

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

285

Grégoire de Narek

COMMENTAIRE SUR
LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Introduction, traduction et notes

par

Lévon Pétrossian



PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
I-00185 ROMA
2010

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
285

GRÉGOIRE DE NAREK
COMMENTAIRE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

285

Grégoire de Narek

COMMENTAIRE SUR
LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Introduction, traduction et notes

par

Lévon Pétrossian



PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE

PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7

I-00185 ROMA

2010

© 2010 Pontificio Istituto Orientale, Roma.
All rights reserved.

ISSN 1590-7449
ISBN 978-88-7210-367-8

Finito di stampare nel mese di luglio 2010
dalla Tipolitografia 2000 s.a.s. di De Magistris R. & C.
00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/941.24.60

À la mémoire de l'archevêque
Chahé ADJÉMIAN (1926-2005)

fondateur et premier doyen
de la Faculté de Théologie
de l'Université d'État d'Érévan

Աստուած հոգին լուսաւորի

Remerciements

Tout d'abord, j'exprime ma gratitude au Professeur Jean-Pierre Mahé, qui m'a accordé son aide précieuse et m'a encouragé durant toutes mes recherches.

Je remercie également mes directeurs d'études à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris, le Révérend Père Boris Bobrinskoy et le Professeur André Lossky, dont les conseils et les remarques m'ont été très utiles.

J'exprime ma reconnaissance particulière à l'Action Chrétienne en Orient, dont la bourse d'études m'a permis de mener à terme la rédaction de la thèse.

Je remercie encore Monsieur Robert Meron (Lyon) et le Professeur Gérard Siegwalt (Strasbourg) dont le soutien m'a été important.

J'exprime ma gratitude aux Pères bénédictins de l'Abbaye Notre-Dame de Randol, communauté où j'ai passé mes retraites spirituelles durant mes recherches.

Le présent volume reprend en l'élaborant la matière d'une thèse de Doctorat soutenue simultanément à l'École Pratique des Hautes Études et à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris en 2006.

Nous n'avons pas pu tenir compte des publications postérieures à cette date, notamment R. R. Ervine, *The Blessing of Blessings : Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs*, Cistercian Studies Series 215 (2007), Kalamazoo (MI) et *Matenagirk' Hayoc'*, vol. 10 (2009) et 12 (2008), Antélias (Liban), concernant respectivement les auteurs du X^e s. et Grigor Narekac'i.

L'auteur tient à remercier Madame Annie Mahé pour son travail de correction et S. Exc. Monseigneur Krikor (Grégoire) Ghabroyan pour avoir favorisé la publication de ce livre.

Translittération de l'arménien

Dans notre travail nous avons utilisé le système de translittération de Hübshmann-Meillet qui est en usage dans la *Revue des études arméniennes*. Pour faciliter la prononciation de certains phonèmes nous avons mis dans notre tableau leurs équivalents français ou russe.

Ա ա A a	Բ բ B b	Գ գ G g	Դ դ D d	Ե ե E e (é, è)	Զ զ Z z	Է է Ē ē (é, è)	Ը լ Ē ě (ы) russe
Թ Թ T' t' (th)	Ճ ճ Ž ž (j)	Ի ի I i	Լ լ L l	Խ Խ X x (kh)	Շ Շ C c (ts)	Կ կ K k	Հ հ H h aspiré
Ջ ճ J j (dz)	Լ լ Ĺ ĺ (gh)	Շ Շ Č č (tj)	Մ մ M m	Ի ի Y y	Ն ն N n	Շ Շ Š š (ch)	Օ օ O o
Չ չ Č' č' (ч) russe	Պ պ P p	Ջ ճ Ĵ ĵ (dj)	Ր ռ Ř ř (r) roulé	Ս ս S s	Վ վ V v	Ծ Ծ T t	Ր ռ R r (рѣ) russe
Ց ց C' c' (ц) russe	Վ վ W w	Ս ս U u (ou)	Փ փ P' p'	Կ կ K' k' (q)	Օ օ Ō ō	Ֆ ֆ F f	

Liste des sigles

<i>AB</i>	Analecta Biblica
<i>AM</i>	Azgayin Matenadaran
<i>AS</i>	Analecta Sergiana
<i>AT</i>	Ancien Testament
<i>B</i>	Biblica
<i>BM</i>	Banber Matenadarani
<i>BMS</i>	Bibliothèque du Muséon
<i>BNF</i>	Bibliothèque Nationale de France
<i>BO</i>	Bibliothèque Œcuménique
<i>BS</i>	Byzantina Sorbonensia
<i>BSL</i>	Byzantinoslavica
<i>BZ</i>	Bazmavêp
<i>CC</i>	Collection Christus
<i>CCC</i>	Commentaire du Cantique des cantiques de Grigor Narekac'i
<i>CF</i>	Collège de France
<i>CFD</i>	Cogitatio Fidei
<i>CLB</i>	Collection Lire la Bible
<i>CLH</i>	Commentaire de la liturgie des Heures de Xosrov Anjewac'i
<i>CO</i>	Cahiers d'Orientalisme
<i>CPD</i>	Collection Parole de Dieu
<i>CPM</i>	Commentaire des prières de la Messe de Xosrov Anjewac'i
<i>CRB</i>	Cahiers de la Revue Biblique
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>CSS</i>	Conférences Saint-Serge
<i>DBS</i>	Dictionnaire de la Bible Supplément
<i>DNG</i>	Hayastani ev harakic' šrjanneri bařaran (Dictionnaire des noms géographiques de l'Arménie et des régions voisines)
<i>DS</i>	Dictionnaire de Spiritualité
<i>EB</i>	Études Bibliques
<i>ETL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses
<i>FV</i>	Foi Vivante
<i>HA</i>	Handēs Amsōreay

<i>HAB</i>	Hayeren Armatakan Baġaran (Dictionnaire des racines arméniennes)
<i>HSB</i>	Haykakan Sovetakan Hanragitaran (Encyclopédie arménienne soviétique)
<i>JA</i>	Journal Asiatique
<i>JTS</i>	The Journal of Theological Studies
<i>LA</i>	Liber Annuus
<i>LD</i>	Lectio Divina
<i>LL</i>	Livre de Lamentation de Grigor Narekac'i
<i>LLB</i>	Lire la Bible
<i>MAM</i>	Maštoc'i anvan Matenadaran (Institut des manuscrits d'Érévan)
<i>ML</i>	Museum Lessianum
<i>MO</i>	Le Messager Orthodoxe
<i>NBHL</i>	Nor Baġirk' Haykazean Lezui (Nouveau dictionnaire de la langue arménienne)
<i>NRT</i>	Nouvelle Revue Théologique
<i>NT</i>	Nouveau Testament
<i>OCA</i>	Orientalia Christiana Analecta
<i>OCF</i>	Orientalia Christiana Periodica
<i>OECS</i>	Oxford Early Christian Studies
<i>OS</i>	Ostkirchliche Studien
<i>PBH</i>	Patma-Banasirakan Handes (Revue d'histoire et de philologie)
<i>PDF</i>	Les Pères dans la foi
<i>PFUSL</i>	Publications des Facultés universitaires de Saint-Louis
<i>PG</i>	Patrologia Græca
<i>PISS</i>	Presses de l'Institut Saint-Serge
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis
<i>PT</i>	Le Point Théologique
<i>RA</i>	Revue "Ararat"
<i>RAM</i>	Revue d'Ascétique et de Mystique
<i>RB</i>	Revue Biblique
<i>RE</i>	Revue "Ējmiacin"
<i>REArm</i>	Revue des Études Arméniennes
<i>RG</i>	Revue "Ganjasar"
<i>RH</i>	Revue "Hask"
<i>RHE</i>	Revue d'Histoire Ecclésiastique

<i>RHPR</i>	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
<i>RICP</i>	Revue de l'Institut Catholique de Paris
<i>ROC</i>	Revue de l'Orient Chrétien
<i>RS</i>	Revue "Sion"
<i>RSR</i>	Recherches de Science Religieuse
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>SOCC</i>	Studia Orientalia Christiana Collectanea
<i>SP</i>	Studia Patristica
<i>ST</i>	Section Théologique
<i>T</i>	Théologie
<i>TH</i>	Théologie historique
<i>TOB</i>	Traduction œcuménique de la Bible
<i>T&M</i>	Travaux et Mémoires
<i>VCSS</i>	Variorum Collected Studies Series
<i>VNMM</i>	Viennayi Mxit'aryan Matenadaran (Bibliothèque des Mekhitaristes de Vienne)
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>VTMM</i>	Venetiki Mxit'aryan Matenadaran (Bibliothèque des Mekhitaristes de Venise)

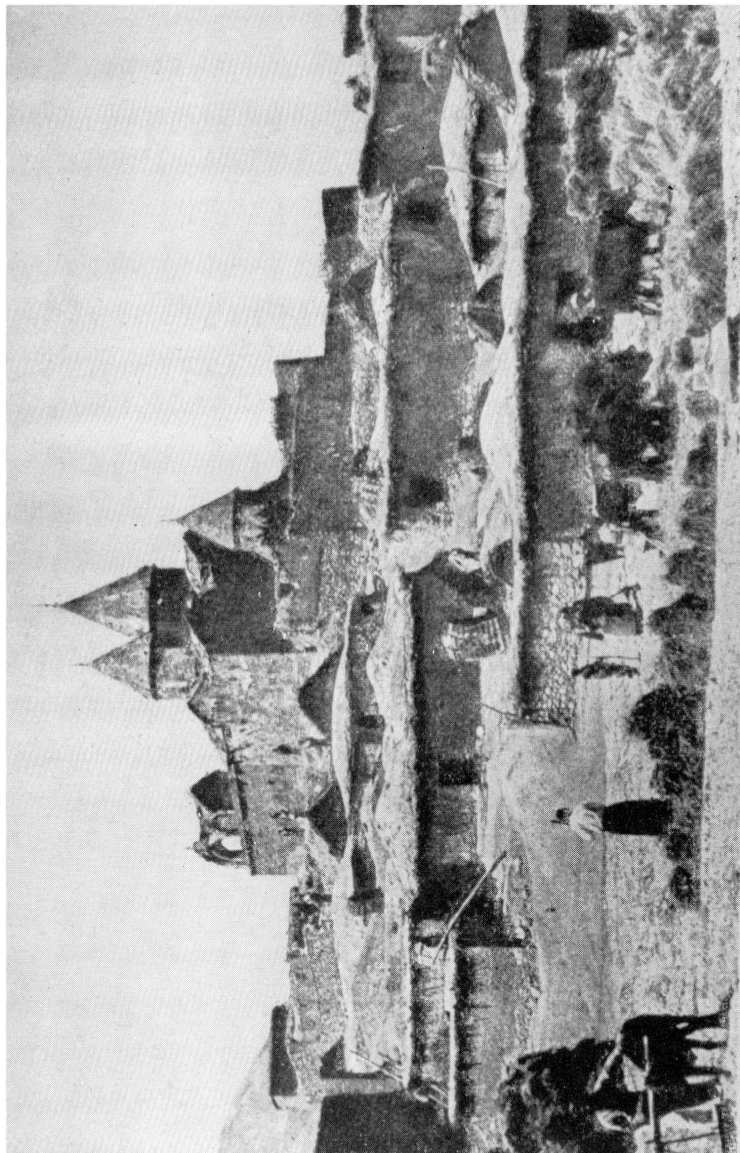
Sigles bibliques

Nous avons toujours utilisé les abréviations de la Bible de Jérusalem, même pour les livres arméniens qui portent des titres différents, 1-4 Rois (=1-2 S et 1-2 R) et 1-2 Paralipomènes (=1-2 Ch).

Abréviations

chap.	: chapitre/chapitres
col.	: colonne/colonnes
dir.	: direction
éd.	: édition/éditeur/éditeurs
ibid.	: ibidem
intr.	: introduction
n.	: note
p.	: page/pages
prép.	: préparé/préparés
publ.	: publication
rééd.	: réédition
réimpr.	: réimpression
trad.	: traduction/traducteur
t.	: tome
vol.	: volume/volumes
(s.l)	: sans lieu d'édition
(s.n)	: sans nom d'éditeur
« »	: s'utiliseront pour les termes et expressions cités ou traduits.
“ ”	: s'utiliseront pour les termes et expressions mis en exergue par nous.

INTRODUCTION



Le monastère de Narek (fin du XIX^e s.)

Prologue

Entre la domination arabe et l'invasion seldjoukide, durant deux siècles (IX^e-X^e s.) l'Arménie a connu une période de paix relative qui devait créer des conditions favorables au développement socio-économique de l'État et à l'essor spirituel de l'Église. Grâce aux efforts des familles royales et princières, la construction de beaucoup d'églises et la fondation de nouveaux monastères se réalisa, encourageant ainsi les études théologiques et spirituelles.

Pourtant, malgré ces facteurs positifs, le pays souffrit d'un grand nombre de troubles religieux et politiques. Byzance et les émirats arabes rivalisaient d'influence en Arménie. Certains princes tendirent à se rallier à l'Empire, tout en acceptant la christologie du quatrième concile. D'autres, soucieux de préserver l'indépendance de leur Église, furent de farouches adversaires de la culture byzantine.

Ces divisions politiques, aussi bien que les conditions socio-économiques du pays éloignèrent de l'Église nationale une part de la population. Affaibli par de fréquents déplacements, le catholicossat peinait à imposer son autorité sur quelques diocèses et le succès du mouvement sectaire des T'ondrakiens augmentait encore ses difficultés. Alors que la foi déclinait dans la masse de la population, trois grands écrivains et maîtres spirituels, Xosrov Anjewac'i, son fils Grigor Narekac'i (Grégoire de Narek) et l'oncle maternel de celui-ci, Anania Narekac'i, s'efforcèrent de relever la piété et de lutter contre les hérétiques.

Jusqu'à ces derniers temps l'étude de leurs œuvres a été menée en ordre dispersé. Ce n'est pas avant les efforts de H. T'amrazyan que l'héritage de ces trois auteurs a été reconnu comme appartenant à une même famille littéraire usant de sources et de méthodes analogues en vue des mêmes fins. Grâce aux recherches de ce savant sur des manuscrits inédits, la corrélation des œuvres et l'imbrication de leurs idées furent mises en évidence¹. En France, Annie et Jean-Pierre Mahé travaillèrent eux aussi à réunir davantage les œuvres des Pères narékiens, à relever les sources d'inspiration du *Livre de Lamentation*

¹ Cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek* [en arménien], Érévan, 1999.

de Grigor en présentant leur nouvelle traduction française². Ces deux études constituent donc un grand pas dans l'étude de la spiritualité de l'École de Narek.

Le mot "École" ne s'entend pas ici dans un sens institutionnel, mais exprime les orientations communes d'une famille d'esprits. L'École de Narek dépendait moins des murs et des ressources du monastère que du génie et de l'autorité de son fondateur, Anania. C'est grâce à son charisme, à sa profondeur et à l'efficacité de ses méthodes que celui-ci réunit, dans un délai relativement bref, des religieux savants pour un enseignement de haut niveau spirituel et intellectuel.

Maître exigeant et rigoriste, l'abbé Anania lutta sans cesse contre toute dégradation de la tradition. Ses *Parénèses* sont le fruit d'une expérience monastique acquise dans les différents monastères d'Arménie : un vécu qu'il entendait transmettre à la génération suivante. C'est pourquoi il fonda le monastère de Narek. Naturellement la formation spirituelle des moines exigeait, à ses yeux, un certain niveau de connaissance acquis au terme d'un parcours gradué d'enseignement.

En arrivant au village de Narek, Anania avait déjà une certaine idée de ses futures activités et possédait un bon nombre de manuscrits. Dans la réalisation de ses désirs, c'est l'aristocratie vaspurakanienne qui joua un rôle décisif. Ses projets éducatifs répondaient à l'ambition du roi Gagik-Xaç'ik d'amplifier l'importance du Vaspurakan dans la vie religieuse et politique des Arméniens. L'attachement des monarques Arcruni au monastère se confirme par le fait que le commanditaire du *Commentaire du Cantique des cantiques* fut Gurgēn-Xaç'ik, caractérisé dans le mémorial comme «un pieux roi, couronné par le Christ».

L'École de Narek ne se présente pourtant pas à nous comme un phénomène isolé. Le système d'enseignement qui y est pratiqué s'inspire des écoles connues en Arménie avant sa fondation ; ses acquis furent également profitables à d'autres centres éducatifs. C'est dans

² Cf. A. et J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek. Tragédie. Matean olbergut'ean. Le Livre de Lamentation* [intr., trad. et notes], CSCO 584, Subsidia 106, Louvain, Peeters, 2000.

cette tradition d'enseignement et sous la conduite spirituelle d'Anania que Grigor fut instruit dès sa petite enfance.

Même si nous ne possédons pas de renseignements sur le rôle de Xosrov dans la fondation du Narekavank', il faut néanmoins supposer qu'il fut significatif, car le futur évêque partageait sûrement le désir d'Anania de nourrir intellectuellement la foi de la région, où il possédait ses domaines princiers. Xosrov confia même ses deux fils, Yovhannēs et Grigor, au maître Anania, ce qui témoigne de sa confiance totale dans le programme d'enseignement spirituel de l'abbé. Son adhésion à ce projet et son influence sur la spiritualité de l'École sont confirmées par ses œuvres elles-mêmes.

Considérant la relation étroite entre Anania, Xosrov et Grigor, il nous a paru important de réaliser l'étude du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor Narekac'i dans le cadre de l'École de Narek, en citant les œuvres des grands représentants de cette tradition. Écrite à un âge encore jeune, ce fut la première œuvre de Grigor. C'est donc un témoin précieux du stade initial de sa doctrine spirituelle. Étudiant cette étape importante, nous pouvons comprendre comment ont progressé la sensibilité et la technique d'expression de Grigor pour aboutir au *Livre de Lamentation*, chef-d'œuvre de la spiritualité arménienne. Expliqué dans le *Commentaire*, le dialogue des époux du *Cantique* devient un dialogue du fidèle avec Dieu, matière du *Livre de Lamentation*.

Quelles sont les idées propres à la tradition de Narek et comment Xosrov et Anania ont-ils influé sur la pensée exégétique de Grigor ? Comment celui-ci déchiffre-t-il le symbolisme du *Cantique* et quelles sont les grandes lignes théologiques de son *Commentaire* ? Ces questions feront l'objet de notre recherche, que nous réaliserons en trois parties.

Tout d'abord nous présenterons le contexte historique de l'Arménie et nous essaierons de relever l'influence des idées de Xosrov et d'Anania sur le jeune moine Grigor. Cela nous permettra de définir dans quels champs spirituels les auteurs narékiens ont mené leur enseignement et en quoi consistait le système d'enseignement de l'École.

La deuxième partie sera consacrée à la composition du *Commentaire* et à l'étude de son texte biblique. Nous identifierons aussi le modèle (grec ou syriaque) par lequel le texte est influencé. Nous compare-

rons ce texte biblique avec d'autres versions arméniennes du *Cantique*, afin d'observer leurs affinités. Nous y traiterons également des sources patristiques et des méthodes herméneutiques dont use l'auteur pour aboutir à ses objectifs spirituels.

Dans la troisième partie du travail nous présenterons le symbolisme du *Commentaire* et nous en proposerons une lecture mystico-sacramentelle. Le sujet central de cette œuvre, l'amour, sera étudié sous ses différents aspects spirituels. Nous relèverons aussi les idées de Grigor sur les grands thèmes théologiques et anthropologiques.

Enfin, notre travail inclura la première traduction française du texte du *Commentaire du Cantique des cantiques*.

1. ORIGINE ET TRADITIONS DE L'ÉCOLE DE NAREK

1.1. Contexte historique et spirituel

1.1.1. Le royaume des Bagratuni et la situation politique de l'Arménie aux IX^e-X^e siècles

L'Arménie a franchi le seuil du IX^e siècle en grande difficulté : le pays était occupé par les tribus arabes, l'Église privée de sa sécurité et les princes arméniens persécutés dans leurs propres domaines³. La défaite des principautés arméniennes, dans leur lutte contre le califat arabe, a été non seulement une catastrophe pour la famille Mamikonian dont l'office héréditaire était le commandement de l'armée (*sparapetut'iwn*), mais elle a entraîné un changement radical de la mosaïque politique arménienne. Durant tout le VIII^e siècle les princes arméniens essayaient de former un front commun contre l'occupation arabe ; mais après les batailles désastreuses d'Arcēš et de Bagrewand en 772, la force de résistance arménienne s'est éteinte et les princes arméniens se sont mis à résoudre leurs propres problèmes de survie, soit en émigrant vers les territoires byzantins, soit en se réfugiant dans les bastions montagneux⁴.

Avec le gouverneur (*ostikan*) Boghâ, la situation s'aggrave encore davantage. Arrivant en Arménie en 852, à la tête d'une grande armée, ce général arabe d'origine turque commence par massacrer la population et par capturer les princes arméniens. De nombreux représentants des familles princières Bagratuni et Arcruni sont déportés avec leur famille à Sâmarrâ⁵. Dans la capitale du califat, ils sont contraints à choisir entre la mort et la conversion à l'islam. Quelques princes

³ Sur cette période de domination arabe en Arménie, voir Lewond, *Histoire* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 6, Antélias (Liban), 2007, p. 711-851 ; T'ovma Arcruni, *L'histoire de la Maison des Arcruni* [en arménien classique ; éd. K. Patkanean], Saint-Petersbourg, 1887 ; Step'anos Tarōnac'i (Asohik), *Histoire universelle* [en arménien classique ; éd. S. Malxaseanc'], Saint-Petersbourg, 1885 ; Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique ; éd. M. Emin], Tiflis, 1912 ; Vardan Arewelc'i, *Histoire* [en arménien classique ; éd. L. Ališan], Venise, S. Lazare, 1862.

⁴ Lewond, XXXXII-XXXXXIII, p. 834-840.

⁵ Cf. T'ovma Arcruni, III, 3, p. 139 ; Vardan Arewelc'i, p. 81 ; Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 130-131.

refusent la conversion et subissent le martyre, mais la majorité renient leur foi chrétienne et adoptent des pratiques musulmanes⁶. Pareillement, en 450, les princes arméniens et leur commandant Vardan Mamikonean, cédant aux pressions du roi de Perse Yazdgard II (439-457), avaient accepté de se prosterner devant le feu zoroastrien, et purent ainsi retourner en Arménie pour organiser la résistance contre les Perses⁷. Ces conversions extorquées par Boghâ relevaient sans doute d'un subterfuge analogue.

