη·

⁹³ Le mot figure chez Grégoire surtout dans les lettres (*Ep.* 32. 9 ; 101. 29 ; 195. 3), mais il fait apparition aussi dans des contextes théologiques, cf. *Or.* 28. 4 ; 12. 22.

⁹⁴ *Ep.* 196. 3 : Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔξεν, τὸ θαρρήσαι τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ καὶ τοῖς γράμμασι σκιαγραφῆσαι τὴν παρουσίαν.

Dans la lettre 206 qui est une admonition adressée à un certain Adelphios,⁹⁵ Grégoire prend une attitude paternelle envers le jeune qui déshonore sa famille par sa conduite ni prudente ni digne d'un chrétien. Les circonstances historiques de la lettre ne sont pas bien connues, Grégoire s'exprime sur un ton très pudique. Néanmoins, il semble que les mœurs d'Amphiloque sont mises en danger par une affaire du cœur. Enivré par des philtres d'amour (Grégoire utilise le mot φαρμάκον), il risque de perdre la pureté de son âme avec tous ses biens matériels. Le motif du corps est inséré ici dans un contexte varié où l'opposition des corps des deux sexes et la relation entre l'âme et le corps sont également présentes. Un corps (de femme, visiblement) est vu comme un piège, les yeux d'Amphiloque sont capturés par la promesse du désir charnel. L'autre corps, celui du jeune destinataire, doit payer cher pour son éventuelle chute dans la peine, affirme l'épistolier en citant l'Écriture sur les chaires du corps qui seront broyées dans l'acte de la punition.⁹⁶

IV.

Pour établir une conclusion après avoir passé en revue quelques passages typiques sur la douleur et la souffrance dans les lettres de Grégoire, on mettrait en relief les points suivants. Le concept du corps dans la collection épistolographique de l'évêque de Nazianze ne se diffère pas notamment de ses pensées articulées dans ses œuvres théologiques. Le corps tel quel n'est pas un ennemi de l'âme, il ne devient source du mal que par un usage erroné, c'est-à-dire, sans être guidé par la raison. La douleur du corps pour ce philosophe chrétien est la matière brute de la vertu. L'élaboration consciente de la souffrance à partir des exemples du discours moral de l'antiquité classique (voir le thème de la constance du sage dans les circonstances les plus pénibles) peut faciliter la réalisation d'un mode de vie immatériel et contemplatif. Ce procès dirigé par le raisonnement de l'âme d'origine divine est largement encouragé par le partage (κοινωνία) de la douleur entre amis, comme on l'a vu dans les passages qui considèrent la discussion et la lettre entre amis comme un remède (φάρμακον) efficace contre les maux.

Néanmoins, l'examen chronologique du recueil épistolaire met en évidence les limites de ce concept optimiste du corps et des peines. Dans le cas idéal, comme le met en évidence Grégoire à maintes reprises, le corps, dirigé par une âme bien fonctionnante, collabore dans l'acquisition de la vertu. Grégoire, encore jeune et en bonne santé, semble établir toute une stratégie philosophique fondée primordialement sur l'idée de l'automédication spirituelle, sur la force guérissante du rapport entre les partenaires liés par la φιλία. Avec les années qui passent, sous l'influence des expériences négatives personnelles, ce concept de la victoire mentale sur la douleur se transforme

⁹⁵ Son identité reste incertaine, voir GALLAY (n. 13) II 97, n. 1.

⁹⁶ Cf. *Ep.* 206. 6 : Εὖ γὰρ ἴσθι, μεταμελήσει σοι τούτων μικρὸν ὕστερον, ἤνικα ἂν (κατατριβῶσι σάρκες σώματός σου), κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ δυναθῆ διασχὼν ὡσπερ ἐκ νέφους ὁ νοῦς πρὸς Θεὸν ἰδεῖν καὶ λογίσασθαι καθαρῶς τὰ συμφέροντα.

remarquablement en laissant la place à une angoisse irrationnelle. L'espoir de pouvoir élaborer la souffrance par une approche intellectuelle et de la transformer en perfection spirituelle doit concéder à la foi, seule possibilité dans un état désespérant. Dans les lettres finales écrites par un vieillard gravement malade, l'illusion d'un rétablissement, le motif du pouvoir guérissant de la sagesse humaine ou de la parole amicale ne sont plus présents, l'unique remède possible est à chercher ailleurs, dans une région plus haute.