La noblesse arménienne reste en captivité jusqu'aux années 857-858. Après la mort du calife Mutawak'il, les familles princières commencent à rentrer en Arménie pour rejoindre ceux de leurs proches qui avaient échappé de la déportation. Souhaitant restaurer les mœurs chrétiennes et le mode de vie arménien pour se débarrasser enfin du joug arabe, les princes se rassemblent sous l'autorité des Bagratuni. Deux circonstances permettent de rétablir l'indépendance de l'Arménie : d'un côté, l'affaiblissement du pouvoir central du califat causé par les révoltes dans les régions périphériques comme l'Espagne, l'Égypte, la Perse et, de l'autre côté, la croissance de la famille des Bagratuni⁸.

Après leur victoire politique sur la famille Mamikonean, les Bagratuni annexent la région de Tarōn (ancien domaine familial de leurs rivaux évincés) et la région de Širak. Ils deviennent ainsi la première puissance sur la scène politico-militaire de l'Arménie. Cependant, une branche de la famille s'installe aussi en Géorgie⁹. Ils étendent ainsi les frontières de leur principauté vers le nord et le nord-est, s'emparant des régions de l'Ašoc'k', du Gugark', du Gardman et du Tašir¹⁰. En 862,

⁶ Cf. T'ovma Arcruni, III, 6, p. 152-162 ; Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 130-134.

⁷ Cf. Elišē, *À propos de Vardan et la guerre des Arméniens* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, II, §283-286, p. 575-576 ; Lazar P'arpec'i, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias (Liban), 2003, II, 28, §1-2, p. 2251.

⁸ Cf. J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* [éd. révisée par M. Canard], Lisbonne, Librairie Bertrand, 1980, p. 277.

⁹ Sur la branche géorgienne de la dynastie bagratide, voir J. Markwart, *Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter der Mar Abas und Ps. Moses Xorenac'i*, Caucasia 6/2(1930), Leipzig, p. 10-77.

¹⁰ Cf. K. Yuzbašyan, *Армянские государства эпохи багратидов и Византия : IX-XI вв.* (Les États arméniens à l'époque bagratide et Byzance : IX^e-XI^e s.) [en russe], Moscou, Nauka, 1988.

p. 96-97.

le calife nomme Ašot Bagratuni «prince des princes d'Arménie, de Géorgie et des pays du Caucase»¹¹. Malgré cet honneur, afin de maintenir une balance égale entre les deux empires, Ašot, qui restait tributaire du califat, chercha à se rapprocher de Byzance.

Après les désastres causés par les invasions arabes et surtout après leur conversion simulée aux mœurs musulmanes, les princes arméniens avaient besoin d'un renouveau spirituel, avec l'appui de l'Empire Byzantin qui était alors considéré comme une forteresse chrétienne. C'est pourquoi Ašot Bagratuni écrit une lettre à l'empereur en l'assurant de son respect et de sa bonne volonté¹².

Les succès du général Petronas sur le front arabe favorisent également le rapprochement entre l'Arménie et Byzance. Ayant acquis la dignité de César en avril 862, Petronas poursuit son avance victorieuse vers le haut et le moyen Euphrate¹³. Il entre dans les territoires habités majoritairement par les Arméniens et les Syriens non chalcédoïens. La collaboration avec les Arméniens acquiert alors une importance stratégique¹⁴. Mais les deux états, byzantin et arménien, n'arrivent pas se mettre d'accord sur le concile de Chalcédoine¹⁵.

En échange de l'alliance sollicitée par Ašot Bagratuni, Byzance exige que les Arméniens adoptent les dogmes du concile. Un débat théologique s'engage par correspondance entre le patriarche de Cons-

¹¹ J. Laurent, p. 311.

¹² Cf. R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, Payot, 1947, p. 383.

¹³ Cf. Genesius Josephus, *Regum liber IV de Michaelis Theophili filio*, J.-P. Migne, PG 109 (1863), col. 1113 D-1116 A.

¹⁴ Cf. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, v. I, Bruxelles, Oriental Institut, 1935, p. 249-256 ; G. Ostrogorsky, *A History of the Byzantine State*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 227 ; cf. I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : Deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, CSCO 609, Subsidia 117, Louvain, Peeters, 2004, p. 61-62.

¹⁵ Le dossier du IV^e concile est évoqué en Arménie pour la première fois en 506, au premier concile de Duin. C'est dans le communiqué de ce concile présidé par le catholicos Babgën Ot'msec'i que les dogmes adoptés à Chalcédoine sont dénoncés comme idées nestoriennes (cf. *Girk' T'it'oc'* [Livre des Lettres] [en arménien classique], Éd. Ismireanc', Tiflis, 1901, p. 49). Sur le sujet, voir encore N. Garsoïan, «Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine, III : les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie», *REArm* 23 (1992), p. 39-80 ; J.-P. Mahé, «L'Église arménienne de 611 à 1066», dans A. Vauchez, J.-M. Mayeur, G. Dagron, *Histoire du christianisme. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, t. 4, Paris, Desclée, 1993, p. 460.

tantinople, Photius, et le catholicos Zak'aria Jagec'i (855-876)¹⁶. Comme l'alliance désirée avec les Byzantins exige une solution rapide, Ašot, qui venait d'être nommé «prince des princes», convoque en 862 un synode à Širakawan auquel participent des représentants de deux Églises non chalcédoniennes, arménienne et syrienne jacobite¹⁷.

Cet événement, pourtant, ne fut pas mentionné par les historiens arméniens contemporains. Le silence de T'ovma Arcruni et de Yovhannēs Drasxanakertc'i sur le déroulement du synode s'explique par le fait qu'ils désapprouvent les concessions faites aux chalcédoniens par les articles 13 et 14 des canons qui établissaient une sorte de tolérance spirituelle, un *modus vivendi* entre les adhérents et les adversaires du concile de Chalcédoine¹⁸. C'est l'historien Vardan (XIII^e s.) qui nous donne la première mention du synode. Malgré leur date tardive ses renseignements sont précieux, car ils remontent sans doute à l'*Histoire* de Šapuh Bagratuni, un historien du IX^e siècle, dont l'œuvre est aujourd'hui perdue¹⁹.

Ainsi, ayant obtenu de grands succès dans les domaines politico-militaire et religieux, Ašot reçoit en 885 d'abord du califat, puis de la cour byzantine, la couronne royale. D'après l'historien Yovhannēs Drasxanakertc'i, ce fut la restauration de l'unité nationale autour de la famille Bagratuni²⁰. Cette reconnaissance par les Arabes et par les Byzantins de la nouvelle dynastie royale arménienne des Bagratuni

¹⁶ La lettre du patriarche Photius, ainsi que la réponse du catholicos arménien sont conservées dans le *Livre des lettres*, p. 278. Sur le sujet, voir encore N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, CSCO 574, Subsidia 100, Louvain, Peeters, 1999, p. 412-583 ; P. Ananian, «La correspondance du patriarche Photius avec les Arméniens» [en arménien], *BZ* 13 (1988), p. 7-39 ; «La correspondance du patriarche Photius avec les Arméniens. Le concile de Širakawan» [en arménien], *BZ* 14 (1989), p. 37-63 ; «La lettre du patriarche Photius au prince Ašot» [en arménien], *BZ* 15 (1990), p. 7-23.

¹⁷ Probablement le synode fut convoqué avant la nomination d'Ašot comme «prince des princes», car le colophon des actes le mentionne comme *sparapet* «chef de l'armée» (cf. K. Maksoudian, «The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids. The Council of Širakawan», *REArm* 21 (1988-1989), p. 333-344).

¹⁸ Cf. K. Maksoudian, p. 338. Pour une étude approfondie des canons du concile de Širakawan, voir I. Dorfmann-Lazarev, p. 212-233.

¹⁹ Pourtant la tradition manuscrite arménienne nous apporte une *Histoire* de l'Arménie que quelques spécialistes attribuent à Šapuh Bagratuni (cf. (Pseudo) Šapuh Bagratuni, *Histoire* [trad. en arménien moderne et notes par M. Darbinyan-Melik'yan], Érévan, 1971 ; R. W. Thomson, «The Anonymous Story-teller (Also known as "Pseudo-Šapuh")», *REArm* 21 (1988-1989), p. 171-232.

²⁰ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 138-140.

ouvrit à l'Arménie la porte de la paix et de l'épanouissement, qui s'imposèrent avec le règne d'Abas I^{er} (928-952).

1.1.2. La question de la persécution des moines arméniens et le renouveau monastique

Sur la persécution des moines arméniens du pays des Egerac'ik' et de leur arrivée en Arménie sous le règne d'Abas, l'hypothèse présentée par Mik'aël Č'amč'ean²¹ et réaffirmée par Małak'ia Ōrmanean²² a longtemps été considérée comme très solide. En se fondant sur Kirakos Ganjakec'i²³ et Vardan Arewelc'i²⁴, ces deux savants supposent que, vers 930-940, les moines arméniens du pays des Egerac'ik' (en Géorgie occidentale, près de la côte de la mer Noire) émigrèrent massivement vers leur pays d'origine en raison de persécutions organisées par l'empereur Romain Lécapène (919-944)²⁵. Pourtant, les recherches précises de K. Maksoudian ne confirment pas cette théorie.

En réalité, les sources historiques des X^e-XI^e siècles ne mentionnent pas une telle persécution, et c'est à partir du XIII^e siècle que les historiens arméniens évoquent Romain Lécapène comme persécuteur des Arméniens non chalcédoniens²⁶. La tolérance proclamée par le concile de Širakawan a joué un rôle apaisant entre ces deux communautés jusqu'au XI^e siècle. Dans la lettre du patriarche de Constantinople Nicolas le Mystique, adressée en 913 au catholicos Yovhannēs Drasxanakertc'i, celui-ci est appelé pasteur des Arméniens, des Ibères et des Ałuank'²⁷. Cela montre bien qu'aux yeux du patriarche byzantin, le

²¹ Cf. M. Č'amč'ean, *L'histoire des Arméniens* [en arménien], vol. 2, Venise, S. Lazare, 1785, p. 823.

²² Cf. M. Ōrmanean, *Azgapatum* (Histoire de la nation) [en arménien], Constantinople, 1912, vol. 1, §759, p. 1100.

²³ «Romanos persécuta tous les religieux et tous les prêtres arméniens qui étaient à Byzance, car ceux-ci n'acceptaient pas la doctrine chalcédonienne. Au temps d'Abas, fils de Smbat, ils sont venus dans notre pays l'Arménie» (Kirakos Ganjakec'i, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique ; éd. K. Melik'-Ōhanjanyan], Érévan, 1961, p. 84).

²⁴ «Au temps d'Abas, une multitude de religieux persécutés du pays des Grecs à cause de leur orthodoxie vinrent dans notre pays et construisirent beaucoup de monastères» (Vardan Arewelc'i, p. 88).

²⁵ Influencé par M. Č'amč'ean, l'historien S. Runciman attribue aussi à l'empereur Romain des persécutions contre les Arméniens (cf. K. Maksoudian, «A Note on the Monasteries Founded during the Reign of King Abas I Bagratuni», *REArm* 22 (1990-1991), p. 204).

²⁶ Cf. K. Maksoudian, p. 204.

²⁷ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 266.

chef spirituel des Arméniens non chalcédoniens est considéré comme le pasteur de tous les chrétiens chalcédoniens et non chalcédoniens du Caucase²⁸.

Les relations diplomatiques entre Byzance et l'Arménie sont donc apaisées à l'époque où les moines arméniens se sont réfugiés en Arménie. En 921, à l'invitation de la cour byzantine, Ašot II Bagratuni rencontre à Constantinople l'empereur Constantin Porphyrogénète et le co-empereur Romain Lécapène. Il est accueilli fastueusement²⁹. La même relation respectueuse s'était établie encore entre le pouvoir byzantin et l'autre maison royale arménienne, celle du Vaspurakan. Ainsi le roi du Vaspurakan Gagik-Xačik I^{er} Arcruni (908-936) écrit à l'empereur Romain Lécapène une lettre empreinte d'un esprit irénique³⁰. Donc, tous ces documents historiques montrent bien qu'à cette époque-là une telle persécution organisée contre les moines arméniens par le pouvoir officiel de Byzance ne peut pas avoir eu lieu.

En réalité, au X^e siècle, le pays des Egerac'ik mentionné par Step'anos Tarōnac'i (Asolik)³¹ faisait partie du royaume d'Abkhazie. Donc, les moines arméniens purent être chassés non pas par les Byzantins, mais par les Abkhazes chalcédoniens³². Les relations entre le roi Ašot II (914-929) et le roi abkhaze Constantin III étaient assez chaleureuses. Ce dernier aida beaucoup Ašot dans sa guerre contre le gouverneur C'lik Amram, de la province d'Utik³³. Mais certains princes abkhazes pouvaient être hostiles à cette alliance. Au temps d'Abas I^{er} (929-952), quand l'un d'entre eux, Bēr, songea à faire consa-

²⁸ Cf. J.-P. Mahé, *op. cit.* n. 15, p. 457.

²⁹ À ce propos, l'historien Yovhannēs Drasxanakertc'i écrit : «Il (Ašot) fut traité avec un faste glorieux, non pas comme certaines autres personnes distinguées, mais comme le rejeton d'un roi, et l'empereur, le mettant presque au même niveau que lui, le combla des honneurs de l'étiquette royale» (Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 285-286). Trad. française de P. Boisson-Chenorhokian (cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire d'Arménie*, CSCO 605., Subsidia 115, Louvain, Peeters, 2004, p. 316-317).

³⁰ Bien que cette lettre porte le titre «T'ult' Gagkay Vaspurakani Hayoc' t'agawori aī kaysrn Yunac' Romanos, vasn hawatoy» (La lettre du roi arménien du Vaspurakan Gagik à l'empereur des Grecs, concernant la foi) elle est adressée au patriarche de Constantinople (cf. *Livre des Lettres*, p. 295-301). Xačik-Gagik I^{er} probablement voulait bénéficier d'une intercession du patriarche auprès de l'empereur, d'autant plus que vers 930, date plausible de cette correspondance, le trône patriarcal de Constantinople était occupé par Théophylakte, fils de l'empereur Romain (cf. M. Ōrmanean, §743, p. 1079).

³¹ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 7, p. 173.

³² Les Abkhazes qui étaient en communion avec l'Église géorgienne furent partiellement islamisés plus tard, pendant l'invasion ottomane au XV^e siècle.

³³ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 321.

crer en rite byzantin la cathédrale arménienne de Kars nouvellement construite par le roi arménien³⁴, Abas lui infligea une défaite écrasante sur des rives de la Kura. Il le captura et le punit sévèrement³⁵.

C'est donc par erreur que Kirakos Ganjakec'i (XIII^e s.) et Vardan Arewelc'i (XIII^e s.) attribuent cette persécution à l'empereur Romain. K. Maksoudian suppose³⁶ qu'ils ont mal compris un passage de Step'anos Tarōnac'i : «*Հան Ռոմանոս զԱլախութէթն հալածիչ հաւատոյս մերոյ*» (*Romain chassa Alaxut'ēt', persécuteur de notre foi*)³⁷. En effet, ces historiens ont attribué l'adjectif հալածիչ «persécuteur» à l'empereur byzantin, tandis que c'est Ալախութէթ (Alaxut'ēt') qui était persécuteur des Arméniens et qui fut chassé à son tour par l'empereur Romain³⁸. On peut en conclure que les moines arméniens, maltraités par les princes abkhazes locaux³⁹, se réfugièrent en Arménie, qui était alors en pleine croissance. Que ces réfugiés aient été la cause principale de la renaissance monastique arménienne est sûrement exagéré.

Il est vrai que Step'anos Tarōnac'i atteste : «Ils sont venus dans notre pays et ils ont fondé beaucoup de monastères»⁴⁰. Mais l'essor monastique du X^e siècle résultait de causes plus anciennes et plus générales. Ce qui fut déterminant, c'est le rétablissement de la paix grâce à l'avènement des Bagratuni et à leur forte volonté de donner une nouvelle inspiration à la foi arménienne. Avant leur avènement, en effet, la plupart des monastères étaient complètement ruinés à cause des pillages et des guerres.

En signe de leur autorité et de leur pouvoir, les maisons princières construisaient, non sans esprit de concurrence, des monastères et des églises dans leurs domaines. Ces établissements religieux leur assuraient une continuité dynastique avec la bénédiction de l'Église. Ce

³⁴ Bēr ne pouvait pas être roi d'Abkhazie, du moins reconnu, car son nom manque dans les listes dynastiques. Probablement il fut un chef local d'une grande autorité (cf. R. Grousset, p. 473 ; C. Toumanoff, *Les dynasties de la Caucase chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Rome, 1990, p. 529-534 (tableaux GV et GXI).

³⁵ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 7, p. 172 ; Vardan Arewelc'i, p. 88.

³⁶ Cf. K. Maksoudian, p. 212.

³⁷ Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 7, p. 179.

³⁸ Cf. K. Maksoudian, p. 212.

³⁹ Il faut donc se garder d'attribuer cette persécution à l'organisation du pouvoir central en Abkhazie, car le roi Abas avait épousé la fille du roi d'Abkhazie Gurgēn (Géorgi) et il était allié au roi arménien (cf. R. Grousset, p. 472).

⁴⁰ Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 7, p. 172.

phénomène devient encore plus évident au XI^e siècle, quand les narthex (*gawit*) des églises et des monastères arméniens ont massivement accueilli les tombeaux princiers.

1.1.3. Le royaume des Arcruni et l'élan spirituel au Vaspurakan

Profitant de l'anéantissement de la famille Mamikonean, dans les années 850 les Arcruni réunirent sous leur direction toute la région du Vaspurakan⁴¹.

L'un des princes Arcruni qui avait échappé à la déportation, Gurgēn Apupelč, mena la lutte contre l'armée arabe et s'empara du territoire du Vaspurakan. Mais au retour des princes héréditaires capturés par les Arabes, Gurgēn Apupelč fut obligé de leur céder la place. Durant le gouvernement du prince Grigor-Derenik Arcruni (875-886), le Vaspurakan fit ses premières tentatives réelles pour sortir de la sujétion des Bagratuni. Animé par cette idée, Grigor-Derenik, comme dit l'historien, «n'écoula plus les conseils de son beau-père, prince des princes Ašot Bagratuni»⁴².

Comprenant que l'émancipation du Vaspurakan pouvait affaiblir toute l'Arménie, Ašot organisa l'assassinat de Grigor-Derenik en 886⁴³. Puis il nomma régent du Vaspurakan un de ses fidèles, Gagik Apumrvan. Celui-ci chercha sans succès à isoler les princes héréditaires du pays. Les fils de Derenik défendirent leurs droits et firent reconnaître l'autorité de leur aîné Ašot Arcruni (886-904). Sa lutte acharnée contre l'incursion d'Afšin, gouverneur d'Atrpatakan, raffermi encore bien la volonté d'indépendance.

Gagik-Xač'ik (904-937) fut le fondateur du royaume des Arcruni. La

⁴¹ La région du Vaspurakan, située autour du lac Van, avait une superficie de 40 000 km². Elle constituait la partie orientale de l'ancienne province du Tarōn/Turuberan, divisée en deux par le partage de 590 entre les Perses et les Byzantins, et coïncidait avec les territoires de l'ancien royaume d'Ourartou-Biaynili (cf. *DNG*, vol. 4, p. 767). Sur les données géographiques et historiques du Vaspurakan, voir J.-M. Thierry, *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris, P. Geuthner, 1989, p. 35-79.

⁴² Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 136.

⁴³ Bien que V. Vardanyan admette la fin de 884 ou le début de 885 comme date probable de la mort de Grigor-Derenik (cf. *Le royaume des Arcruni du Vaspurakan* [en arménien], Érévan, 1969, p. 35-36), nous pensons que l'assassinat du prince Arcruni eut lieu après le couronnement d'Ašot, c'est-à-dire après 885, comme en témoignent les paroles de l'historien : «Après cela (cet événement), le roi des Arméniens, Ašot, vint pour consoler sa fille et ses petits-enfants ... » (T'ovma Arcruni, III, 20, p. 229).

croissance de la famille et ses aspirations centrifuges laissaient d'autant moins insouciantes les Bagratuni que les seigneurs du Vaspurakan commençaient à se rallier à leur ennemi, le gouverneur d'Atrpatakan, Yusuf. Quand le roi Smbat libéra des Arabes la ville de Naxčawan, appartenant autrefois aux Arcruni, et la donna à la famille princière du Siwnik⁴⁴, Gagik-Xaç'ik s'allia au gouverneur arabe⁴⁵, qui lui concéda la couronne royale en 908, trop heureux de briser l'unité des Arméniens⁴⁶. En 387 et en 555 l'Arménie avait été partagée d'est en ouest par Byzance et la Perse. Cette fois-ci elle le fut du sud au nord entre les Bagratuni et les Arcruni.

Au début de son alliance avec Yusuf, Gagik-Xaç'ik était aux côtés de celui-ci dans son combat contre le pouvoir central des Bagratuni⁴⁷. Mais quand le roi Smbat I^{er} Bagratuni fut emprisonné, cruellement torturé et assassiné, après tant de ravages causés par l'armée de Yusuf dans le royaume des Bagratuni, il comprit sa faute et le danger de sa collaboration avec Yusuf et le quitta définitivement⁴⁸.

Après une dizaine d'années de lutte pour conserver l'unité et l'indépendance du Vaspurakan, son royaume connut enfin la vraie paix et la prospérité. Le roi entreprit alors de vastes travaux de construction dans son domaine familial. Avec l'aide de son frère cadet Gurgēn, il bâtit de nouvelles églises et de nombreux édifices religieux. Son œuvre majeure est la cathédrale Sainte-Croix⁴⁹ construite entre 919-921 sur l'île Alt'amar du lac Van⁵⁰.

⁴⁴ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 209.

⁴⁵ Pour Gagik-Xaç'ik la perte de Naxčawan avait aussi une certaine signification symbolique. C'est dans cette ville que mourut en 904 son frère Ašot qui se hâtait pour tant au secours de Smbat Bagratuni dans la guerre contre ses ennemis (cf. T'ovma Arcruni, III, 29, p. 248-249). Alors, profondément vexé de cette décision, le prince Arcruni considéra la perte de Naxčawan comme la fin de son alliance avec Smbat, à qui son frère resta fidèle jusqu'à la fin de ses jours.

⁴⁶ Selon le continuateur anonyme de T'ovma Arcruni (IV, 3, p. 283), Yusuf nomma Gagik-Xaç'ik roi de toute l'Arménie, comme le reconnurent un certain temps Byzance et le califat. Ce renseignement de l'historien nous paraît exagéré : Yusuf n'a jamais pu conquérir toute l'Arménie et le pouvoir de Gagik-Xaç'ik n'excéda guère les frontières du Vaspurakan.

⁴⁷ Il serait utile de faire toute une étude ethno-sociologique pour examiner les tendances centrifuges présentes chez les princes arméniens durant toute l'histoire de l'Arménie.

⁴⁸ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 236.

⁴⁹ Sur cette magnifique église, voir J.-M. Thierry, *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris, P. Geuthner, 1989, p. 271-286.

⁵⁰ Le continuateur anonyme de T'ovma Arcruni, IV, 8, p. 297.

Décrivant les activités du monarque, le continuateur anonyme de T^ovma Arcruni montre le grand désir des souverains Arcruni d'élever le Vaspurakan à la dignité d'un centre non seulement politique, mais encore religieux⁵¹. L'occupation de Duin, siège du catholicossat arménien par les Arabes et la présence de tribus musulmanes dans toute la vallée d'Ararat, diminua le prestige de cette région comme bastion d'arménité. Ainsi, grâce à ses nouvelles fondations, le souverain du Vaspurakan voulait hisser sa résidence au rang de centre spirituel. Animé par cette idée, les Arcruni, à l'exemple des Bagratuni, commencèrent à accueillir dans leurs domaines des communautés religieuses. Une des grandes entreprises dans cette direction fut la construction par Gagik-Xaç'ik du couvent Saint-Pierre de Mahrašt. Selon la parole de l'historien : «Il établit une armée de religieux en confiant l'autorité au prêtre Yovhannēs, un homme humble, modeste, de conduite respectable et convenant parfaitement à cette vocation»⁵².

Après la construction de la cathédrale de la Sainte-Croix, le monarque invita officiellement le catholicos à transférer le siège patriarcal dans son royaume. Justement, Yovhannēs Drasxanakertc'i, voyait sa résidence, la ville de Duin, occupée par les Arabes et sa cathédrale complètement détruite par le tremblement de terre de 893. Il décida, en 927, de se réfugier au Vaspurakan, d'abord à Joroy Vank', puis à Alt'amar⁵³.

Appréciant la protection naturelle de cette île contre les razzias des Arabes, les trois successeurs de ce patriarche (tous issus de la famille Ŗstuni, alliée aux Arcruni), Step'anos II (929-930), T^oēodoros (930-941) et Elišē (941-946), restèrent sur place. Le désir des Arcruni et leurs efforts furent récompensés. Le transfert du siège catholical anima pleinement la vie spirituelle dans cette région arménienne. Mais après la mort de Gagik-Xaç'ik, le catholicos Anania Mokac'i (946-968) quitte l'île. Il s'installe d'abord à Varagavank' puis, en 947, regagne l'Arménie septentrionale, se fixant près d'Ani, dans la ville d'Argina⁵⁴. Après la mort de Gagik-Xaç'ik, le trône des Arcruni est occupé par son fils Derenik-Ašot, qui régna jusqu'en 958. Celui-ci s'efforça de garder la neutralité politique dans le combat des Bagratuni arméniens contre

⁵¹ Le continuateur anonyme de T^ovma Arcruni, IV, 8-9, p. 297-302.

⁵² T^ovma Arcruni, III, 29, p. 255.

⁵³ Cf. Yovhannēs Drasxanakertc'i, p. 357-358.

⁵⁴ Cf. Samuēl Anec'i, *Recueils d'écrits historiques* [en arménien classique ; éd. A. Tēr Mik'aēlean], Valaršapat, 1893, p. 99-100.

l'émirat d'Atrpatakan⁵⁵. Durant le règne de son successeur Abusahl-Hamazasp (958-968), on voit les Arcruni s'efforcer à nouveau de transférer le siège catholicossal sur leur territoire.

C'est alors que le catholicos Vahan I^{er} Siwnec'i (968-969) est accusé d'introduire dans l'Église arménienne le culte des icônes⁵⁶. Ses adversaires y voient un désir d'union avec les orthodoxes byzantins⁵⁷. Réunis en synode dans la capitale d'Ani, ils le destituent et élisent comme catholicos Step'anos Sewanc'i. Sans même attendre les décisions du synode, Vahan se réfugia au Vaspurakan, chez Abusahl-Hamazasp.

À cause de cette situation, l'Église arménienne vécut une période trouble, avec deux catholicos : l'un, Step'anos Sewanc'i résidant en Arménie du nord, chez les Bagratuni, et l'autre, Vahan qui continuait à exercer son pouvoir spirituel en Arménie du sud, chez les Arcruni. Au terme d'excommunications réciproques et de négociations sans résultat, le catholicos Step'anos Sewanc'i entreprend une démarche courageuse et se rend au Vaspurakan pour reprocher personnellement leur dissidence à Vahan et au roi Abusahl-Hamazasp.

Le roi relégua Step'anos et les deux moines qui l'accompagnaient dans l'île Alt'amar⁵⁸. Ce n'est qu'après la mort de ces deux "catholicos" (l'un légitime, mais sans pouvoir, et l'autre destitué, mais toujours en service), survenue la même année, que l'unité hiérarchique fut rétablie dans l'Église arménienne. Cette crise montre bien que le Vaspurakan aspirait à jouer un rôle important dans la société arménienne, non seulement au niveau temporel, mais aussi sur le plan religieux⁵⁹.

Après la mort d'Abusahl en 968, le royaume est partagé entre ses trois fils : l'aîné Ašot-Sahak reçoit l'est du lac Van, Gurgēn-Xač'ik, la région d'Anjewac'ik, et Senek'erim-Yovhannēs le Ėštunik⁶⁰. Bien que l'historien Step'anos Tarōnac'i nous présente Ašot-Sahak comme

⁵⁵ Cf. V. Vardanyan, p. 167.

⁵⁶ Il faut toutefois noter que, malgré cette ancienne opposition à la présence des icônes dans les églises arméniennes, le culte des images sacrées (*սրբապատկեր, srbapatker*) y est actuellement accepté.

⁵⁷ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 8, p.181.

⁵⁸ Par la suite il relâcha les moines Movsēs et Babgēn, mais le catholicos Step'anos resta jusqu'à sa mort prisonnier des Arcruni (cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 8, p. 182).

⁵⁹ Les historiens arméniens ne disent rien de la réaction du roi Bagratuni Ašot III Olormac (le Miséricordieux), qui était favorable à la destitution de Vahan et à l'élection de Step'anos Sewanc'i, contre cette audace du roi du Vaspurakan.

⁶⁰ Cf. R. Grousset, p. 487 ; V. Vardanyan, p. 167.

l'unique roi du Vaspurakan⁶¹, les trois frères jouirent du même titre royal. Le titre de «roi des rois» qui était donné à Ašot-Sahak n'était qu'une simple reconnaissance de ses droits d'aînesse. Cela apparaît encore dans le *Mémorial* (*Yišatakarān*) du *Commentaire du Cantique des cantiques*, où Grégoire de Narek nous dit : «En l'année 426 de notre ère arménienne (977), moi, Grégoire, prêtre de Narek, fils du seigneur Xosrov, évêque d'Anjewacik', j'ai reçu un ordre de la part du pieux roi Gurgēn, couronné par le Christ et fils du roi Abousahl Hamazasp, de commenter les terrifiantes paroles de Salomon ... »⁶². Si Gurgēn-Xač'ik ne portait pas le titre de roi comme son frère Ašot-Sahak, pour quelle raison Grigor le mentionnerait-il en tant que tel ? D'autant plus que la région Rštunik', où se trouvait le monastère de Narek, n'était pas dans le territoire appartenant à Gurgēn-Xač'ik, mais dans le domaine de son frère cadet.

Une autre preuve confirme cette idée. Dans l'*Histoire de la croix d'Aparank'* Grigor écrit : «Au temps du pouvoir des trois nobles frères sur la maison du Vaspurakan (...) qui ont régné et furent honorés simultanément en 432 (983)»⁶³. À cette date, l'aîné des frères meurt et la primauté royale revient d'abord à Gurgēn-Xač'ik, puis, après sa mort en 1003, à son cadet Senek'erim-Yovhannēs. C'est avec le nom de ce dernier que s'achève l'histoire du royaume des Arcruni et que le Vaspurakan arménien connaît la décadence.

Dans la seconde moitié du X^e siècle, le séparatisme des princes arméniens et l'affaiblissement du pouvoir central des Bagratuni entraînaient le morcellement du pays et l'apparition de nouveaux royaumes (en 962 le royaume de Kars⁶⁴, en 970 le royaume du Siwnik'⁶⁵, en 982 le royaume du Tašir-Joraget⁶⁶). Cette évolution eut des conséquences

⁶¹ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 13, p. 189.

⁶² CCC, Mémorial.

⁶³ Grigor Narekac'i, *Œuvres* [en arménien classique ; recueil de tous les écrits de l'auteur], Venise, S. Lazare, 1840, p. 486-487.

⁶⁴ C'est le roi Ašot III qui donna la ville de Kars et la province de Vanand avec le titre royal à son frère Mušel, afin de satisfaire ses ambitions (cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 8, p. 180).

⁶⁵ Le prince du Siwnik' oriental Smbat, qui entretenait de bonnes relations avec les émirs d'Atrpatakan, reçoit comme récompense la couronne royale (cf. Step'anos Ōrbēlean, *Histoire de la province de Sisakan* [en arménien classique ; éd. K. Šahnazarean], Paris, 1859, vol. 2, LV, p. 43).

⁶⁶ Recevant de son père Ašot III la région du Tašir, Gurgēn fonda dans ce territoire frontalier avec la Géorgie sa propre dynastie, les Kiwrikan (cf. Mxit'ar Ayrivanec'i, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique ; éd. M. Ėmin], Moscou, Institut Lazarev,

tragiques pour les Arméniens. Perdant leur unité nationale, ils furent victimes de la politique annexionniste de Byzance et des incursions des tribus turques, nouvellement apparues dans cette région⁶⁷.

Par l'annexion du Tarōn, en 968⁶⁸, et du Tayk', en l'an 1000⁶⁹, Byzance devint la voisine immédiate des royaumes des Bagratuni et des Arcruni. N'arrivant pas à arrêter les incursions des Turcs, Senek'erim-Yovhannēs céda en 1021 son royaume aux Byzantins en échange de domaines dans la région de Sébaste. Cette décision entraîna une importante vague d'émigration arménienne. Le Vaspurakan se trouva ainsi privé de ses cadres politiques nationaux, ce qui affaiblit ses défenses contre l'invasion turque⁷⁰. Quant au royaume Bagratuni d'Ani, il ne put non plus empêcher Byzance de s'emparer de toute l'Arménie. Le dernier roi d'Ani, Gagik II (1041-1045), emmené par trahison à Constantinople, fut capturé et forcé d'abdiquer⁷¹.

En frappant, en dépossédant, en persécutant l'aristocratie arménienne, Byzance condamnait le pays à la conquête turque et, de même coup, s'y condamnait elle-même⁷².

1.1.4. Le mouvement sectaire des T'ondrakiens

À l'époque où l'Arménie commençait à connaître un élan spirituel grâce aux nombreuses fondations de monastères, l'Église eut à lutter contre une nouvelle hérésie, le t'ondrakianisme.

1860, p. 56).

⁶⁷ Voici comment sont décrits les Turcs par les historiens arméniens contemporains de leurs invasions : «Ce sont des gens d'un aspect épouvantable, car même leur visage effraie et terrifie (...) Ils n'honorent pas les gens nobles, n'épargnent pas les vieillards et n'ont même pas pitié des enfants» (le continuateur anonyme de T'ovma Arcruni, IV, 12, p. 306) ; «Jusqu'à ce jour, on n'avait jamais vu la cavalerie turque. Alors quand ils (les Arméniens) les rencontrèrent, ils les trouvèrent d'un aspect étrange, armés d'arcs et échevelés comme des femmes. L'armée arménienne cependant n'était pas habituée à se prémunir contre les flèches» (Matt'ēos Uthayec'i, *Chronique* [en arménien classique], Valaršapat 1898, XXXVIII, p. 47).

⁶⁸ C'est après la mort du prince Ašot, gouverneur du Tarōn, que les Byzantins s'emparèrent du pays (cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 8, p. 183).

⁶⁹ Davit' le Curopalate, prince de Tayk', avait promis aux Byzantins le rattachement de sa principauté à sa mort. Dès qu'il l'eut fait empoisonner, l'empereur Basile II se hâta avec une armée d'annexer sa principauté (cf. Aristakēs Lastivertc'i, *Histoire* [en arménien classique ; éd. K. Yuzbašyan], Érévan, 1963, I, p. 22-23).

⁷⁰ Cf. R. Grousset, p. 554.

⁷¹ Cf. Aristakēs Lastivertc'i, X, p. 61-62.

⁷² Cf. R. Grousset, p. 587.

Nous connaissons mal l'origine de ce mouvement sectaire⁷³. Son fondateur fut un certain Smbat du village de Zarēhawan dans la région du Hawnunik'. Vers les années 820, il se proclama "Christ", nouvellement "oint" par Dieu, et commença à réunir autour de lui une communauté religieuse. Comprenant qu'une telle audace ne pouvait pas être bien reçue des princes Bagratuni, l'hérésiarque émigra vers la région de l'Apahunik' dominée par une tribu arabe, les Kaysites. Il se fixa au bourg de T'ondrak ; c'est pourquoi les membres de sa communauté reçurent le nom de T'ondrakiens⁷⁴.

Au début de son séjour à T'ondrak, Smbat jouissait de la tolérance du pouvoir local et prêchait librement sa nouvelle idéologie⁷⁵. Quand ses adeptes se multiplièrent grâce à son prosélytisme zélé, ses prétentions messianiques devinrent gênantes pour les gouverneurs musulmans, qui ne tardèrent à réagir. L'émir Abû'l-Ward organisa une campagne punitive et exécuta Smbat⁷⁶ (probablement entre 839-840⁷⁷).

⁷³ La première mention de Smbat Zarēhawanc'i est faite donnée par l'historien Step'anos Tarōnac'i (Asolik) : «À son époque (celle du catholicos Yovhannēs Dransxanakertc'i) est apparu le premier des T'ondrakiens, Smbat, du village de Zarēhawan, dans la province du Calkotn, qui s'opposait à toutes les institutions chrétiennes» (Step'anos Tarōnac'i, III, 3, p. 160). Sur la date de l'apparition de Smbat, voir A. Hovhannisyan, «Smbat Zarēhawanc'i. Son époque et ses contemporains» [en arménien], *BM* 3 (1956), Érévan, p. 7-30.

⁷⁴ Cf. V. Nersessian, *The Thondrakian Movement : Religious Movements in the Armenian Church From the Fourth to the Tenth Centuries*, Londres, Kahn&Averill, 1987, p. 39-40.

⁷⁵ Nous nous abstenons de voir dans ce mouvement sectaire une révolte purement sociale, dirigée contre les féodaux et ecclésiastiques exploiters, comme le considéraient auparavant des spécialistes d'Arménie soviétique (cf. A. Hovhannisyan, *Épisodes de l'histoire de la pensée arménienne libertaire* [en arménien], vol. 1, Érévan, 1957, p. 335-336 ; E. Ter-Minasyan, *Histoire des origines et du développement des sectes médiévales* [en arménien], Érévan, 1968, p. 158 ; S. Melik'-Baxsyan, *Le mouvement paulicien en Arménie* [en arménien], Érévan, 1953, p. 155 ; M. Mkryan, *Grégoire de Narek* [en arménien], Érévan, Presse de l'Université d'Érévan, 1955, p. 74). Cette approche marxiste, tendant à attribuer un caractère social à tous les mouvements schismatiques, manque de crédibilité.

⁷⁶ Dans sa lettre adressée à l'abbé du monastère de Kčaw, Grigor Narekac'i rapporte les paroles de l'émir à Smbat avant son exécution : «Le Christ est ressuscité le troisième jour. Eh bien ! Puisque tu t'intitules Christ, je vais te tuer et t'enterrer, et toi, tu ressusciteras dans les trente jours. Alors je te reconnaitrai comme un Christ !» (*Livre des Lettres*, p. 500). Nous sommes d'accord avec E. Ter-Minasyan qui trouve crédibles les paroles de Grigor selon lesquelles Smbat s'est proclamé comme un vrai Christ et un prophète (cf. p. 160), contre certains doutes de Tēr Mkrtč'ean (cf. K. Ter Mkrttschian, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893, p. 85-86). Cette imposture de Smbat était probablement

Nous ne pouvons pas dire avec certitude si cette persécution aboutit seulement à l'exécution de l'hérésiarque ou si elle entraîna un massacre important de la communauté t'ondrakienne⁷⁸. En tout cas, le mouvement n'en fut pas éteint et les idées des T'ondrakiens se répandirent dans toute l'Arménie, dans l'Aluank⁷⁹, en Mésopotamie⁸⁰, dans les territoires arméniens frontaliers de Byzance et surtout dans la région de Mananahi.

Situé entre les principautés arméniennes et la province byzantine de Sébaste, ce canton était difficilement contrôlable et se trouvait encore à l'écart des invasions arabes. Aussi devient-il vite un centre des communautés sectaires et un lieu d'échange des idées religieuses entre les communautés pauliciennes⁸¹ et t'ondrakiennes. Smbat lui-même vit un certain temps à Tewrik, la capitale des Pauliciens et s'inspire de leurs idées⁸².

Quelle était donc la base idéologique des T'ondrakiens et comment leurs idées pouvaient-elles rencontrer un tel accueil ? Trois sources peuvent nous aider à le savoir⁸³ : la *Lettre* de Grigor Narekac'i adressée aux moines de Kĉaw⁸⁴, l'*Histoire* d'Aristakēs Lastivertc'i (XI^e s.)⁸⁵

fondée sur Jn 16,7, où le Christ promet d'envoyer le Consolateur (*Παράκλητος*). Et comme, dès le début de la polémique religieuse islamo-chrétienne, ce passage servait aux musulmans pour démontrer que Mahomet était le dernier des prophètes, la prétention de Smbat d'être le porteur de la "dernière prophétie" était directement opposée à l'autorité du fondateur de l'islam.

⁷⁷ Cf. E. Ter-Minasyan, p. 138.

⁷⁸ Selon le témoignage d'Aristakēs Lastivertc'i, vers la première moitié du XI^e siècle, la communauté t'ondrakienne était encore présente dans cette ville, où s'est réfugié l'ancien évêque Yakobos, accusé d'être un T'ondrakien (cf. Aristakēs Lastivertc'i, XXII, p. 124-125).

⁷⁹ Cf. Aristakēs Lastivertc'i, XXIII, p. 125.

⁸⁰ Cf. Grigor Magistros, *Lettres* [en arménien classique ; éd. K. Kostaneanc'], Alexandrapol, 1910, p. 167.

⁸¹ Sur le mouvement des Pauliciens, voir H. Bartikyan, *Источники для изучения истории павликианского движения* (Sources pour l'étude du mouvement paulicien) [en russe], Érévan, 1961 ; N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, La Haye, 1967.

⁸² C'est probablement vers les années 820-830 que Smbat a séjourné à Tewrik, où il pouvait rencontrer l'un des fameux chefs des Pauliciens, Serge Tychikos (cf. E. Ter-Minasyan, p. 165).

⁸³ Malheureusement l'œuvre antit'ondrakienne la plus importante, la fameuse *Réfutation* écrite par Anania Narekac'i ne nous est pas parvenue et nous n'en possédons qu'un petit fragment, conservé par Yovhannēs Erznkac'i (XIII^e s.), (cf. A. et J.-P. Mahé, p. 783-786).

⁸⁴ Cf. *Livre des Lettres*, p. 498-502. Pour la trad. française, voir A. et J.-P. Mahé, p. 787-792 ; pour l'étude, voir A. Mardirossian, «Lettre à la splendide et célèbre commu-

et deux lettres de Grigor Magistros (XI^e s.)⁸⁶ (*Réponse au catholicos des Syriens, Réponse à la lettre des T'ulayec'i*⁸⁷).

Par ses quatorze accusations antit'ondrakiennes, la *Lettre* de Grigor Narekac'i nous fournit les renseignements les plus précieux sur leur doctrine. Selon ce texte, probablement rédigé vers l'an 1000⁸⁸, les T'ondrakiens refusaient les sacrements du baptême⁸⁹, de la communion⁹⁰, de l'ordination sacerdotale⁹¹ ; ils n'acceptaient pas le dimanche comme un jour saint⁹², ils rejetaient la genuflexion⁹³ et les dons de prémices à l'Église⁹⁴. Plus encore, selon nous, c'est le 12^e grief qui révèle la base de leur idéologie : Dieu est amour ; il permet l'union conjugale sans sacrement et sans obligation de mariage⁹⁵.

Pour sa part, l'historien Lastivertc'i nous rapporte l'histoire de deux ecclésiastiques, Yakobos, évêque de Hark⁹⁶, et le moine Kuncik⁹⁷, accusés d'appartenir à la secte et durement persécutés. Il ne donne pas de détails sur la doctrine des T'ondrakiens et nous présente seulement leur répugnance à certains aspects du culte : «Ils n'acceptent pas l'Église et la hiérarchie ecclésiastique, non plus que le baptême, le grand et terrible mystère de l'Eucharistie, la croix et les jeûnes»⁹⁸. L'historien justifie son silence sur l'ensemble de la doctrine par le souci d'éviter que les gens dont la foi est faible ne succombent à la tenta-

nauté de Kčaw. Grigor Narekac'i contre les T'ondrakiens», *REArm* 29 (2003-2004), p. 99-115.

⁸⁵ Cf. Aristakēs Lastivertc'i, XXII-XXIII, p. 119-133.

⁸⁶ Cf. Grigor Magistros, *Lettres*, «Réponse au catholicos des Syriens», p. 148-164 ; «Réponse à la lettre des T'ulayec'i», 164-168.

⁸⁷ Nous n'avons pas trouvé l'origine du nom *T'ulayec'i* donné à cette hérésie.

⁸⁸ Cette date a été retenue par A. et J.-P. Mahé (cf. p. 88).

⁸⁹ Cf. *Livre des Lettres*, griefs n° 3 ; n° 6, p. 499.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, n° 2 ; n° 7.

⁹¹ Cf. *ibid.*, n° 1 ; n° 11.

⁹² Cf. *ibid.*, n° 4.

⁹³ Cf. *ibid.*, n° 5.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, n° 13.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, n° 12.