La lettre 249, attribuée à Grégoire de Nysse depuis des siècles et considérée aujourd'hui comme une des missives ultimes de Grégoire de Nazianze, pourrait confirmer cette hypothèse.⁹⁷ A notre avis, en dehors des raisons stylistiques signalées avec justesse par l'édition de Gallay, la forte présence du motif de la maladie dans ce texte exceptionnel aussi par sa longueur, prouverait également l'autorité de Grégoire de Nazianze. La lettre propose le récit d'un voyage pénible fait très probablement l'été de 383. Vieux, presque immobilisé par la douleur et visiblement non plus présentable dans la société en conséquence de la progression de sa maladie, Grégoire rend visite à Helladios, évêque de Césarée pour faire paix avec son homologue. À cause des affaires autour de la division et de la réunion de la Cappadoce, les bons termes de jadis n'existent plus entre les deux hommes d'Église. Helladios recourt même à l'intrigue et par le feu ravageur de ses accusations mal fondées il excite son entourage contre Grégoire (1–3).

Afin de mettre au clair la situation, Grégoire proposerait un traitement contre leur hostilité représentée comme une maladie (249. 4 : *πρέπειν ὤθην μὴ περιδεῖν ἀθεράπευτον ... αὐτήν δυσμένειαν*). En sachant que Helladios, gravement malade selon ses informations (6 : *ἄρρωστεῖν αὐτὸν*), se trouve dans sa proximité pour célébrer la fête des martyres locaux, Grégoire n'hésite pas à parcourir à cheval une grande distance presque impraticable dans les montagnes afin de pouvoir mener une discussion et de se réconcilier avec lui. Arrivé à l'aube au logement de son homologue après une nuit passée à cheval, Grégoire demande sans retard un rendez-vous chez Helladios. Pour mettre en évidence son projet de paix, l'épistolier utilise la métaphore de la guérison (9–10 : *καρὸν εὐρεῖν πρὸς τὸ μηδὲν περιοφθῆναι τῶν ἐν ἡμῖν ἀθεράπευτον*). Les heures passent, mais rien ne se produit. Grégoire, fatigué par le voyage et accablé par la chaleur qui monte, attend la réponse d'Helladios en plein air, sans boire ni manger, servant de cible aux moqueries des habitants. Enfin introduit dans la maison, il n'est ni accueilli, ni apostrophé par son hôte arrogant, malgré les rapports amicaux qu'ont jadis entretenus leurs ancêtres. Humilié, Grégoire cherche en vaine la raison de cette attitude méprisante de la part de son partenaire, vue cette fois aussi comme une maladie (19 : *ὕλην δὲ τινα καὶ ἀφορμὴν πρὸς τὴν νόσον οὐδεμίαν ἑώρων*). Bien que son âme offensée révolte contre l'abaissement, il respecte la loi de l'amour du prochain et il adresse une question polie à Helladios à propos de sa santé et de son traitement (21 : *περὶ τὴν θεραπείαν τοῦ σώματος*). Son geste de générosité est brusquement refusé par le prétendu malade qui garde son haine et sans l'inviter à se reposer le renvoie immédiatement sur son chemin, en agissant contre toutes les lois grecques de

⁹⁷ Pour les détails voir GALLAY (n. 13) II 139, n. 1.

l'amitié et celles de la philanthropie chrétienne. Après avoir souffert dans une tempête violente, Grégoire rentre chez lui épuisé et chancelant (25 : ἐν ἐκλελοιπότι ἤδη καὶ καταπεπονημένῳ τῷ σώματι). A la fin de la lettre, par une phrase tout à fait conforme aux règles évangéliques, il déclare qu'il ne veut laisser sans traitement la maladie d'orgueil d'Helladios et la recommande à Dieu (35 : οὐκ οἶμαι καλῶς ἔχειν τὴν τοσαύτην τοῦ τύφου νόσον περιδεῖν ἀθεράπευτον). L'auteur de cette lettre qui abonde en idées concernant la santé du corps et de l'âme sait désormais bien qu'il ne peut chercher remède à ses maux que chez le seul médecin qui rappelle les morts à la vie et qui guérit toute maladie spirituelle et corporelle (18 : ὁ νεκροῦς εἰς ζωὴν ἀνακαλούμενος, ὁ πᾶσαν ἐξιώμενος ἀρρωστίαν καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων).

Elvira Pataki
Département de Langues et Littératures Classiques
Université Catholique Pázmány Péter
Hongrie