⁹⁶ L'historien l'accuse de donner un privilège sacerdotal à certains prêtres ayant plus de mérite que d'autres, de limiter le nombre de célébrations de l'Eucharistie, d'exiger une pénitence rigoureuse et une contrition parfaite pour l'absolution, tout en refusant la pratique des sacrifices d'animaux pour la rémission des péchés (cf. Aristakēs Lastivertc'i, XXII, p. 119-125). Aucun de ces griefs n'établit clairement l'hérésie.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, XXIII, p. 125-126.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, XXIII, p. 133.

tion⁹⁹.

Dans ses deux lettres écrites à propos des T'ondrakiens, Grigor Magistros les accuse d'avoir semé le désordre dans le pays «par leur doctrine athée, leurs discours absurdes et par le rejet des grâces baptismales»¹⁰⁰. Il les qualifie de gens sans morale sexuelle, qui ne pratiquent pas les jeûnes, se moquent du saint chrême¹⁰¹, de l'Église, de son institution et de ses sacrements, de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi¹⁰², ne croient pas au mystère de l'Incarnation et ne vénèrent pas la Vierge Marie¹⁰³. Voilà pourquoi, dit-il, il organise des expéditions punitives contre ces hérétiques¹⁰⁴. Non plus que Lastivertc'i, il n'ajoute grand chose à la liste d'accusations dressée par Grigor Narekac'i.

Pourquoi trouvons-nous dans ces sources une présentation aussi incomplète de la doctrine des T'ondrakiens ? Tous les mouvements sectaires du Moyen Âge aspiraient à retourner vers les origines chrétiennes, vers une vie communautaire plus simple, plus animée. Sous des noms divers, avec de nouveaux guides charismatiques, leur désir était toujours de supprimer les ajouts dogmatiques, rituels ou éthiques que l'Église avait adoptés durant son évolution historique. C'est ainsi que l'idéologie des Borborites, des Messaliens (Մեսսալիք, mclnē), des Pauliciens, des T'ondrakiens devient syncrétique : elle forme un mélange d'idées, confuses et difficiles à distinguer, même pour les auteurs ecclésiastiques¹⁰⁵.

D'un autre côté, l'obsession anti-hérétique empêcha les défenseurs de l'Église arménienne de présenter en détail les doctrines de ces communautés religieuses. Il est important de souligner deux phénomènes qui ont probablement provoqué et amplifié le développement de ce mouvement sectaire : l'enrichissement excessif des ministres du

⁹⁹ Cf. Ibidem.

¹⁰⁰ Cf. Grigor Magistros, *Lettres*, «Réponse au catholicos des Syriens», p. 153.

¹⁰¹ Ibid., p. 154.

¹⁰² Ibid., p. 160-161.

¹⁰³ Ibid., p. 157.

¹⁰⁴ Cf. Grigor Magistros, *Lettres*, «Réponse à la lettre des T'ulayec'i», p. 167.

¹⁰⁵ Même le catholicos Yovhannēs Ōjnec'i dans sa lettre *Contre les Pauliciens* identifie ces derniers aux Messaliens : «Il n'est pas convenable de loger quelqu'un de cette secte malicieuse de Messaliens qui se nomment des Pauliciens, ni de se lier, ni de parler ou de voyager avec eux» (cf. *Œuvres* [éd. du texte arménien], Venise, S. Lazare, 1983, p. 39 ; E. Ter-Minasyan, p. 131). Sur les Messaliens et les Borborites, voir A. Mardirossian, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i*, CSCO 606, Subsidia 116, Louvain, 2004, p. 190-214.

culte dans l'Église arménienne et les interprétations obscures de la Bible par les prêtres de paroisse. Cette banalisation de la foi et le manque d'amour fraternel décevaient les fidèles de l'Église et cela les conduisait à s'unir dans leurs propres fraternités, où la vie spirituelle était partagée au quotidien. De là vient probablement l'accusation de débauches sexuelles dans leurs communautés, où tous, hommes et femmes, étaient au service de tous.

C'est dans cette ambiance trouble et pleine de méfiance que se forme dans l'Arménie du X^e siècle un centre de haute spiritualité, l'École de Narek. Ses trois grands représentants, Xosrov Anjewac'i, Anania Narekac'i et Grigor Narekac'i s'efforcèrent de garder la pureté de l'amour spirituel. Voici par quelle parole Xosrov Anjewac'i dénonce ce manque de ferveur : «L'amour s'est asséché, la crainte envolée. Nous nous sommes égarés d'avoir aimé le monde et tout ce qui s'y trouve, de courir après le néant. Plus d'espoir, rien que le désir d'aujourd'hui, tant nous sommes devenus charnels !»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Xosrov Anjewac'i, *Meknut'iw n žamakargut'ean* (Commentaire de la liturgie des Heures) [rédaction de Movsēs Erznkac'i ; en arménien classique], Constantinople (Ortaköy), 1840, p. 64.

1.2. Xosrov Anjewac'i et ses instructions pastorales

1.2.1. Sa vie et les motifs de son excommunication

Faute de renseignements, nous ne pouvons pas dire grand chose sur l'origine et la jeunesse de Xosrov Anjewac'i. Il est probablement né au début du Xe siècle, au Vaspurakan. Après la mort de sa femme¹⁰⁷, avant 950¹⁰⁸, il devient l'évêque de la région de l'Anjewac'ik'. Il était père de trois enfants : Sahak, dont il fait son secrétaire, Yovhannès et Grigor, qu'il place tout enfants comme postulants au monastère de Narek, sous la direction de l'Abbé Anania, cousin de leur mère¹⁰⁹.

À l'époque où Xosrov assumait la charge pastorale de son diocèse, le catholicossat arménien, affaibli par les pérégrinations de son siège, était en pleine discorde avec le catholicossat d'Aluank' et l'archevêché du Siwnik'. Ceux-ci, qui se trouvaient officiellement sous sa juridiction spirituelle, avaient des tendances centrifuges¹¹⁰. Impliqué dans ces querelles, l'évêque de l'Anjewac'ik' fut anathématisé en 954 par le catholicos d'Anania Mokac'i (946-968) pour ses propos en faveur de ces

¹⁰⁷ Xosrov était-il laïc ou prêtre marié avant de devenir évêque ? Même s'il avait été un prêtre marié, selon les prescriptions de l'Église arménienne, après la mort de sa femme, il pouvait accéder à l'épiscopat. En faveur de cette opinion on retient sa parfaite compétence liturgique et pastorale, comme le remarque V. Galstyan, dans «L'évêque Xosrov Anjewac'i» [en arménien], *RE* 1994 (6-7), p. 31. Mais il aurait pu aussi avoir été ordonné évêque directement à partir de l'état laïc, comme le fut le catholicos Zak'aria Jagec'i (855-876) (cf. M. Örmanean, §653, p. 950). Nous rejetons complètement l'hypothèse de S. S. Averincev que Xosrov s'était séparé de son épouse avant d'accéder au siège épiscopal (cf. *Книга скорбных песнопений* (Livre de Lamentation) [préface de S. S. Averincev, trad. russe par M. Darbinyan-Melik'yan et L. Xanlaryan], Moscou, 1988, p. 12).

¹⁰⁸ Cette date figure dans le colophon de son *Commentaire de la liturgie des Heures*, écrit par son fils aîné Sahak et recopié par Grigor (cf. A. Mat'evosyan, *Les colophons des manuscrits arméniens du Ve au XIIe siècle* [en arménien], Érévan, 1988, N° 70, p. 56-57 ; *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i* [texte en arménien classique, intr. et trad. anglaise par S. P. Cowe], New York, S. Vartan Press, 1991, p. 230-231).

¹⁰⁹ Sur la question de la parenté d'Anania Narekac'i avec Grigor, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i. Sa vie et son œuvre* [en arménien], Érévan, Presse de l'Académie Nationale, 1986, p. 29-30.

¹¹⁰ La cause de cette querelle fut le fait que le catholicos de l'Aluank', Gagik, avait reçu son ordination sans l'accord du catholicos arménien, Anania, et que l'archevêché du Siwnik' avait reçu le saint chrême (*surb miwton*) du catholicossat de l'Aluank' et non pas du catholicossat arménien (cf. Gëorg-Mesrop, *Histoire de l'Église arménienne* [en arménien], vol. 2, Constantinople, 1914, p. 272).

deux siècles¹¹¹. Nous possédons la lettre d'anathème intitulée *Raison de l'anathème de Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik', par le seigneur Anania, catholicos d'Arménie*, qui nous présente les raisons de cette condamnation et livre de précieux renseignements sur l'évêque Xosrov. En voici la traduction¹¹² :

«C'est par obligation que nous avons en ces jours à révéler les paroles des commandements divins qui nous imposent un tel jugement. Comme cela était dit : *Écoutez, vous tous, peuple du monde* !¹¹³, de la même manière : 'Vous, les anciens, écoutez ceci et dites-le à vos enfants ! Durant votre vie serait-il jamais arrivé une chose pareille [à savoir], que le premier menteur, Satan, ait glissé ce mal sur la langue des justes par une manœuvre pernicieuse et mortelle ?'. Par ces paroles, la voix surnaturelle a bien présagé notre situation actuelle.

«Il y a déjà neuf cent ans, que l'Esprit a prédit ceci, par la bouche de Paul, celui qui parle de Dieu et qui se présente comme un intendant des mystères de Dieu¹¹⁴ : *Est-ce que vous cherchez une preuve du Christ qui vous parle à travers moi ?*¹¹⁵. Certes, il ne s'agissait pas d'une preuve, mais d'une vérité absolue, car tous les enseignements venant de l'Esprit se sont accomplis et se sont réalisés, certains autrefois et les autres de nos jours. D'ailleurs, concernant ce qui se passera de nos jours, il est dit aussi que *Dans les derniers temps certains s'éloigneront de la foi et méditeront les erreurs démoniaques*¹¹⁶, et aussi *Parmi vous se lèveront ceux qui diront des mensonges et entraîneront les disciples dans leurs fausses fables*¹¹⁷. Car ceux-ci ne cessent d'attaquer la juste parole de l'enseignement établi par Dieu, ils insinuent [le mensonge] au moyen des exercices permanents et sont à la recherche de l'Inventeur qui s'oppose à la vérité merveilleuse. Ils sont franchement hostiles, ouvertement injustes et fils rebelles, iniques et ingrats, qui

¹¹¹ Avant de devenir catholicos, Anania était l'abbé du monastère de Varag et c'est probablement lui qui ordonna Xosrov comme évêque, ainsi qu'il y fait allusion dans sa lettre : «En l'an 954, à la quatorzième année de notre service, l'un de nos évêques nommé Xosrov, à qui nous avons confié le diocèse de l'Anjewac'ik'... » (Sur les données biographiques d'Anania Mokac'i, voir M. Ōrmanean, §747-767, p. 1083-1110).

¹¹² Nous faisons la première traduction française de cette lettre à partir du texte édité par G. Tēr Mkrtč'ean dans «Les lettres d'Anania Mokac'i» [en arménien classique], *RA* 1897, p. 275-277.

¹¹³ Ps 48(49),2.

¹¹⁴ 1 Co 4,1.

¹¹⁵ 2 Co 13,3.

¹¹⁶ 1 Tm 4,1.

¹¹⁷ Ac 20,30.

négligent le Père de la foi et qui ont tourné le dos à la providence divine.

«*Ils sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas des nôtres*¹¹⁸. Bien que, par leur corps, ils soient à notre ressemblance, qu'ils croissent grâce à la bonté [de Dieu] et soient élevés par lui, pourtant, par leur essence, ils se laissent conseiller par le Malin, dont ils têtent le lait mortel qui ne nourrit pas le palais, mais enveloppe l'âme, qui n'est pas un élixir au goût suave, mais un fiel nuisible et malsain, plein du venin mortel du Dragon, semeur de l'ivraie.

«Par exemple, si aux anciens temps, il (Satan) a perdu ce qu'il possédait auparavant, s'il s'est éloigné de sa demeure, c'est-à-dire du sein nourrissant de Dieu, s'il professe son enseignement à la première génération crédule à travers la double ouverture des voûtes de l'ouïe, et si, par la tromperie rusée de discours d'une flatterie rayonnante, il a fait croire à la divinisation, alors à présent, de nos jours, par la même tromperie rusée, les fils de la rébellion agissent à sa place, prononcent des paroles maléfiques, font des comparaisons absurdes et tiennent des propos malséants.

«Ainsi donc, en l'an 954¹¹⁹, en la quatorzième année de notre service, l'un de nos évêques nommé Xosrov, à qui nous avons confié la diocèse de l'Anjewac'ik' et qui était un homme modeste et savant, avancé en âge, aux cheveux blancs, soudainement, comme possédé par l'esprit diabolique, sans aucune provocation, a commencé à articuler d'une manière incohérente, en langue grecque, *kiraki* (dimanche) comme *kiw'akē* et *Erusalem* (Jérusalem) comme *E'usalem* et ainsi de suite avec la même prononciation. Puis, il a commencé des balivernes absurdes. Il ordonna de raser la tête des enfants jusqu'à l'apparition de la barbe, car : «C'est pour cette raison qu'on dit *ktrič* (brave), et à l'apparition de la barbe, on laisse pousser de longs cheveux et on relève en torsade (*manil*), car toujours [selon lui] : «C'est pour cela qu'on appelle *manuk* (jeune homme). Et cela a duré quelques temps, jusqu'à ce qu'il introduise les immondices de ses balivernes dans l'Église.

«À propos de la croix du Christ, il dit ceci : 'La croix que les prêtres bénissent et les autres qui sont sans bénédiction, étant, en effet, égales en honneur, j'estime qu'il est inutile de procéder à la bénédiction'. Mais

¹¹⁸ 1 Jn 2,19.

¹¹⁹ Dans le texte arménien ՆԳ Թուականիս «en l'an 403». Cette date est mise selon l'ère arménienne qui commence en l'an 551.

cela aussi, nous le lui avons pardonné. Alors, il a commencé à propager un nouveau schisme qu'il a introduit dans l'Église de Dieu en disant : 'Les anges et les archanges sont égaux selon leur honneur et leur gloire ; en conséquence les évêques et le patriarche partagent le même honneur et la même gloire', en invoquant l'exemple de celui qu'on appelle [durant la cérémonie de l'ordination] en ces termes : 'Toi qui viens du service du lecteur au diaconat'¹²⁰, 'Toi qui viens du diaconat à la prêtrise'¹²¹, tandis que celui qui monte encore d'un degré, on l'appelle par ces mots : 'Toi qui viens de la prêtrise au siège épiscopal', bien qu'il n'y ait pas d'autre degré puisqu'il est déjà monté sur le siège. Et quand il s'agit de l'appel d'un évêque au siège patriarcal, alors il n'existe plus une telle invocation [selon le canon d'ordination]. Donc le siège et l'honneur pour le patriarche et l'évêque sont égaux, pense-t-il. Deuxièmement, on n'attribuait pas tout d'abord au patriarche le droit de déposition.

«Bien que maintes fois nous ayons eu à le supplier de revenir sur ces arguments fabriqués et hétérodoxes, même au point de l'implorer par les larmes, il a refusé d'être corrigé. Alors, selon le commandement divin de trancher par le glaive de feu et de placer sa portion avec celle des hypocrites¹²², celui-ci (Xosrov) emporta cette rétribution pour l'autre monde, comme viatique de sa perdition, car jusqu'à son dernier soupir il ne s'est point repenti. C'est pour cela que nous avons été obligé d'écrire ce testament pour la génération à venir, afin qu'on évite une recherche inutile et qu'on prenne garde équitablement aux conséquences pour la vie future, car 'ses jours étaient pleins de méchanceté'¹²³.

Examinons maintenant les griefs présentés par le catholicos Anania contre Xosrov Anjewac'i.

Concernant la prononciation grecque de *kiwřakē* [au lieu de *kiraki*] et *Eřusalem* [au lieu de *Erusalem*], il ne s'agissait pas du tout, comme Anania pouvait le considérer, d'un signe de profonde sympathie pour la doctrine chalcédonienne, mais plutôt d'une sympathie pour la langue grecque et la culture byzantine. Quant aux explications étymologiques

¹²⁰ *Girk' Mec Mařtoc' koč'ec'eal* (Livre nommé Grand Mařtoc'), Rituel d'ordination [en arménien], Constantinople, 1807, p. 244.

¹²¹ *Ibid.*, p. 264.

¹²² Mt 24,51.

¹²³ L'éditeur du texte arménien attribue cette allusion à Mt 6,34 (cf. p. 277) ce qui ne s'accorde pas avec le texte biblique. Probablement c'est une allusion à Ez 3,18-19.

des mots *կտրիճ* (*ktrič*) et *մանուկ* (*manuk*), on n'y décèle pas un support grammatical convaincant. Le mot *կտրիճ* (*ktrič*, «brave») n'a pas de rapport bien établi avec le mot *կտրիչ* (*ktrič*, «celui qui tond») qui vient du verbe *կտրեմ* (*ktrem*, «je coupe»)¹²⁴. C'est uniquement à cause de la prononciation approchante des deux mots que Xosrov a bâti son interprétation. Quant au mot *մանուկ* (*manuk*), reposant sur la même racine que *մանր* (*manr*, «petit»), avec le suffixe diminutif *-ուկ* (-uk)¹²⁵ (comme «-et, -ette» du français), il n'a pas, initialement, la signification de «jeune homme», mais de «petit enfant»¹²⁶.

Ce ne sont pourtant pas les erreurs étymologiques de Xosrov qui provoquèrent le courroux du catholicos Anania, mais les conclusions pratiques qu'il en tirait. Xosrov introduisit la tonsure de l'ordination et en fit une tradition dans son diocèse, comme le remarque encore S. P. Cowe¹²⁷. Il faut souligner que contrairement à la coutume des monastères grecs, où les moines portaient de longs cheveux¹²⁸, les moines arméniens avaient toujours la tête tondue. À ce propos, Xosrov soutenait que, pendant le noviciat, les moines devaient porter des cheveux longs, ce que le catholicos Anania considérait comme une tradition grecque inacceptable pour les Arméniens¹²⁹. Cette orientation anti-byzantine était en effet dans l'esprit de l'époque¹³⁰.

On peut douter du bien-fondé de l'accusation d'Anania concernant la bénédiction de la croix. En tant que liturgiste et homme de haute spiritualité, Xosrov, qui acceptait la force intérieure de toute prière, ne pouvait certainement pas rejeter la prière de bénédiction de la croix. Dans son *Commentaire de la liturgie des Heures*, il déclare : «Que la

¹²⁴ Ce mot est absent dans le *NBHL* et il n'est pas expliqué non plus dans *HAB*. Néanmoins dans le *Livre nommé grand Maštoc'* nous trouvons un office pour le jeune défunt (*կտրիճ մեղիկ, ktirič meġlik*) (cf. p. 125).

¹²⁵ Cf. *HAB*, vol. 3, p. 255.

¹²⁶ Naturellement il n'y a pas de rapport étymologique entre *մանուկ* (*manuk*, «filer, torsader») et *մանր* (*manr*, «petit»).

¹²⁷ Cf. S. P. Cowe, p. 6-7.

¹²⁸ Cf. N. F. Robinson, *Monasticism in the Orthodox Churches*, London, Cope and Fenwick, 1916, p. 35.

¹²⁹ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), p. 241. Sur cette tradition monastique, il y eut une querelle entre le catholicos Xač'ik Aršaruni (973-992) et le métropolite de Sébaste.

¹³⁰ La destitution du successeur d'Anania, le catholicos Vahan Siwnec'i (968-969), par le synode d'Ani, se produisit parce qu'il était accusé d'introduire des icônes dans la pratique de l'Église arménienne.

bénédiction de la sainte huile [destinée] à la croix et à l'église, à l'ordination sacerdotale et à l'onction royale par les Écritures saintes soit valide pour nous !»¹³¹. De même, dans la conclusion de son *Commentaire des prières de la Messe*, parmi les offices et d'autres cérémonies spirituelles, il mentionne encore la bénédiction de la croix¹³². Cette accusation sans fondement réel revenait donc à accuser Xosrov d'appartenir à la secte des T'ondrakiens¹³³.

L'irritation d'Anania a été probablement provoquée par les opinions de Xosrov sur la position hiérarchique du catholicos et de l'évêque, une différence purement administrative, selon lui, et non sacramentelle¹³⁴. En disant que l'honneur du siège revenait à l'évêque et au catholicos, Xosrov n'avait point l'intention de nier l'apostolicité de son Église, mais, comme l'apostolicité était, selon lui, un fait universel répandu sur toute la terre, chaque évêque devait partager cet honneur avec le catholicos. Cette question touche au problème de l'institution ecclésiale, c'est-à-dire au rôle du synode (concile) épiscopal dans l'administration de l'Église arménienne.

Selon le quatrième canon de Nicée : «Le plus convenable est qu'un évêque soit établi par tous les évêques de l'éparchie. Et si cela s'avérait difficile, soit en raison d'une nécessité urgente, soit à cause de la longueur de la route, il fallait de toute façon que trois évêques se réunissent au même endroit – les absents donnant eux aussi leur suffrage et exprimant leur consentement par écrit – et fassent alors l'ordination»¹³⁵. Dans la traduction arménienne de ce canon, nous trouvons une annexe qui précise : «Pourtant, tout l'honneur et le droit [de cette ordination] est attribué au supérieur, c'est-à-dire au catholicos, selon la volonté du synode»¹³⁶. Ayant sous ses yeux ce canon, en version originale et en traduction arménienne, Xosrov remarqua cette modification tardive et décida d'intervenir en faveur du catholicos de

¹³¹ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 64.

¹³² Cf. Xosrov Anjewac'i, *Meknut'iwn alōt'ic' Pataragin* (Commentaire des prières de la Messe) [en arménien classique], Venise, S. Lazare, 1869, p. 64.

¹³³ Ceux-ci n'acceptaient pas la croix comme le signe du salut et détruisaient les crucifix (cf. Aristakēs Lastivertc'i, XXIII, p. 128).

¹³⁴ Pourtant, dans l'Église arménienne, il y a une consécration spéciale pour l'onction du catholicos.

¹³⁵ G. Alberigo, J. A. Dosseti, P.-P. Joannou, *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. 1, Paris, Cerf, 1994, p. 39.

¹³⁶ *Kanonagirk' hayoc'* (Livre des canons arméniens) [éd. V. Hakobyan ; en arménien classique], vol. 1, Érévan, 1964, IV^e canon du concile de Nicée, p. 119.

l'Aluank¹³⁷. Ce canon lui donne entièrement raison pour estimer valide l'ordination du catholicos de l'Aluank' par les évêques locaux, sans la présence du catholicos d'Arménie. Cependant, en vertu d'autres canons, comme celui des conciles d'Antioche¹³⁸ et de Partaw¹³⁹, le catholicos d'Arménie avait reçu des droits supplémentaires dans la question de l'ordination des évêques.

De même, l'excommunication de Xosrov par le catholicos Anania n'est pas en parfait accord avec les anciens canons ecclésiastiques. Le cinquième canon de Nicée sur les excommuniés (clercs ou laïcs) donne au seul synode le pouvoir d'examiner les cas d'excommunication : «Afin que la chose puisse faire l'objet d'un examen convenable, il a paru bon d'ordonner que chaque année, dans chaque éparchie, soit tenu deux fois par an un synode, afin que les évêques de l'éparchie, se réunissant tous au même endroit, puissent examiner les questions de ce genre en commun, et qu'ainsi, d'un commun accord, ils conviennent tous que ceux qui se sont opposés à leur évêque soient excommuniés avec raison, jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques de porter à leur propos une sentence plus indulgente»¹⁴⁰.

Il est clair que si, dans leurs diocèses, les évêques avaient plein pouvoir d'administration, néanmoins c'est leur assemblée, le synode, qui avait le droit exclusif de régler de tels problèmes liés à l'ordination et à l'excommunication. Un évêque (même de la métropole) ne pouvait pas prendre seul de telles décisions. Le catholicos Anania avait-il réuni un synode d'évêques avant de destituer Xosrov ?¹⁴¹. Certainement non!

Ainsi, sur le plan canonique, les propos de Xosrov peuvent se défendre. À ses yeux, le catholicos est le premier dans l'assemblée épiscopale, premier parmi ses égaux, et non pas tête de l'Église, qui n'a qu'une seule tête, le Christ. Cette vision libérale des affaires spirituelles était caractéristique de l'esprit de Xosrov. Exempt de bigotisme national, il avait une large vision de l'Église universelle dont les référé-

¹³⁷ Dans ce cas là, il faut donc supposer que Xosrov connaissait le grec et il avait probablement une certaine connaissance des canons byzantins.

¹³⁸ *Livre des canons arméniens*, XIX^e canon du concile d'Antioche, p. 217.

¹³⁹ Le concile de Partaw (704) réuni en présence des évêques des deux catholicossats, arménien et albanien, a pris une décision, selon laquelle l'ordination du catholicos d'Aluank' revenait au catholicos d'Arménie.

¹⁴⁰ G. Alberigo, J. A. Dosseti, P.-P. Joannou, p. 41 ; *Livre des canons arméniens*, p. 120.

¹⁴¹ À la fin de sa *Lettre*, le catholicos reproche même à Xosrov de ne pas s'incliner devant le droit du catholicos à le destituer.

rences canoniques avaient plus d'autorité pour lui que la tradition nationale, qui donnait au catholicos une autorité quasi absolue.

Cette ouverture d'esprit se manifeste surtout dans la définition qu'il donne de l'universalité ecclésiale : «Alors quelle est la signification de l'Église Universelle ? Toutes les Églises orthodoxes qui sont dans ce monde sont unies. Il n'y a qu'un seul Christ dans toutes les Églises qui ont été bâties par la foi en Celui qui a été Envoyé. Et c'est pour cela que nous l'appelons apostolique. Même si il y a une division entre elles, cette division est selon les régions géographiques et non pas selon les nations. Ainsi, si un bon fidèle va dans une Église orthodoxe se trouvant au bout du monde, malgré l'étrangeté du pays et de la langue, il doit considérer cette Église comme la sienne sans faire de distinction. Il doit l'accepter comme sa mère en se jetant dans son sein d'un amour ardent. Et c'est pour cette raison que l'Église s'appelle Universelle, parce qu'elle ouvre ses portes pour les fidèles du monde entier et elle les accueille dans son sein»¹⁴².

Ces propos œcuméniques pouvaient inquiéter le pouvoir central qui les jugeait dangereux pour l'unité nationale et traitait son auteur de schismatique. Les catholicos succédant aux Rštuni gardaient un mauvais souvenir de la relégation du siège patriarcal au Vaspurakan, et après son retour dans les territoires des Bagratuni, ils continuaient à se méfier du royaume du sud et de ses institutions religieuses.

Malgré cet anathème, Anania Mokac'i ne put obtenir la déposition de Xosrov ni l'éloigner définitivement de son ministère épiscopal. Son pouvoir de catholicos arménien était fort réduit chez les Arcruni. Contrairement au portrait antipathique qu'il laisse du rebelle, les œuvres de celui-ci nous montrent une autre réalité. Nous reconnaissons en lui un grand spirituel, soucieux de purifier la piété arménienne et de l'élever au plus haut niveau. Ainsi, Xosrov resta anathématisé jusqu'à sa mort, survenue probablement avant 965¹⁴³.

1.2.2. Ses instructions spirituelles et ses commentaires liturgiques

En prenant la charge épiscopale du siège de l'Anjewac'ik¹⁴⁴, le prélat se heurta à une triste réalité : la déficience spirituelle et intellec-

¹⁴² Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 78-79.

¹⁴³ Sur la date de la mort de Xosrov, voir V. Galstyan, p. 35.

¹⁴⁴ Pour la situation géographique de l'Anjewac'ik', voir les cartes de l'Annexe III.

tuelle des prêtres séculiers mariés (*amusnac'eal erēck'*) et l'ignorance des laïcs sur la signification des offices liturgiques. Quelle était la vraie raison de cette décadence spirituelle et comment la combattre ? Voilà les questions qui tourmentaient Xosrov.

La croissance de l'activité socio-économique eut un effet à la fois positif et négatif sur la société arménienne du X^e siècle. D'un côté on remarque l'élan spirituel que l'Église a connu grâce à la fondation de nouveaux monastères ; de l'autre se révèle la liberté des mœurs liée à la sécularisation de la société. Les premiers à combattre ce phénomène néfaste pour l'Église furent justement les monastères, qui étaient attachés à la grande tradition spirituelle des Pères et qui portaient le poids de l'enseignement du peuple.

Conscient de cette réalité, Xosrov élève ses plaintes contre les usages déréglés et lance des cris d'alarme pour sauvegarder les préceptes évangéliques. À travers ses œuvres, nous devinons sa préoccupation spirituelle d'instruire les fidèles et de les guider dans leur vie religieuse. C'est pour cela qu'il se sent obligé de prendre la plume et de présenter ses commentaires liturgiques et ses discours exhortatifs, comme il nous le révèle dans la conclusion de son *Commentaire*. «C'est par nécessité que j'ai eu l'audace d'accomplir cette entreprise téméraire, non afin d'obtenir la gloire pour ma propre personne, mais parce que j'ai eu la charge de l'épiscopat et que j'ai trouvé dans l'ignorance beaucoup de gens de mon diocèse. Et comprenant que ce n'est pas possible d'enseigner tout cela à chacun, j'ai considéré plus convenable de l'écrire, en vue de rendre l'enseignement plus facile pour ceux qui voudraient l'apprendre»¹⁴⁵.

Malheureusement, la tradition manuscrite ne nous a pas conservé tout son héritage littéraire et nous ne possédons que quatre écrits traditionnellement attribués à sa plume. Ceux-ci sont d'une éminente valeur spirituelle et nous montrent toute la largeur de la spiritualité de l'auteur et de son influence sur l'École de Narek. Les deux premiers écrits sont des commentaires liturgiques (*Commentaire de la liturgie des Heures*¹⁴⁶ et *Commentaire des prières de la Messe*¹⁴⁷), les deux autres des homélies (*Discours et conseils salutaires, très utiles à*

¹⁴⁵ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 66-67.

¹⁴⁶ L'édition de cette œuvre a été faite par le Patriarcat arménien de Constantinople, d'après la rédaction de Movsēs Erznkac'i (XIV^e s.) (cf. *supra*, n. 106).

¹⁴⁷ Pour l'édition de cet écrit, voir *supra*, n. 132.

*l'âme*¹⁴⁸ et *Discours aux ecclésiastiques*¹⁴⁹).

Dans l'étude de ses deux œuvres liturgiques, il existe de sérieux arguments prouvant que ces écrits ne formaient jadis qu'un seul ouvrage et que c'est durant les siècles suivants que se fit leur séparation. Ce fait a été souligné par S. P. Cowe¹⁵⁰ et examiné en détail par H. T'amrazyan. Comparant les différentes parties de ces deux œuvres avec deux manuscrits¹⁵¹ antérieurs à la rédaction du *Commentaire de la liturgie des Heures* faite par Movsēs Erznkac'i (XIII^e-XIV^e siècles), H. T'amrazyan montre d'une manière concluante que ces deux œuvres portaient jadis un titre commun : *Explication des offices de l'église, des sermons et des prières selon chaque heure, par Xosrov Anjewac'i*¹⁵².

Sans reprendre en détail tous les arguments, on formulera pourtant une remarque. D'après le recueil des colophons arméniens¹⁵³, H. T'amrazyan considère les deux textes, situés l'un au début du *Commentaire de la liturgie des Heures*¹⁵⁴ et l'autre à la fin du *Commentaire des prières de la Messe*¹⁵⁵, comme de véritables mémoriaux¹⁵⁶. Selon nous, ces deux notices constituent plutôt les parties introductives et conclusives de l'ouvrage originellement nommé *Explication des offices de l'église, des sermons et des prières selon chaque heure, par Xosrov Anjewac'i*, et non pas des mémoriaux. En réalité il n'y a pour cet unique ouvrage qu'un seul *Mémorial* conservé, écrit par Grigor Narekac'i¹⁵⁷, fils de Xosrov, et on le trouve à la fin du *Commentaire des prières de la Messe*¹⁵⁸.

Pour enrichir le *Commentaire*, Movsēs Erznkac'i y a joint ses propres explications des prières et des kérygmes (*k'aroz*) composés

¹⁴⁸ Cet écrit a été édité avec le *Commentaire de la liturgie des Heures* (cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 63-76).

¹⁴⁹ Pour l'édition de cette œuvre, voir V. Galstyan, p. 38-46.

¹⁵⁰ Cf. S. P. Cowe, p. 25.

¹⁵¹ *MAM*, manuscrits N° 1328 (recopié en 1278) et N° 1329 (recopié en 1272) (cf. O. Eganyan, A. Zeyt'unyan, P. Ant'abyan, *Catalogue des manuscrits du Maténadaran Maštoc'* [en arménien], vol. 1, Érévan, Presse de l'Académie Nationale, 1965, p. 527).

¹⁵² Cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 34.

¹⁵³ Cf. A. Mat'evosyan, N° 70, p. 56-57.

¹⁵⁴ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, Intr., p. VI-VII.

¹⁵⁵ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 64-67.

¹⁵⁶ Cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 33 ; 36 ; 37.

¹⁵⁷ Notons que Grigor lui-même encadre son *Commentaire du Cantique des cantiques* par une introduction et une partie conclusive.

¹⁵⁸ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 67.

après Xosrov¹⁵⁹, ainsi que des commentaires d'autres auteurs¹⁶⁰, comme il explique dans son prologue¹⁶¹. Cependant, il n'a pas inclus dans ce recueil le texte complet de la version originale du *Commentaire* de Xosrov¹⁶².

Incontestablement, le *Commentaire de la liturgie des Heures* possède une grande valeur par ses explications spirituelles des prières et des kérygmes du Bréviaire (*Žamagirk'*) arménien, même si chronologiquement il n'est pas la première œuvre de ce genre. Notons toutefois que, connaissant d'autres commentaires de l'office¹⁶³, Xosrov n'avait pas la moindre intention de lancer une réforme liturgique. Ses explications n'avaient d'autre but que l'enseignement spirituel, d'où le style didactique du *Commentaire*.

La deuxième œuvre de Xosrov, ou plutôt la deuxième partie de son *Commentaire*, mérite un éloge spécial. Étant le premier commentateur du Missel (*Pataragamatoyc'*)¹⁶⁴, il nous présente un ancien texte de la Liturgie eucharistique, dans son état au X^e siècle, avant le développement que ce texte liturgique a connu durant la période cilicienne. C'est cette liturgie, attribuée à Athanase d'Alexandrie, qui deviendra l'unique liturgie usuelle dans l'Église arménienne¹⁶⁵.

¹⁵⁹ Cf. V. Hac'uni, *L'histoire des livres de prières des Arméniens* [en arménien], Venise, S. Lazare, 1965, p. 199.

¹⁶⁰ Nous trouvons encore une brève explication du chant de louange des trois jeunes gens (Dn 3,24-91) attribuée à Movsēs Xorenac'i (cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 76-77), un commentaire des prières de Step'anos Siwnec'i (cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 77) et beaucoup de commentaires des prières et des kérygmes de Yovhannēs Ōjnc'i (cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 83-84, 125-126, 146-147, 156-157, 166-167, 178-179, 195-196, 208, 214, 215-216).

¹⁶¹ «Nous présenterons d'abord l'écrit originellement composé par le grand Xosrov et nous y ajouterons encore les paroles de différents saints qui se sont exprimés à ce sujet» (Xosrov Anjewac'i, *CLH*, Prologue, p. V).

¹⁶² Cf. H. Tamrazyan, *L'École de Narek*, p. 40-41.

¹⁶³ Les premiers commentaires arméniens sur les offices liturgiques ont été composés par Step'annos Siwnec'i (680-735) [pour l'éd. du texte, voir S. Amatuni, «Commentaire de l'office des Heures de Step'annos Siwnec'i», *RA* 1915, p. 225-239, 361-364, 495-496, 634-639 ; *RA* 1916, p. 129-141, 406-412, 694-703. Pour son étude, voir M. Findikyan, «Bishop Step'annos Siwnetsi : A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy», *OS* 44 (1995,2-3), p. 171-196] et par Grigoris Aršaruni (650-729) [pour l'éd. du texte en arménien classique, voir K. Č'rak'ean, *Le Commentaire des Lectures du chorévêque Grigoris Aršaruni*, Venise, S. Lazare, 1964].

¹⁶⁴ Pour le texte de la Liturgie eucharistique arménienne, voir Y. Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern, Funfzehn Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von P. J. Dashian [en arménien classique], Wien, 1897.

¹⁶⁵ Cf. H.-J. Feulner, «The prayers of St Gregory of Narek in the Divine Liturgy

Les Discours et conseils salutaires, très utiles à l'âme forment un petit ouvrage qui appartenait probablement au même groupe de manuscrits que le *Commentaire*. Par erreur, il a été édité au milieu du texte du *Commentaire de la liturgie des Heures*¹⁶⁶. L'esprit de ces discours est fort exhortatif et moralisateur. Tout au long de cette œuvre, on voit Xosrov, comme un guide spirituel, soucieux d'enseigner et d'interpréter la parole évangélique à l'intention des fidèles et des prêtres de son diocèse. Le style, le zèle et surtout l'harmonie des idées qui y sont traitées ne nous laissent aucun doute sur l'attribution de cette œuvre.

En revanche, l'attribution à Xosrov des *Discours aux ecclésiastiques*, acceptée par tous les spécialistes, nous paraît douteuse¹⁶⁷. Malgré la ressemblance du style et les démonstrations de l'évêque de l'Anjewac'ik' contre la nonchalance du clergé et la détérioration du rite arménien, la date tardive des manuscrits (XVIII^e-XIX^e s.) qui transmettent cette œuvre¹⁶⁸, ainsi que certaines idées non conformes à la pensée de l'auteur, incitent à penser que ce texte appartient à une période plus tardive.

Ainsi, en parlant des défauts que les Arméniens ont reçus par contagion des autres nations, l'auteur écrit : «La nation arménienne a emprunté aux Grecs l'arrogance et l'insolence, aux Francs l'habitude de manger le poisson et de boire du vin pendant le Carême, aux Syriens la négligence envers la confession»¹⁶⁹. Ce ton xénophobe n'est point conforme à l'esprit de Xosrov, qui était très attaché à la culture byzantine et éprouvait un grand respect pour les autres nations chrétiennes dont il appréciait les rites.

Au contraire, il blâmait les Arméniens d'avoir altéré leur propre rite et il défendait les canons rituels admis dans les autres Églises : «Quand les Arméniens se disputent avec les autres chrétiens des autres nations, ils se justifient par ignorance, prétendant qu'ils sont

(*Surb Patarag*), OCA 275, Rome, Institut pontifical oriental, 2006, p. 193-194. Pour une étude sur la Liturgie arménienne, voir T. Nersoyan, *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, New York, Delphic Press, 1950 ; D. Findikyan, *The Divine Liturgy of the Armenian Church*, New York, 1999.

¹⁶⁶ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 63-76.

¹⁶⁷ Cf. G. Zarbhanalean, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne* [en arménien], Venise, S. Lazare, 1886, p. 519 ; V. Galstyan, p. 37 ; H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 32.

¹⁶⁸ *MAM*, manuscrits N° 5441 (recopié en 1817) et N° 6302 (XVIII^e s.), (cf. H. T'amrazyan, p. 31).

¹⁶⁹ V. Galstyan, p. 44.

seuls dans la vérité, et pourtant c'est notre *Livre des Heures* (Bréviaire) qui a subi le plus de dérangements. Et si quelqu'un donne raison aux autres nations sur quelques détails par amour de la vérité, on le traite d'hérétique, déficient dans la foi (*cayt'*). On le raille, on le persécute, on le menace de mort, au point qu'il n'y échappe que d'un cheveu !»¹⁷⁰.

Donc de tels propos chauvins ne pouvaient pas être avancés par lui. Le but de Xosrov n'était point de "purifier" la liturgie et les mœurs arméniennes de l'influence externe, mais au contraire de rétablir ce qui avait été altéré de l'intérieur, par les Arméniens eux-mêmes. Pour réaliser ce programme, il observait souvent la liturgie des autres nations chrétiennes.

Autre remarque à faire, cette fois, concernant l'incompatibilité de l'ecclésiologie de Xosrov avec celle de l'auteur des *Discours aux ecclésiastiques*. Selon celui-ci : «Ceux qui s'éloignent de nous (des Arméniens) ne se rangent pas non plus avec les autres chrétiens, car la poule qui sort de Jérusalem se promène comme égarée et la pierre dérangée de sa place ne la trouve pas ailleurs (...) Dieu exige de l'homme la même foi, celle qu'il a reçue au baptême. Même s'il n'y a qu'un seul Christ, un seul Seigneur et un seul baptême, Il (Dieu) exige pourtant de conserver l'ordre selon la langue et la littérature»¹⁷¹. Cette idée de division des Églises en fonction de l'appartenance linguistique ou culturelle n'est pas du tout conforme à l'approche ecclésiologique de Xosrov. Celui-ci au contraire avait une vision très large de l'Église, qu'il définissait comme une Mère universelle ainsi que nous l'avons vu précédemment¹⁷². À l'opposé de l'auteur des *Discours aux ecclésiastiques*, Xosrov admet que les Églises locales doivent être instituées selon les régions géographiques et non pas sur une base ethnique.

Pourtant, ce qui nous paraît le plus douteux c'est la mention des Francs (*Ֆրանկ*)¹⁷³. Y avait-il une relation si étroite entre les Francs et

¹⁷⁰ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 199. Trad. de J. Mécérian, dans I. Kéchichian, *Grégoire de Narek. Le livre de prières* [trad. française du *Livre de Lamentation*], SC 78, Paris, Cerf, 1961, p. 23.

¹⁷¹ V. Galstyan, p. 43.

¹⁷² Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 79 (cité *supra*, n. 142).

¹⁷³ Cf. *NBHL* (cf. vol. 2, p. 1037) nous montre que, dans la littérature arménienne, le premier renseignement sur les Francs a été apporté par Grigor Magistros (Xe s.). Cependant, nous avons trouvé une autre mention des Francs dans la *Géographie* d'Anania Širakac'i (VII^e) (cf. Anania Širakac'i, *Les œuvres* [rééd. du texte arménien par A. Abrahamyan], Érévan, 1979, p. 271). Selon l'historien Step'anos Ōrbélean, à la demande de

les Arméniens avant le X^e siècle et comment pouvaient-ils exercer une telle influence sur les Arméniens dans leur pratique alimentaire durant le carême ? À cette époque cela n'était pas possible ! Ce n'est qu'à la période des Croisades et du royaume de Cilicie que les Arméniens ont noué des liens profonds avec le monde catholique¹⁷⁴ et ont été fortement influencés par l'Église latine.

De toute évidence, en empruntant le nom de Xosrov, l'auteur de cet ouvrage a voulu faire valoir ses violentes critiques contre les ecclésiastiques arméniens et cacher son identité pour échapper à des persécutions probables.

1.2.3. Le style et la méthode de son enseignement et son influence sur le Commentaire

Ces ouvrages, qui avaient pour but de transmettre en urgence le message spirituel plutôt aux gens simples qu'aux grands connaisseurs de la tradition, ont imposé à leur auteur un style simple, plein de lyrisme et d'inspiration spirituelle¹⁷⁵. Xosrov ne s'éloigne guère du texte liturgique et ses pensées théologiques ne sont pas trop spéculatives. Il parle d'une manière exhortative, avec un langage purement spirituel et n'hésite pas à expliquer en paraphrasant. Ses explications sont claires et précises et ont le même fond moral. Il appelle à rester fidèle à la Parole, ainsi qu'il le formule dans son *Commentaire* : «Serait-ce en vain que Dieu a ordonné à Moïse et aux Prophètes d'écrire les Écritures, et en vain que les Apôtres ont composé les Évangiles, leurs Épîtres et les Actes des Apôtres, puis tout ce que les docteurs ont écrit ? Un seul petit fragment des commandements de Dieu est plus précieux que le ciel et la terre»¹⁷⁶.

Si d'un côté l'auteur cite de nombreuses références qui témoignent de sa riche connaissance des sources bibliques et patristiques, de l'autre côté leur abondance donne au texte une allure scolaire, comme

l'archevêque Yakob de Siwnik', vers les années 930, les Francs peignent l'église Saint-Pierre-Saint Paul du monastère de Tat'ew (cf. *Histoire de la province de Sisakan*, vol. 1, XXXIX, p. 302).

¹⁷⁴ Sur les relations des Arméniens et des Croisés, voir G. Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés : étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

¹⁷⁵ Cette particularité du style a été remarquée encore par H. Tamrazyan (cf. *L'École de Narek*, p. 59) et S. P. Cowe (cf. p. 53).

¹⁷⁶ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 17.

nous le voyons ici : «Dans son discours contre le Tentateur, le Seigneur dit : *L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu*¹⁷⁷. Pareillement David dit : *La parole de Dieu est plus douce à mon palais que le miel*¹⁷⁸. Grégoire le Théologien confirme cela en disant : «Ma nourriture est l'enseignement de celui qui me nourrit». Le bienheureux Jean dit encore : «Quoi donc sera pire que le jour où Dieu menacera de te plonger dans les souffrances ? Alors tu goûteras personnellement à la famine destructrice»¹⁷⁹.

Soulignons une particularité de Xosrov, qui caractérise toute l'École de Narek. Afin de relever la foi du fidèle, l'auteur exprime ses idées principales par des images spirituelles : «Le Père céleste, bon et miséricordieux, envoya son Fils Monogène (*Miacin Ordi*) pour nous sauver, nous qui étions perdus. Le roi immortel est venu et, pour notre salut, il a goûté à la mort corporelle en versant son sang sur la croix. Celui qui est invisible même aux séraphins, prenant notre apparence, s'est rendu visible sur la croix. Pareillement, sa nature impalpable fut palpée par des mains humaines. Bien que ce soit son corps qui fut embaumé, c'est lui qui a guéri nos blessures grâce à la rédemption divine. Il a été mis au tombeau pour nous, qui avions chuté dans l'abîme de la perdition. Il est divinement ressuscité, il nous a relevés de la déchéance du péché, et il nous a invités à partager l'immortalité éternelle.

«Et Lui qui meurt tous les jours pour notre péché, Il nous a accordé la possibilité de goûter tous les jours son corps et son sang qui sont un remède pour la vie éternelle. Et toi, tu deviens nonchalant, tu hésites à communiquer avec le Christ par la Communion de son corps, tu sers la cause des péchés et, pour un peu de plaisir corporel, tu hésites et tu t'éloignes du Christ ! Ne sais-tu pas que, tant qu'on s'adonne au plaisir du corps, on s'éloigne de Dieu, sans se rendre compte de la perte de son âme ?»¹⁸⁰. Dans un autre exemple, l'auteur décrit la passion du Christ et l'extrême cruauté de celle-ci : «Toi qui as été enchaîné, présenté devant le tribunal, qui as été insulté, sur qui on a craché, qui as été giflé, frappé à coups de poing, dont on s'est moqué, qui as été ridiculisé, dont la tête a été couronnée d'épines, qui as été dénudé et frappé par la tige de roseau»¹⁸¹.

¹⁷⁷ Mt 4,4.

¹⁷⁸ Ps 118(119),103.

¹⁷⁹ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 15.

¹⁸⁰ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, «Discours et conseils salutaires, très utile à l'âme», p. 69.

¹⁸¹ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 5 ; S. P. Cowe, §7, p. 104-105.

Dans l'étude du style de Xosrov, il faut surtout souligner la présence des images analogiques qui servent plutôt comme moyen didactique pour son enseignement spirituel. «Comme le cocher dirige l'attelage et évite de s'écarter de la chaussée, ainsi [dirige, Seigneur,] notre prière, pour que nous ne nous écartions pas de ta volonté»¹⁸².

Dès la première phrase de son *Commentaire*, Xosrov nous présente son enseignement et, dès le début, nous observons la profondeur de sa spiritualité. «En parlant à Dieu et en parlant de Dieu, nous devons prêter attention aux paroles que nous prononçons avec une vigilance et une prudence complètes, afin qu'elles ne soient pas futiles et qu'elles ne servent pas à notre propre condamnation. Et si nous ne parlons pas à l'homme, à nous semblable, avec un esprit étourdi, mais que nous nous exprimons par des paroles intelligentes et par des expressions idoines, surtout quand nous parlons à ceux qui nous sont supérieurs, (...) à plus forte raison devons-nous parler à Dieu et des choses divines avec une réflexion recueillie, puis saisis complètement par sa crainte, conclure notre parole sur lui en toute intelligence»¹⁸³. Par cette introduction, Xosrov ouvre la première page de la spiritualité de l'École de Narek et nous présente trois des idées principales de sa tradition : parler à Dieu (*astuacxōsut'iwn*), en éveil (*art'nut'eamb*) et avec crainte (*erkiwliw*).

Si, d'un côté, nous avons vu que Xosrov avait le souci de combattre l'ignorance de la connaissance de la liturgie dans son diocèse, de l'autre, nous remarquons que, dans son *Commentaire*, il ne se limite pas uniquement au cadre liturgique, mais entreprend un vaste enseignement spirituel. Cela n'est point par hasard. L'Église arménienne, qui portait déjà à cette époque une riche tradition liturgique¹⁸⁴, exprimait son message évangélique et son enseignement spirituel à travers le rite et surtout au moyen des chants spirituels¹⁸⁵. Un des caractères particuliers de la liturgie eucharistique des chrétiens orientaux (orthodoxes) est justement ce dialogue du peuple avec Dieu. En tant qu'intermédiaire entre le peuple et Dieu, le célébrant se tient devant la

¹⁸² Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 50 ; S. P. Cowe, §122, p. 194-195.

¹⁸³ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, Intr., p. VI.

¹⁸⁴ Pour l'état du service liturgique de l'Église arménienne de cette période, voir V. Hac'uni, p. 220-227.

¹⁸⁵ Cf. K. Sarkissian, *La théologie de l'Église arménienne selon les chants spirituels arméniens* [en arménien], 2003, p. 79-81. Pour la traduction française de quelques canons des chants arméniens et pour leur étude, voir F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, Peeters, 1886, p. 59-244.

face divine et lui présente les prières des fidèles. C'est grâce à cette communication en forme de dialogue que les fidèles reçoivent la communion du corps et du sang du Christ. Dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, Grigor nous montre bien cette caractéristique du dialogue dans le mystère eucharistique : «Et en mettant le terrible Sacrifice sur la table devant le Père, nous portons devant le Père sa mort [du Christ] qui eut lieu pour nous et, grâce à cela, nous invoquons notre Salut»¹⁸⁶.

C'est cette idée que l'évêque de l'Anjewac'ik' a voulu dispenser dans son enseignement en insistant sur l'importance de cette intimité avec Dieu : «Et que ceux qui sont en charge pastorale soient sur leurs gardes. Au lieu d'étendre largement leurs mains dans les églises afin d'intercéder pour les demandes adressées à Dieu, qu'ils acquièrent une telle conduite, qu'ils aient le courage de dialoguer avec Dieu et qu'ils deviennent dignes de la vision de Dieu comme Moïse»¹⁸⁷.

L'idée de «parler à Dieu» s'enracine dans l'Ancien Testament, par l'exemple des patriarches et des prophètes qui ont conversé avec Dieu. Dans la littérature patristique, cette idée a eu son développement grâce à Évagre le Pontique, dont les traductions faisaient autorité chez les Arméniens depuis le V^e siècle¹⁸⁸. Ainsi donc, elle était déjà présente dans la spiritualité arménienne depuis les traditions les plus anciennes sur Grégoire l'Illuminateur¹⁸⁹. Le biographe Koriwn, présentant son maître Maštoc', dit qu'il avait enseigné à ses disciples «l'art de parler à Dieu»¹⁹⁰.

Xosrov restaure ainsi une ancienne tradition méditative, celle du dialogue avec Dieu (*xōsk' ěnd Astucoy*). Selon cette idée, remontant probablement à la première période de christianisation de l'Arménie, personne ne peut connaître Dieu, mais tout le monde peut lui parler¹⁹¹.

¹⁸⁶ CCC 5,1 D.

¹⁸⁷ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 65 ; S. P. Cowe, p. 224-225.

¹⁸⁸ Cf. Évagre le Pontique, *Traité pratique*, SC 170/171, Paris, Cerf, 1971.

¹⁸⁹ Selon le récit d'Agat'angelos, Grégoire l'Illuminateur parlait à Dieu durant les tortures organisées sur l'ordre du roi Tiridate (cf. Agat'angelos, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias, Liban, 2003, VII, p. 1339-1357.

¹⁹⁰ Koriwn, *Vie de Maštoc'* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, XXIII, §15, p. 251.

¹⁹¹ Nous considérons cet enseignement de «parler à Dieu» comme une tentative pour associer le fidèle aux mystères divins par la pratique liturgique, c'est-à-dire une approche qui, loin de «philosopher» la spiritualité chrétienne, la rend plus contemplative.

Suivant ce raisonnement, la théologie (*θεολογία*) prend un sens particulier dans la langue et dans la pensée arméniennes. Au lieu de signifier seulement «parole sur Dieu» (*astuacabanut'iwn*), le terme s'interprète aussi comme «parole à Dieu» (*astuacxōsut'iwn*). Dans son *Livre de Lamentation*, le fils de Xosrov, Grigor Narekac'i, porte cet art à la perfection. Chaque chapitre de son œuvre s'ouvre par l'expression suivante : «Reprise et complément aux gémissements répétés du même veilleur formulant les mêmes vœux dans ses supplications : Paroles à Dieu des profondeurs du cœur»¹⁹².

Donc, contre la récitation mécanique des formules de prières, l'évêque arménien appelle les fidèles à garder l'esprit éveillé (*art'nut'iwn mtac*) dans la prière : «En effet battre l'air avec la langue sans que la pensée la suive n'a aucune valeur, car Dieu, qui connaît bien les cœurs, n'observe pas la bouche, mais les cœurs et les pensées. Alors, présentez vos prières à Dieu avec l'esprit éveillé et des pensées recueillies, avec une âme pleine d'intelligence»¹⁹³.

Dans un kérygme (*k'aroz*) prononcé à l'office de la sixième heure (sexe), nous trouvons aussi l'exhortation à la prière faite par un esprit éveillé : «Avec l'esprit éveillé et avec les pensées recueillies, avec crainte et frémissement demeurez dans la prière devant notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ»¹⁹⁴. Voici comment Xosrov explique cette idée : «Et qu'est-ce que signifie l'esprit éveillé et les pensées recueillies ? Ne pas s'occuper des soucis et des désirs terrestres, mais s'élancer vers les cieux et ne penser qu'à Dieu et aux choses divines. Et comme ceux qui dorment et ne peuvent pas voir la lumière, ni même toutes les choses qui se trouvent près d'eux, de même l'esprit engourdi par les délires corporels ne peut pas voir la lumière inextinguible de la gloire de Dieu qui illumine les âmes. Et, faute de cette lumière, il ne voit pas non plus les choses célestes et les purs esprits»¹⁹⁵.

¹⁹² Grigor Narekac'i, *Matean Olbergut'ean* (Le Livre de Lamentation) [en arménien classique ; éd. P. Xaç'atryan, A. Łazinyan], Érévan, 1985, 2,1, p. 249. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 212).

¹⁹³ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 65 ; S. P. Cowe, p. 224-225.

¹⁹⁴ *Bréviaire de la Sainte Église Arménienne* [en arménien classique], S. Etchmiazdine, 2004, p. 531. L'éveil spirituel et la crainte de Dieu restent selon nous l'idée principale de la littérature patristique. Si l'éveil spirituel est une vigilance envers les mystères divins, alors la crainte est une sorte d'épouvante métaphysique qui nous arrache à ce monde (cf. O. Clément, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*, Desclée de Brouwer, 1982, p. 35).

¹⁹⁵ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 167.

L'auteur exhorte à acquérir cette illumination de l'esprit grâce aux prières vigilantes, à l'exemple des anges qui sont toujours éveillés : «Par l'influence des anges fais que je sois éveillé du sommeil mortel»¹⁹⁶. Selon la double signification du mot *zuart'un*, qui dans la langue arménienne signifie «éveillé, vigilant» et «ange, veilleur», Xosrov fait une analogie entre celui qui est en éveil spirituel et l'ange. Il est intéressant de remarquer qu'il donne le même nom à son fils cadet, Grigor (*Γρηγόριος*, dérivant du mot *ἐγρηγόρος* «qui veille, éveillé»). Celui-ci s'inspirant de la signification de son nom ouvre chaque chapitre de son *Livre de Lamentation* en se présentant justement comme veilleur (*hskoł*) : «Reprise et complément aux gémissements répétés du même veilleur»¹⁹⁷.

Dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, Grigor présente cette idée à travers le sacrement eucharistique et la parabole évangélique : «Quel esprit éveillé reçoivent ceux qui boivent de ce calice et de ce vin, dans cette vie pleine de sommeil, selon le conseil de la parole évangélique : *Ayez vos ceintures ceintes aux reins et vos lampes allumées, soyez semblables à des hommes qui attendent leur seigneur à son retour des noces, pour lui ouvrir dès qu'il viendra et frappera (à la porte). Heureux le serviteur que le maître, à son retour, trouvera éveillé*»¹⁹⁸. Conscient de l'importance des prières éveillées, il se reproche à lui-même dans son *Livre de Lamentation* : «J'ai reçu au baptême le nom de «Vigilant»/et j'ai dormi du sommeil du Christ»¹⁹⁹.

Pour rendre plus fervent ce dialogue méditatif avec Dieu, Xosrov enseigne à s'adresser à lui comme à un père qui pardonne à ses fils, un médecin qui guérit les blessures. Ainsi il nous présente Dieu comme un médecin de l'âme, dont les patients sont ses fils et ses fidèles : «Efforce-toi de ne pas exciter sa colère ! Mais si tu fais une faute, aie comme remède contre tes péchés quotidiens d'écouter continuellement les paroles de réprimandes de Dieu ! Il convient de dire : 'Dieu aie pitié !' et de demeurer dans sa crainte plutôt que de se révolter et de s'éloigner de lui ! Il est le Père. Raconte-lui les peines que le Malin t'inflige et par quoi il te trompe, et reçois de lui les conseils et le soutien, comme d'un père compatissant. Il est médecin des âmes, fais-lui connaître tes blessures et tu trouveras le remède et la

¹⁹⁶ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 76.

¹⁹⁷ Grigor Narekac'i, *LL* 2,1, p. 249. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 212).

¹⁹⁸ *CCC* 5,2B.

¹⁹⁹ Grigor Narekac'i, *LL* 72,4, p. 535. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 605).

guérison. Et si tu te prosternes devant lui, il ne sera pas irrité, même s'il t'a donné tant de conseils. Il verra que tu viens auprès de lui pour montrer tes blessures et il ne sera point comme un mauvais médecin qui peut négliger tes blessures. Il est un père et, touché de tes larmes provoquées par le mal de l'âme, il se hâtera de te guérir»²⁰⁰.

²⁰⁰ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 11 ; S. P. Cowe, §16, p. 114-117.

1.3. Anania Narekac'i et ses exercices spirituels

1.3.1. Sa vie et le problème de son exil

Sur la vie d'Anania Narekac'i nous ne possédons pas beaucoup de renseignements, ce qui ne nous permet pas d'établir une biographie précise. Il est né probablement au début du X^e siècle et, avant de fonder le célèbre monastère de Narek, il a passé plusieurs années aux monastères d'Antak²⁰¹ et de Xawarajor²⁰², tous deux se trouvant dans la région de l'Ayrarat. Dans son livre intitulé *Tōnapatčar (Explication des fêtes)*²⁰³, Samuël Kamrġajorec'i écrit à propos de la querelle sur l'origine du jeûne dite *Aġawor*²⁰⁴ : «Cela, non seulement Basile (de Césarée) le disait, mais aussi mon maître (*vardapet*) Step'anos Kamrġajorec'i, et encore d'autres, comme les docteurs Petros et Anania, qui étaient d'abord à Antak', puis à Xawarajor, et après s'établirent à Narek»²⁰⁵. Le fait qu'Anania ait passé la première période de sa vie religieuse dans la région de l'Ayrarat suggère qu'il en était originaire, comme le suppose aussi H. T'amrazyan²⁰⁶.

Nous ne connaissons pas les circonstances qui l'ont poussé, avec son compagnon Petros²⁰⁷, à quitter vers 935²⁰⁸ le royaume des Bagratuni et à venir s'installer dans le royaume du sud, chez les Arcruni du Vaspurakan. Avaient-ils reçu une invitation du prince de l'Anjewac'ik', Xosrov, qui était marié à la cousine d'Anania ? Cela nous paraît très

²⁰¹ Le monastère d'Antak' se trouvait dans le canton de l'Hawnunik', dans un village qui portait le même nom (cf. *DNG*, vol. 1, p. 284).

²⁰² Le monastère de Xawarajor se trouvait dans le canton de l'Aršarunik' (cf. *DNG*, vol. 2, p. 684).

²⁰³ Cette œuvre reste à l'état manuscrit et se trouve dans la bibliothèque des Mekhitaristes de Venise, sous le N° 475, folio 147a-180b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i. Sa vie et son œuvre*, Érévan, 1986, p. 23).

²⁰⁴ Le jeûne *Aġawor* («Précédant») est un jeûne de cinq jours qui précède le grand carême (cf. C. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie : Čašoc'*. I. Introduction et liste des manuscrits, PO 44(1989), Turnhout, Brépols, p. 433-434).

²⁰⁵ *MAM*, manuscrit N° 475, folio 178b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 23-24).

²⁰⁶ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 26.

²⁰⁷ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik) présente Petros le compagnon d'Anania, comme un excellent commentateur de l'Écriture (cf. p. 178).

²⁰⁸ Cette date a été proposée par Saint-Martin (cf. *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, t. 2, Paris, 1819, p. 466) et confirmée par A. et J.-P. Mahé (cf. p. 40).

plausible²⁰⁹.

Anania et Petros avaient certainement un grand désir de fonder une nouvelle communauté monastique où ils pourraient réaliser leur propre programme d'enseignement et d'exercices spirituels, tout en restant dans le cadre de la règle de saint Basile²¹⁰. Le fait qu'ils réussirent à fonder le monastère de Narek et que celui-ci acquit rapidement une telle renommée, nous incite à penser qu'ils bénéficièrent de l'aide des princes locaux ou même des rois Arcruni. Ainsi donc, le lieu de la fondation du nouveau monastère dans le domaine des princes Rštuni ne fut pas choisi par hasard. Après le transfert du siège catholicossal en 927 sur l'île d'Alt'amar, c'est justement cette famille alliée aux Arcruni qui siégea sur le trône (de 929 jusqu'en 946)²¹¹.

D'un autre côté, nous voyons bien avec quel zèle le roi du Vaspurakan, Gagik-Xaç'ik (908-937), entreprend la construction des établissements religieux : la cathédrale Sainte-Croix sur l'île d'Alt'amar, l'église de Sion à Van, l'église de Sainte-Marie à Ostan²¹² et le monastère de Saint-Pierre à Mahrašt²¹³. C'est donc probablement avec le soutien du pouvoir local, spirituel et laïc, que cette nouvelle communauté religieuse fut fondée, et cette entreprise peut être classée dans le programme de la restauration de la vie spirituelle que Gagik-Xaç'ik avait lancé dans son royaume.

Dans un *Synaxaire* (*Yaysmawurk'*) manuscrit, en marge de la biographie d'Anania Narekac'i, figure une miniature où l'on voit une ville entourée d'une grande muraille et trois personnages devant le portail²¹⁴. L'un des personnages tient un livre ouvert (certainement la Bible) et l'autre tend une clé à un troisième portant l'habit monastique. H. T'amrazyan pense que ce serait la clef de Narek que l'architecte donne à Anania²¹⁵. Cette explication ne paraît pas convaincante,

²⁰⁹ Nous avançons ici l'hypothèse que leur arrivée au Vaspurakan a pu être sollicitée par le roi Arcruni Gagik-Xaç'ik.

²¹⁰ La règle de saint Basile était déjà en usage dans les monastères d'Arménie et sa traduction en langue arménienne date de la fin du V^e s. ou du début du VI^e s. (cf. G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro delle Domande. Le Regole*, CSCO 536 (vol. 1), 537 (vol. 2), Louvain, Peeters, 1993). Sur une brève histoire du monastère de Narek, voir A. et J.-P. Mahé, n. 160, p. 40.

²¹¹ Cf. *supra*, chap. 1.1.3.

²¹² Cf. T'ovma Arcruni, III, 29, p. 252-253.

²¹³ Cf. *ibid.*, III, 29, p. 255.

²¹⁴ *MAM*, manuscrit N° 7359 (daté de 1719), folio 181b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 37).

²¹⁵ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 36.

car on voit clairement que c'est une ville, et non pas un monastère qui est représenté, et deux des personnages portent des tuniques et sont munis d'auréole. La ville semble être la Jérusalem céleste et les deux personnages, deux saints, probablement les apôtres Paul et Pierre²¹⁶.

Ce texte du *Synaxaire* contient de riches renseignements sur Anania recueillis dans les mémoriaux de différents manuscrits : «28 du mois de sahmi et 6 novembre : retour des reliques de saint Paul le Confesseur à Constantinople, repos des saints Yovhannès, évêque du Siwnik', et Anania Narekac'i (...) Ayant pris depuis sa jeunesse le joug de l'habit monastique, il s'adonna à beaucoup d'œuvres vertueuses et s'instruisit dans la science des divines Écritures. Il était particulièrement habile dans l'art philosophique, au point que la réputation de ses connaissances insurpassables se répandit en tous lieux. Sous le règne du pieux roi d'Arménie, Abas Bagratuni (928-951), fut bâti, dans le Rštunik', le célèbre monastère de Narek. Les nombreux moines qui s'y étaient assemblés l'éluèrent de force abbé, pour qu'il instruisît les frères de sa science et de sa prudence. Et lui, avec le plus grand soin, rétablit dans cette sainte congrégation la règle des saints pères d'autrefois, selon les prescriptions canoniques de saint Basile de Césarée. Plus encore, il emplit le lieu de savants et de chantres mélodieux, pour qu'on se tint toujours dans la lecture des saintes Écritures en de magnifiques offices.

«En outre, selon la louable pureté de ses mœurs, il fit exercer nombre de religieux à la science de la philosophie qui embellit les âmes. En ce temps-là, lorsqu'apparut l'hérésie des T'ondrakiens, il composa un livre très éloquent contre le maudit Smbat et le reste de la secte. De son monastère sortirent des hommes sages et parfaits. L'un d'entre eux était saint Grégoire de Narek, un ange revêtu de chair, fils de la sœur du frère (de son père). Ainsi, ce bienheureux Anania, toujours illuminé par l'enseignement des saintes Écritures, parvint au terme de sa vie, reposa dans le Seigneur et fut enseveli dans son monastère avec des psaumes, des bénédictions, pour la gloire du Christ qui couronne les saints»²¹⁷. Ce texte nous montre toute l'ampleur du génie d'Anania, qui a investi tout son zèle et son talent dans la fondation du monastère, et grâce à qui Narekavank' acquit une réputation de centre spirituel et intellectuel.

²¹⁶ Cette hypothèse est soutenue par A. et J.-P. Mahé (cf. p. 46, n. 179).

²¹⁷ Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 45-46, n. 179).

Dans l'étude de la biographie d'Anania, la question la plus compliquée est celle de sa condamnation par le catholicos Xaç'ik I^{er} Aršaruni (973-992). H. T'amrazyan montre d'une manière assez convaincante qu'Anania a écrit son *Libelle de confession*²¹⁸ pour se justifier devant le catholicos, qui l'avait obligé à se retirer au monastère de Kčaw²¹⁹. Mais on comprend mal comment Xaç'ik Aršaruni, ami et parent d'Anania²²⁰, pouvait l'accuser de verser dans l'hérésie t'ondrakienne et même l'obliger à quitter son monastère. L'abbé Anania était très renommé dans sa communauté et dans le pays pour sa foi orthodoxe ; il était lui-même un farouche adversaire des T'ondrakiens et l'auteur de la fameuse *Réfutation des T'ondrakiens*.

Nous avons vu que la condamnation de Xosrov Anjewac'i par le catholicos Anania Mokac'i est restée sur le papier et que Xosrov ne fut pas destitué de son siège épiscopal²²¹. Dans le cas d'Anania, c'est le contraire. Il n'y a pas eu de condamnation officielle, mais on le sent déjà exilé, comme il le dit dans sa lettre à Xaç'ik : «Et toi, qui t'es laissé conseiller par le dragon polycéphale et qui as fait confiance aux paroles délatrices, tu as trouvé bon mon exil, prêtant ainsi l'oreille à celui qui demeure dans l'ordure, au prêtre enragé qui a tué son seigneur, à Caïn le fratricide et à la bête à visage humain»²²². Voilà par quelles paroles fortes Anania dénonce ce complot de fausse accusation, ourdi probablement par un des frères de sa communauté²²³.

Comment savons-nous que c'est au monastère de Kčaw qu'Anania s'était retiré ? H. T'amrazyan bâtit cette hypothèse sur un récit préservé dans un manuscrit datant du XVIII^e siècle²²⁴ et sur un rensei-

²¹⁸ Le texte de cette lettre a été édité dans G. Ter-Mkrtč'yan, *Études arménologiques* [en arménien classique], t. 1, Érévan, 1979.

²¹⁹ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 52.

²²⁰ Dans son *Libelle de confession*, Anania rappelle à Xaç'ik qu'ils ne sont point étrangers l'un à l'autre : «Nous avons eu la même éducation (...), nous sommes unis par nos ancêtres, notre canton d'origine, notre nation, nos intérêts, nos exercices, notre compagnonnage, et nous avons mené la même vie religieuse devant Dieu et devant les hommes» (G. Ter-Mkrtč'yan, p. 224). Trad. d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 55, n. 213).

²²¹ Cf. *supra*, chap. 1.2.1.

²²² G. Ter-Mkrtč'yan, p. 224-225.

²²³ Dans cette lettre de justification, il fait encore quelques allusions à son exil (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 51-52).

²²⁴ C'est la lettre de Yakob Patkanc' jointe à l'édition du *Livre de Lamentation* (faite à Constantinople en 1807) et conservée dans les manuscrits N° 5037 (copié en 1797) et N° 5066 (copié de 1808 et 1815) de MAM. Sur l'histoire détaillée de cette lettre, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 43-46 ; id. *L'École de Narek*, p. 96-100 ; A. et J.-P.

gnement donné par H. Oskean²²⁵. Dans le premier cas, il s'agit d'une lettre contenant l'histoire de la découverte du manuscrit original du *Livre de Lamentation* écrit par Grigor lui-même. Ce document nous rapporte que, soucieux d'éditer cet ouvrage, un certain Gaspar Mahtesi Amiray Murateanc' envoie Yakob *vardapet* («savant religieux») dans la région de Mokk', afin de trouver le manuscrit de cette œuvre et d'en faire une copie. Ce moine Yakob réussit cette mission et ayant retrouvé en 1769 ce manuscrit dans un lieu qu'il nomme «le monastère de la pénitence, qui fut par la suite le lieu de retraite²²⁶ de Tēr Anania»²²⁷, il en fait une copie.

Rapprochant cette appellation de l'opinion exprimée par H. Oskean, que le deuxième nom du monastère de Kčaw était «le monastère de la pénitence de Narekac'i», H. T'amrazyan en conclut que c'est au monastère de Kčaw qu'Anania était exilé. Contre cette opinion, nous ne considérons pas ces deux sources comme des données fiables, car la lettre de Yakob est tardive et elle est écrite dans un style fabuleux²²⁸, tandis que H. Oskean ne précise pas comment il connaît ce deuxième nom du monastère de Kčaw et de quel Narekac'i il s'agit.

En outre, contre l'hypothèse qu'Anania ait dû se réfugier quelque temps dans cette communauté, milite encore la *Lettre de Grigor Narekac'i aux moines de Kčaw*. L'auteur y accuse l'un de leurs docteurs, Mušel, d'avoir de la sympathie pour les T'ondrakiens et une attitude irrespectueuse envers Anania²²⁹. Dans ce cas, l'idée qu'Anania accusé d'être T'ondrakien passa sa pénitence dans une communauté qui avait justement tendance à cette hérésie, nous paraît absurde. Soulignons encore le silence de Grigor sur le séjour de son maître à Kčaw, malgré le fait qu'entre l'exil d'Anania²³⁰ et la *Lettre* de Grigor²³¹, il n'y ait

Mahé, p. 99, n. 379.

²²⁵ Cf. H. Oskean, *Les monastères de Van-Vaspurakan* [en arménien], partie III, Vienne, 1947, p. 870.

²²⁶ Comme soulignent encore A. et J.-P. Mahé, l'expression *հրաժարման տեղի* (*hrazarman teli*) ne signifie pas absolument «le lieu de retraite», mais pourrait aussi signifier «le lieu de décès» (cf. p. 99, n. 379).

²²⁷ H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 45.

²²⁸ L'auteur lui-même appelle cette lettre *հրաշապատում* (*hrazapatum*), c'est-à-dire «qui raconte d'une manière prodigieuse» (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 44).

²²⁹ Cf. *Livre des Lettres*, p. 498. Pour la traduction française de cette lettre, voir A. et J.-P. Mahé (cf. p. 787-792).

²³⁰ Probablement vers les années 990 : date proposée par H. T'amrazyan (cf. *L'École de Narek*, p. 100).

²³¹ Vers l'année 1001, après la campagne de l'empereur Basil II : date proposée par

qu'une dizaine d'années de décalage²³².

Étudiant tous ces faits concernant le problème de l'exil d'Anania, nous sommes arrivé à la conclusion que probablement Anania Narekac'i a connu une période d'exil ou de pénitence en dehors de sa communauté²³³ ; mais la certitude que son lieu de retraite était précisément le monastère de Kĉaw nous ne paraît pas bien fondée.

Notons cependant que si, grâce à ses origines princières, l'évêque de l'Anjewac'i a pu résister à la condamnation du catholicos Anania Mokac'i et échapper à la destitution, l'abbé Anania a choisi la voie de l'humilité selon son propre enseignement : il quitte sa communauté et se retire dans un autre monastère pour une période de pénitence²³⁴. Si, jusqu'à sa mort, Xosrov n'accepta pas la suprématie hiérarchique du catholicos arménien, Anania garda toujours de la considération envers le pouvoir patriarcal. Dans la dédicace de sa *Racine de la foi*, il s'adresse à Xač'ik avec une grande révérence : «Ô Seigneur Xač'ik, très orné par le génie et rempli de la plus grande sagesse, supérieur de l'Arménie Majeure, vicaire du grand Illuminateur»²³⁵.

En conséquence, sa décision de quitter le monastère de Narek était plutôt un choix inspiré par ce respect et par le souci de ne pas désobéir à l'ordre du catholicos²³⁶. Sinon, il avait certainement l'autorité et probablement les moyens de résister au pouvoir de Xač'ik Aršaruni. N'oublions pas que son prédécesseur Step'anos Sewanc'i était mort en captivité chez le roi du Vaspurakan²³⁷, et Xač'ik aurait pu en tirer des leçons pour ne pas venir en personne au royaume du Vaspurakan et tenter d'exiler de force l'abbé Anania.

La question de sa justification reste également incertaine. Le fait que son tombeau se trouvait au monastère de Narek ne nous donne pas la certitude absolue qu'il ait pu regagner sa communauté avant sa

A. et J.-P. Mahé (cf. p. 87-88).

²³² H. T'amrazyan exprime l'idée qu'Anania était en bonne relation avec les moines de Kĉaw et que c'est probablement après son exil et sa mort que les relations entre ces deux monastères se sont détériorées (cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 100).

²³³ Selon A. et J.-P. Mahé cette période n'a duré que quelques mois (cf. p. 88).

²³⁴ Nous n'écarterons pas l'hypothèse qu'Anania passa cette période de pénitence dans sa propre communauté, cédant alors sa fonction d'abbé à son neveu Grigor.

²³⁵ *MAM*, manuscrit N° 6453, folio 82b-83a (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 129).

²³⁶ Une de ses parénèses est consacrée justement à l'humilité (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 193).

²³⁷ Cf. *supra*, n. 58.

mort²³⁸ ; son corps a pu y être transféré après sa mort, survenue probablement dans les années 990²³⁹.

1.3.2. Ses œuvres polémiques et apologétiques

Beaucoup d'œuvres littéraires éventuellement attribuables à Anania Narekac'i portent le seul nom d'Anania sans autre qualificatif. On peut alors se demander s'il s'agit d'Anania Narekac'i, d'Anania Širakac'i (VII^e s.) ou bien d'Anania Sanahnec'i (XI^e s.)²⁴⁰. Cette question a été traitée par H. T'amrazyan, qui nous présente trois œuvres comme appartenant incontestablement à la plume de l'abbé de Narek : *Hakačaŋut'iwn ënddēm t'ondrakec'woc'* (Réfutation des T'ondrakiens), *Gir xostovanut'ean* (Libelle de confession) et *Hawatararmat* (Racine de la foi) ; on peut en outre lui attribuer seize *xratk'* (Parénèses), un *nerboł* (Panégyrique) dédié à la cathédrale d'Etchmiadzine et une *Histoire de l'Arménie*²⁴¹.

En tant qu'autorité spirituelle, Anania ne pouvait pas rester à l'écart des controverses et des débats religieux que la société arménienne vécut tout au long du X^e siècle. C'est ainsi que deux de ses œuvres majeures ont été écrites, l'une contre les T'ondrakiens, et l'autre contre les Chalcédoniens.

La *Réfutation des Tondrakiens* a été composée sur l'ordre du catholikos Anania Mokac'i vers le milieu des années 950²⁴². Malheureusement elle n'est pas arrivée jusqu'à nous. Selon les mentions des contemporains et des auteurs des siècles suivants, cette œuvre était considérée comme une arme efficace contre les hérétiques²⁴³. Dans sa *Lettre* adressée aux moines de Kčaw, Grigor Narekac'i en défend la valeur : «Et vous dites que la magnifique *Lettre de réfutation* de notre bienheureux Tēr Anania n'est qu'un bavardage inepte, un discours qui

²³⁸ Selon H. T'amrazyan, c'est grâce à son *Libelle de confession* qu'Anania a regagné son monastère avant sa mort, car on voit qu'il y est enterré (cf. *Anania Narekac'i*, p. 52).

²³⁹ Cf. A. et J.-P. Mahé, p. 39.

²⁴⁰ Pour les différentes opinions des spécialistes sur cette question, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 6-13.

²⁴¹ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 12-13. Même si, dans cette classification des œuvres d'Anania, H. T'amrazyan ne mentionne point son *Saks bac'ayaytut'ean t'uoc'* (Explication des nombres) il le présente cependant dans un chapitre à part (cf. *Anania Narekac'i*, p. 74-117).

²⁴² Date proposée par A. et J.-P. Mahé (cf. p. 54).

²⁴³ Pour la liste des auteurs qui mentionnent cette œuvre, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 39.

n'est pas en accord avec Dieu !»²⁴⁴. Pourtant «ces erreurs-là (celles des T'ondrakiens), notre oncle maternel et maître les a critiquées, en apologiste de Dieu, au prix de grandes recherches. Comme un habile combattant de première ligne, il a désormais renversé les blasphèmes et les fables des impies T'ondrakiens ; autrement, nous ne connaîtrions le nom de ces impurs que de réputation et par le peu que nous en aurions entendu»²⁴⁵.

Par un heureux hasard, un fragment de cette œuvre a été conservé au Maténadaran d'Érévan dans un manuscrit datant du XIV^e siècle²⁴⁶, qui a été édité par G. Yovsēp'ean²⁴⁷. Cet extrait intitulé *Du même docteur Yovhannēs Erznkac'i, discours abrégé extrait du livre du docteur Anania contre les T'ondrakiens* a un contenu ecclésiologique²⁴⁸. Nous savons déjà la position négative des hérétiques contre l'idée de l'Église, en tant qu'institution religieuse et construction cultuelle. Dans cet extrait, Anania commente ce concept théologique par l'étymologie du mot, en usant d'une terminologie grammaticale et philosophique.

Cette interprétation, truffée de termes techniques calqués sur le grec, est d'une lecture difficile. L'auteur commence par l'explication grammaticale du nom, puis développe ses idées par des analogies et avance ses exhortations spirituelles²⁴⁹. Nous ne commenterons pas en détail cette herméneutique fondée sur la grammaire²⁵⁰, mais nous soulignerons seulement une tendance commune observée chez Anania et Xosrov. C'est leur manière de présenter le message spirituel à travers l'interprétation étymologique, parfois dépourvue de bon sens grammatical.

Dans le cas de Xosrov, nous avons vu les explications discutables des mots *manuk* et *ktrič* ; nous retrouvons ici la même technique. Dans l'interprétation du mot *կաթոլիկ* (*kat'ulikē*, *καθολική*, «universelle»), il explique ce mot à partir de la racine du verbe arménien *կաթեմ* (*ka-*

²⁴⁴ *Livre des Lettres*, p. 498. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 788).

²⁴⁵ *Livre des Lettres*, p. 500. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 790).

²⁴⁶ *MAM*, manuscrit N° 2173, folio 255a (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 57-58).

²⁴⁷ Cf. G. Yovsēp'ean, «Mélanges archéologiques» [en arménien], *RA* 1914, p. 919-924.

²⁴⁸ Pour la traduction française de cet extrait, voir A. et J.-P. Mahé, p. 783-786.

²⁴⁹ Dans cette interprétation des notions par l'analyse grammaticale, Anania a été influencé par les œuvres de Denys de Thrace (*Grammaire*) et d'Aristote (*Organon*), qui étaient déjà traduites en arménien au début du VI^e siècle.

²⁵⁰ Sur cette méthode d'analyse grammaticale d'Anania, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 58-68.

t'em, «dégoutter, distiller») qu'il rattache à trois autres mots, *kat'an* «écoulement», *kat'il* «goutte» et *kaylak* «globule». Cette méthode consiste à trouver une racine arménienne dans les mots d'origine étrangère et à bâtir ensuite une interprétation intéressante, mais non conforme au sens original. Nous l'observons encore chez Grigor Narekac'i dans son explication du sens du mot *միւրոն* (*miwron*, *μύρον*, «le saint chrême»)²⁵¹. Ce trait était donc commun aux trois représentants de l'École de Narek et visait à transmettre le message spirituel par des images allégoriques et rhétoriques.

C'est l'historien Uxtanēs qui nous fournit les premiers renseignements sur la deuxième œuvre d'Anania, *Racine de la foi* (*Hawatar-mat*). Selon lui, Anania vint de son monastère jusqu'au siège du catholicos Xaç'ik qui se trouvait alors à Argina près d'Ani, pour lui remettre personnellement son ouvrage²⁵². L'historien ne rapporte pas pourtant l'année exacte, mais il dit que «c'était un dimanche, 11^e jour du mois de trē», qui tombe, selon les calculs de M. Ōrmanean, soit en 973, soit en 980, soit en 987²⁵³. Cette œuvre a été longtemps considérée comme perdue et c'est grâce aux recherches minutieuses de H. T'amrazyan qu'une bonne partie en a été authentifiée dans les trois rédactions de la *Réfutation des Chalcédoniens*²⁵⁴ de l'auteur homonyme Anania Sanahnec'i, qui atteste avoir compilé et mis dans son recueil l'œuvre du docteur Anania²⁵⁵. H. T'amrazyan estime que les chapitres de la *Racine de la foi* attribuables à Anania portent les titres suivants : 1. *Sur la Communion*, 2. *Sur le Jeudi saint*, 3. *Sur les eunuques*, 4. *Sur le concile de Chalcédoine*, 5. *Sur le pain azyme*, 6. *Sur le Trisagion*²⁵⁶.

Cette œuvre d'Anania est étroitement liée à la nouvelle vague polémique entre les communautés chalcédonienne et non-chalcédonienne causée par l'invasion byzantine de certaines régions d'Arménie. Émigrant de son pays natal, la population arménienne rejoint les commu-

²⁵¹ Cf. Grigor Narekac'i, *LL* 93,19, p. 632 (cf. A. et J.-P. Mahé, p. 761, n. 1493).

²⁵² Cf. Uxtanēs, *Histoire de l'Arménie* [en arménien classique], Valaršapat, 1871, p. 11-12.

²⁵³ M. Ōrmanean, §791, p. 1145 (cité par H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 41).

²⁵⁴ Cette œuvre est une controverse théologique contre les positions christologiques des Grecs. Pour l'étude de cet écrit, voir H. K'eoseyan, «La Réfutation d'Anania Sanahnec'i» [en arménien], *PBH* 1982 (2), p. 117-126.

²⁵⁵ *MAM*, manuscrit N° 6453, folio 72b-73a (cf. *Anania Narekac'i*, p. 130).

²⁵⁶ Pour ces arguments tirés de l'étude des manuscrits, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 117-150.

nautés des régions du sud-est de l'Empire²⁵⁷, comme l'atteste l'historien²⁵⁸, tout en gardant son attachement à la foi non-chalcédonienne. Dans ces conditions, le catholicos arménien, soucieux des besoins spirituels de ses fidèles, nomme des évêques arméniens dans ces régions-là, ce que réprouvent les représentants locaux de l'Église byzantine²⁵⁹. Pour justifier l'orthodoxie de leur position dogmatique dans la polémique contre les évêques locaux chalcédoniens, les évêques arméniens avaient besoin d'écrits théologiques. Aussi est-ce au cours de ce violent débat entre les hiérarques arméniens et grecs, que le catholicos Xač'ik donna l'ordre à l'un des meilleurs *vardapet* «docteur», Anania Narekac'i, de rédiger une œuvre de controverse.

Comme naguère le catholicos Anania Mokac'i luttant contre les T'ondrakiens, le catholicos Xač'ik estime lui aussi qu'Anania est le meilleur expert pour défendre les positions dogmatiques des Arméniens contre les Byzantins²⁶⁰. La dédicace de la *Racine de la foi* rapporte une certaine hésitation de l'auteur pour rédiger une telle œuvre : «Comme vous me l'avez demandé une fois, la deuxième fois, nous avons été attentifs aux souhaits de votre cœur et, de bon cœur et avec peu de paroles, voici mon discours contre le concile diophysite de Chalcédoine»²⁶¹.

Il est évident qu'Anania ne pouvait pas se dérober aux discussions théologiques. Écrite sous la pression des circonstances, son œuvre n'est pas pourtant une réfutation offensive, mais plutôt une apologie. Elle dénonce les idées reçues des Byzantins sur l'Église arménienne, qui servaient à justifier les persécutions contre les fidèles non-chalcédoniens. Le nom même de l'œuvre suggère qu'il s'agit d'une apologie plus que d'une réfutation, comme cela était le cas avec les T'ondrakiens. Ainsi, dans un de ses chapitres intitulé *Sur le concile de Chalcédoine*, au lieu de développer des idées christologiques contre les chalcédoniens, l'auteur nous présente une carte géographique de

²⁵⁷ Pour la présence des Arméniens dans ces régions, voir N. Garsoïan, «The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire», dans H. Ahrweiler, A. E. Laiou, *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire*, DO, Washington, 1998, p. 53-124.

²⁵⁸ Cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), III, 7, p. 178-179.

²⁵⁹ Cf. A. et J.-P. Mahé, p. 57.

²⁶⁰ Soulignons que la polémique autour du concile de Chalcédoine était déjà sortie de son cadre purement christologique et contenait de nombreuses questions concernant des sacrements et des rites.

²⁶¹ MAM, manuscrit N° 568, folio 2a (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 131).

l'Église arménienne, avec ses diocèses nouvellement formés dans les différentes régions de l'Empire, et essaye de justifier la fidélité de ces communautés à leur foi traditionnelle²⁶².

H. T'amrazyan voit en Anania un des théoriciens du "second baptême" pratiqué à l'égard des *cayt'* (Arméniens baptisés d'abord dans l'Église byzantine et rebaptisés sur l'ordre du catholicos Xaç'ik). Cette opinion nous paraît cependant assez abusive. Présentons d'abord le texte d'où H. T'amrazyan a tiré sa conclusion : «Si l'Ancien et le Nouveau Testament témoignent que l'eau a jailli pour le sacrement du baptême, et le sang, pour qu'on puisse goûter la vie, où avez-vous appris à mélanger et à confondre ces deux substances dans le calice ? Voilà pourquoi nous sommes contraints de rebaptiser ceux qui ont été baptisés de la sorte, car ils ne sont point baptisés dans l'eau vivante jaillie de la source du côté du Christ, mais dans l'eau ordinaire et, comme dit l'Apôtre, ce n'est point dans la mort de Dieu qu'ils sont baptisés, mais dans la mort de l'homme (Rm 6,3). Aussi ne renaissent-ils pas de l'Esprit, car l'Esprit ne descend pas sur la mort de l'homme»²⁶³.

Ce passage de la *Réfutation des Chalcédoniens* figure en fait au premier chapitre du recueil²⁶⁴, que H. T'amrazyan avait pourtant classé comme appartenant à l'œuvre d'Anania Sanahnec'i, en donnant le solide argument que le texte mentionne le nom du catholicos Petros I^{er} Getadarj («Retourne-Fleuve», 1019-1058)²⁶⁵. Il ne peut donc appartenir à la *Racine de la foi*, d'autant qu'il n'a rien de commun avec l'ecclésiologie et la théologie du baptême d'Anania Narekac'i.

Au contraire, dans sa *Réfutation contre les T'ondrakiens*, celui-ci avait déjà merveilleusement présenté l'idée que l'Église universelle, malgré sa division en différentes dénominations, a pourtant la même puissance sacramentelle comme don universel de l'Esprit Saint : «Comme elle s'étend absolument par tout l'univers, d'une façon unie et uniforme, elle est appelée l'église une et catholique. Puisqu'elle l'est vraiment, on la nomme ainsi : bien que, par sa dénomination sensible, on la voie comme pluralité, toutefois, par son nom, elle est singulière et unique, en vertu de sa puissance dirigée vers l'unique sacrifice de la messe, dont l'église célèbre le mystère dans tout l'univers. Unique est

²⁶² MAM, manuscrit N° 6453, folio 59b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 144).

²⁶³ MAM, manuscrit N° 6453, folio 40a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 143-144). Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 58).

²⁶⁴ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 126.

²⁶⁵ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 125.

aussi en elle la puissance de l'eau baptismale, en vue d'un seul baptême apportant l'illumination des dons de l'Esprit Saint»²⁶⁶. Telle est la pensée authentique d'Anania, et on y reconnaît la signature de l'École de Narek. Malgré toutes les divergences que les Arméniens avaient avec les Byzantins autour du IV^e concile, Anania Narekac'i ne tombe jamais dans l'excès de défendre à tout prix "les vérités" réservées exclusivement aux Arméniens.

L'*Explication des nombres* qui était auparavant attribuée au grand savant mathématicien Anania Širakac'i (VII^e s.), montre une nouvelle dimension de la pensée du docteur de Narek²⁶⁷. Il y présente une théorie philosophico-théologique sur la signification symbolique des nombres. Ses explications sont grandement influencées par la géométrie euclidienne, l'arithmologie pythagoricienne, la morale néoplatonicienne et l'anthropologie philonienne. L'auteur veut présenter les nombres comme des clés pour comprendre non seulement les événements bibliques, mais encore les vertus théologiques. Ainsi ces spéculations arithmologiques proviennent de la mystique des nombres et entrent dans le champ de la théologie morale. Cette présentation a donc un but d'enseignement spirituel à travers des valeurs numériques.

1.3.3. Le caractère de ses Parénèses spirituelles et les parallèles avec le Commentaire

Outre ces œuvres de controverse dogmatique, l'héritage littéraire d'Anania Narekac'i comporte des *Parénèses* (*Xratk'*) spirituelles²⁶⁸. Par ces écrits, qui sont des conseils et des exhortations, nous atteignons l'image la plus profonde de la spiritualité de cet auteur et de la pensée de l'École de Narek. Ce ne sont pas des petites sentences, mais des discours plus développés, dont le but est d'exhorter le fidèle, d'attiser sa ferveur et de le conduire sur le chemin spirituel. Les ma-

²⁶⁶ *MAM*, manuscrit N° 2173, folio 255b (G. Yovsēp'ean, p. 922). Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 784).

²⁶⁷ Cette œuvre a été éditée dans l'ensemble des œuvres d'Anania Širakac'i (cf. éd. d'A. Abrahamyan, p. 237-250) à partir du manuscrit du N° 3710 du *MAM*. H. T'amrazyan donne de solides arguments pour la classer avec l'œuvre de Narekac'i en précisant que, dans les manuscrits, le texte est presque toujours précédé du *Libelle de Confession* d'Anania Narekac'i (cf. *Anania Narekac'i*, p. 74-83).

²⁶⁸ Malheureusement ces écrits étaient naguère inédits et nous n'avons pas eu accès à l'édition des *Matenagirk' Hayoc'*. Nous avons fondé notre recherche sur ces *Parénèses* d'après les citations faites par H. T'amrazyan.

nuscripts contenant ces seize discours les attribuent à un certain docteur (*vardapet*) Anania²⁶⁹. À la suite de ses études, H. T'amrazyan distingue sept ensembles (1. *Conseils aux prêtres (mariés)*, 2. *Sur la patience et la paix*, 3. *Sur l'humilité*, 4. *Sur la prière*, 5. *Sur ce monde passager*, 6. *Sur la pureté des pensées*, 7. *Sur le repentir et les larmes*) qui appartiennent à la plume d'Anania Narekac'i et qui furent réunis auparavant dans un seul recueil avec deux autres discours séparés (*Discours et conseils évangéliques*, *Discours abrégés des paroles dites précédemment*)²⁷⁰.

Le colophon de ce recueil nous donne le nom du commanditaire et nous montre l'époque où l'œuvre fut rédigée : «Ainsi donc, ô seigneur spirituel, tu t'es abaissé jusqu'à mon état inférieur et tu as demandé : 'Écris pour moi des parénèses sur la prêtrise, sur la paix, sur l'humilité et sur la vanité de cette vie. Renseigne-moi aussi sur la pureté des pensées'. Tu m'as dit aussi : 'Rédige-moi un livre [sur toutes ces choses], pour que je le garde auprès de moi et que je le lise quotidiennement'. Et moi, j'ai donné en peu de paroles un sujet de méditation à ta sagesse, et quand tu le liras, souviens-toi de moi dans tes prières. [Voici donc] les *Parénèses* d'Anania, le docteur de Narek, faites sur la demande de l'évêque Xaç'ik, des conseils utiles à l'âme, écrits par Anania, le docteur de Narek, à propos des larmes»²⁷¹.

Il devient clair que le commanditaire mentionné comme l'évêque Xaç'ik n'est autre que le futur catholicos Xaç'ik Aršaruni, qui est aussi le commanditaire de la *Racine de la foi* (*Hawatarmat*). Avant d'accéder au siège du catholicossat en 972, celui-ci avait demandé à l'abbé de Narek de préparer ce recueil de discours pour un usage pastoral. C'est un détail très important en faveur de la solide autorité du monastère de Narek et de l'abbé Anania dans le milieu ecclésiastique arménien. Ajoutons que Xaç'ik lui-même avait commencé sa carrière ecclésiastique dans les monastères de sa région natale, l'Aršarunik', et connaissait probablement Anania depuis sa première expérience monastique.

Presque toutes les questions traitées dans les *Parénèses* sont liées à la pratique de l'oraison, c'est-à-dire aux exercices nécessaires pour acquérir des grâces donnant accès à une vie spirituelle plus profonde. Xosrov Anjewac'i avait déjà souligné le point le plus important : la

²⁶⁹ Pour les avis des spécialistes arméniens sur ces discours, voir H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 192-202.

²⁷⁰ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 202-222.

²⁷¹ *MAM*, manuscrit N° 5707, folio 331a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 210).

conversation avec Dieu dans la prière²⁷². Pour atteindre à un tel niveau, réciter les offices du bréviaire n'est pas suffisant : «Battre l'air avec la langue sans que la pensée la suive n'a aucune valeur»²⁷³. C'était donc grâce aux exercices spirituels qu'il fallait acquérir un esprit méditatif et entrer en relation personnelle avec Dieu. Ce que Xosrov avait recherché, Anania voulait l'élaborer méthodiquement à travers ses parénèses.

Cependant, cela ne voulait pas dire qu'il voulût créer son propre système d'exercices spirituels, et encore moins une nouvelle règle monastique. Tout ce qu'il propose dans ces parénèses, ce sont des préceptes évangéliques et des conseils des Pères de l'Église, vécus dans une expérience personnelle. Parmi les Pères qui l'ont particulièrement influencé se distinguent la triade cappadocienne (Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile de Césarée) et Jean Chrysostome. Il faut ajouter à cette liste le nom d'Évagre le Pontique, connu pour ses maximes et ses préceptes et pour son enseignement spirituel exposé dans le *Traité pratique*²⁷⁴, qui jouissait d'une grande autorité dans le milieu monastique arménien.

Quoique la base philosophique de ses *Parénèses* reste proche des idées néo-platoniciennes²⁷⁵, leur développement spirituel est propre à la théologie paulinienne : deux réalités, l'une de ce monde terrestre et l'autre du monde céleste sont en combat invisible²⁷⁶. Tout ce qui provient de ce monde est sans valeur, car cela nous empêche de contempler les choses célestes : «Comme la neige ne s'enflamme pas, ainsi celui qui cherche l'honneur en ce monde n'obtiendra aucun honneur céleste»²⁷⁷.

Anania compare la vie terrestre à une étape passagère comme dans une hôtellerie ou dans une auberge : «Si quelqu'un ne prend pas cette vie pour un lieu de pénitence et pour une hôtellerie (...) il ne recevra pas ce que Dieu a promis. Ainsi donc, frères, pensons à toutes ces félicités [célestes]. Car même si nous passons mille ans en ce monde, profitant de ses plaisirs et de ses jouissances, néanmoins nous allons

²⁷² Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, Intr., p. VI (cf. *supra*, n. 183).

²⁷³ Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 65 ; S. P. Cowe, p. 224-225 (cf. *supra*, n. 193).

²⁷⁴ Pour l'édition française de cette œuvre, voir Évagre le Pontique, *Traité pratique* [trad. et notes par A. et C. Guillaumont], SC 170/171, Paris, Cerf, 1971.

²⁷⁵ Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 222-223.

²⁷⁶ Cf. Ep 2,19 ; Ph 3,20-21.

²⁷⁷ *Sur ce monde passager*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 368b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 220).

[tous] mourir. Alors, ce temps-ci (la vie) est semblable à l'auberge d'un voyageur qui loge une nuit et continue son chemin le lendemain. Pareillement cette vie est une auberge en comparaison de la vie éternelle. Donc, je vous en prie, hâtons-nous d'entrer dans les joies éternelles et renions ce [monde] qui est temporaire et passager, car si nous ne renions pas celui-ci (ce monde), nous n'hériterons pas de l'autre (le Royaume) !»²⁷⁸.

Ce dualisme cosmologique marque profondément toute l'anthropologie d'Anania. Non seulement le monde est partagé en deux sphères, visible et invisible, mais encore l'homme est divisé en deux : l'homme extérieur (*արտաքին մարդ*, *artak'in mard*), avec sa conduite visible (*տեսանելի վարք*, *tesaneli vark*), et l'homme intérieur (*ներկին մարդ*) avec ses dispositions invisibles (*անտեսանելի բարք*, *antesaneli bark*)²⁷⁹. Selon Anania la transformation de l'homme se fait de l'intérieur vers l'extérieur par les vertus des grâces spécifiques : «D'abord il faut rectifier les dispositions [intérieures] et ensuite la conduite [extérieure], puisque la rectitude des dispositions est invisible, comme celle de la conduite est visible»²⁸⁰.

Pour réconcilier l'homme extérieur et l'homme intérieur, afin de créer une harmonie parfaite entre la conduite visible et les dispositions invisibles, Anania relève une capacité spirituelle qu'il nomme l'art du discernement spirituel (*քնարութեան արուեստ*, *ēntrut'ean aruest*, *διδάκτρις*) : «Mon frère honorable, je vais t'écrire sur l'art du discernement qui est caché à de nombreux hommes»²⁸¹, «Pour se rendre agréable à Dieu toute la vertu doit être un art et un discernement»²⁸². Ainsi, cet art du discernement devient la base de toutes les vertus qui dirige les autres facultés spirituelles.

²⁷⁸ *Sur ce monde passager*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 366a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 221).

²⁷⁹ Suivant cette théorie paulinienne des "deux hommes" (cf. Rom 7,22 ; 2 Co 4,16), Origène distingue «l'homme façonné du limon de la terre» (Gn 2,7), c'est-à-dire l'homme extérieur, et «l'homme fait à l'image de Dieu» (Gn 1,26) qui correspond à l'homme intérieur (cf. Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, SC 37 (bis), Paris, Cerf, 1966, p. 19-21).

²⁸⁰ *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 732, folio 222b-223b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 232).

²⁸¹ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 4215, folio 379a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 230).

²⁸² *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 640, folio 24b-25a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 230).

Voyons comment Anania nous présente cette capacité de discernement par de belles images : «Et comme dans une vigne, quand le fruit se met à sécher, le vigneron comprend que ce qui le gâte ne vient pas des sarments, mais de la racine, et il découvre la racine et la soigne, et le fruit guérit retrouvant sa vitalité comme la racine, de même lorsque tu vois que l'étranger (le diable) t'opprime par les conseils de blasphème, d'hérésie, de fornication, ou bien si ton cœur s'endurcit et t'accable, sache que cela vient d'une autre cause. Et Dieu a permis tout cela pour que tu examines tes pensées et quand tu découvriras la cause de l'endurcissement de ton cœur, efforce-toi de l'adoucir. C'est grâce à cela que tu purifieras tes pensées»²⁸³. Donc, grâce à l'art du discernement, l'homme arrive à distinguer le mal et le bien, à trouver la source du mal dans ses pensées et dans ses actes et à se purifier de toutes ses fautes et mauvaises pensées.

Anania exhorte à rendre imprenable la forteresse intérieure, c'est-à-dire l'esprit, assailli de tentations : «Tant que l'ennemi est à l'extérieur de la forteresse, il est facile de se garder de lui, mais si, en combattant, il s'empare de la forteresse et qu'il entre à l'intérieur, alors il devient difficile de l'en expulser. De même, lorsque tu fais la guerre avec les pensées à l'extérieur de la forteresse de ton esprit, sois sur tes gardes, car si elles prennent d'assaut la forteresse et entrent à l'intérieur, alors tu auras beaucoup plus de peine»²⁸⁴.

Grâce à cette explication, le rôle de la conduite extérieure devient plus précis et plus clair. Tous les exercices de l'ascèse servent à défendre la forteresse intérieure, représentant l'esprit de l'homme, contre toute intrusion du mal. Mais comme c'est dans l'esprit que se forment les dispositions intérieures, les mauvaises pensées pénétrant dans cette forteresse ont un effet destructeur. C'est grâce aux jeûnes et aux prières que l'esprit reste toujours imprenable : «Et comme on entoure la ville de murailles bien avant que les ennemis n'apparaissent, ainsi toi, entoure ton esprit de murailles grâce aux jeûnes, aux prières et aux larmes»²⁸⁵. Contre toutes les mauvaises pensées qui aveuglent l'âme et engourdissent l'esprit, l'homme reçoit, grâce à ce discernement

²⁸³ *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 732, folio 229b-230a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 231-232).

²⁸⁴ *Sur la pureté des pensées*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 331a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 249).

²⁸⁵ *Sur la pureté des pensées*, MAM, manuscrit N° 5707, folio 330b-331a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 246).

spirituel, le don des larmes : «Comme un homme qui dort d'un sommeil profond et que le coup de tonnerre réveille, ainsi la grâce des larmes guérit la cécité de l'esprit»²⁸⁶.

Selon Anania cette prière des larmes est le commencement du chemin qui conduit l'homme vers la purification : «De même que l'eau efface un texte écrit, de même les larmes effacent les péchés. De même que certains textes écrits, que l'eau ne suffit pas à effacer, doivent être érasés par d'autres instruments, de même les âmes qui ne sont point capables de larmes doivent y effacer les péchés par le deuil et par les soupirs»²⁸⁷. Telle est la première œuvre et le fruit du discernement spirituel lié étroitement à l'épanouissement de l'homme intérieur, Comme Anania le dit pour lui-même d'une manière humble et discrète : «Alors, bien que, pour le moment, je n'aie pas la grâce du repentir et des larmes, je la désire et j'ai envie de la recevoir selon l'homme intérieur»²⁸⁸.

C'est grâce à cette prière que l'homme découvre la richesse de son monde intérieur (*ներքնաշխարհ*, *nerk'našxarh*) où se révèle l'homme intérieur. Cette prière des larmes est le sacrifice non sanglant (*անզոհ պատարագ*, *anzoh patarag*) que l'homme présente à Dieu. Comme c'est le cas de l'esprit, la prière doit être exempte de mauvaises pensées. Pour mieux présenter cette idée, l'auteur utilise l'analogie : «Même si, dans un plat sale et souillé, on met une nourriture appétissante, nul n'y goûtera, tandis que si le plat est propre et limpide, si peu de nourriture qu'on y mette, on la prend avec appétit. De même tes prières et tes larmes sont une nourriture pour Dieu. Alors, nettoie ton âme des impuretés !»²⁸⁹.

Comme nous l'avons remarqué, l'obtention des grâces intérieures par la conduite visible tient une place centrale dans le discernement spirituel. Parlant de cette conduite vertueuse, Anania nous montre l'exemple du Christ, dont la vie est un modèle à imiter. Comme le Seigneur, il faut surmonter toutes les passions corporelles, même les be-

²⁸⁶ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 5707, folio 335 (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 239).

²⁸⁷ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 366a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 219-220). Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 63).

²⁸⁸ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 314a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 233).

²⁸⁹ *Sur l'humilité*, MAM, manuscrit N° 2556, folio 311b-312a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 241-242).

soins naturels, comme boire et manger. Par cette ascèse, l'âme lutte contre les mauvaises pensées, et s'emplit de l'amour de Dieu : «Ainsi donc, il nous faut mourir au péché et crucifier nos corps, ne pas nous rassasier de pain et d'eau (...) mais nous emplir de l'amour de Dieu (...), car en mangeant, en buvant et en mettant de jolis vêtements (...) le moine ne se purifiera pas des passions et des pensées et il n'entrera pas au Royaume des Cieux»²⁹⁰.

Selon l'abbé de Narek, c'est dans le cœur que réside l'amour envers Dieu. C'est pourquoi le repentir et les larmes, qui viennent du cœur, peuvent nous aider à éprouver ce sentiment. Celui qui, dans ses prières, pleure sur ses péchés, découvre à l'intérieur de lui-même l'amour qui est le premier don de Dieu et la plus importante parmi les dispositions invisibles (*antesaneli bark'*) : «Comme une disposition innée, Dieu implanta en nous l'amour. Il ne nous reste qu'à rendre effectif cet amour porté pour lui par des efforts persévérants, c'est-à-dire par les larmes [versées] pour Dieu, et à demeurer continuellement insatiables pour cet amour»²⁹¹. Voilà comment Anania voit l'acquisition du sentiment d'amour pour Dieu : grâce aux prières et aux larmes.

Considéré à la fois comme un principe divin et une faculté naturelle de l'âme, l'amour ouvre une communication spirituelle entre l'homme et Dieu et provoque un profond désir de Dieu : «Avant toute chose, il faut avoir envers Dieu cet amour qui fait mépriser les choses terrestres passagères et qui inspire le désir de Dieu»²⁹². Selon l'auteur, cet amour de Dieu peut se réaliser aussi à travers l'amour pour l'homme. En aimant l'homme que l'on voit, on peut aimer Dieu qui reste pourtant invisible comme objet d'amour : «Ainsi donc, quand tu aimes ton frère, tu aimes Dieu (...) car bien que l'Écriture dise que le Christ est monté aux cieux avec son corps, pourtant il est toujours au milieu de nous. Notre Dieu est à la fois aux cieux et sur la terre. Il faut bien comprendre cela pour être capable de diriger comme il faut son amour envers Dieu et envers le prochain»²⁹³. Cette extériorisation de l'amour de Dieu s'exprime par une autre disposition : l'humilité.

²⁹⁰ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 367a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 250).

²⁹¹ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 309b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 239).

²⁹² *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 640, folio 25a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 238).

²⁹³ *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 640, folio 25b-26a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 238-239).

Anania nous en montre l'importance, surtout dans la vie communautaire : «Quand les religieux et les cénobites, avec une volonté inébranlable, agissent longtemps avec un tel degré d'humilité, alors dans leurs âmes affinées déjà par la crainte de Dieu commence à germer la douceur de l'amour du Christ»²⁹⁴. Anania déclare que, dans la vie monastique, l'humilité tient une place essentielle, grâce à quoi le moine pratique l'ensemble de la règle monastique : «C'est par l'humilité que les moines gardent les prescriptions et les règles établies dans leur monastère»²⁹⁵. L'auteur exhorte à extérioriser cette vertu par des gestes et d'autres manières visibles : «L'humilité se manifeste non seulement dans le cœur et par les paroles, mais aussi par l'apparence et les formes extérieures, afin que tout le monde la reconnaisse»²⁹⁶. Selon Anania, extérioriser cette disposition n'est pas une démonstration inutile, mais elle poursuit un but spirituel. Par les signes extérieurs, on réaffirme la présence de l'humilité dans l'âme et on s'efforce de la garder continuellement.

À l'étape spirituelle suivante, nous voyons l'humilité donner son fruit majeur : l'harmonie entre l'homme extérieur et intérieur par l'acquisition de la paix. L'auteur exhorte à s'abstenir de toute sorte de brouille pour ne pas perturber cette paix acquise : «Quand ton frère pêche envers toi, garde-toi de rappeler la doléance passée que tu as à son égard en poussant de hauts cris. Mais sois patient, garde la paix, sois plein de longanimité ! Comprends que plus il y aura de bonté en toi, plus tu deviendras artisan de la paix et fils de Dieu et tu demeureras fermement dans l'amour. Ainsi ton esprit recevra le repos. Et si tu rappelles ta doléance passée en poussant de hauts cris, tu te priveras de la récompense des artisans de paix»²⁹⁷.

Grâce à cette paix intérieure, la porte de la vision de Dieu s'ouvre devant l'âme avec l'amour parfait pour le Christ et l'union avec lui. L'âme trouve sa joie et son repos et, n'étant plus animée de sa propre volonté, elle se laisse guider par le Christ : «Désormais l'âme n'est plus tourmentée par la division causée par les pensées extérieures, mais les

²⁹⁴ *Sur l'humilité*, MAM, manuscrit N° 2556, folio 44a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 237).

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ *Sur l'humilité*, MAM, manuscrit N° 2556, folio 44a (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 236).

²⁹⁷ *Sur l'humilité*, MAM, manuscrit N° 5707, folio 326b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 235).

parties raisonnables de l'âme s'animent d'elles-mêmes d'une volonté prédisposée à accomplir les œuvres agréables à Dieu. Elle voit Dieu et elle l'aime, non pas à cause de la crainte du feu [de l'enfer] ; les vertus qu'elle a acquises ne cherchent pas une récompense de gloire humaine ; mais l'âme fait jaillir d'elle-même le désir pour le Christ. Ainsi, grâce à cette parfaite humilité reçue de Dieu, elle reçoit encore la *joie* du tressaillement merveilleux»²⁹⁸.

Nous avons déjà dit que l'opposition entre les "deux hommes" (intérieur et extérieur) est essentielle à la pensée d'Anania. Cette dualité est encore présente dans sa méthode d'exercices spirituels. D'abord, le maître spirituel cite un exemple de la vie ou une image de la nature, il en développe les aspects extérieurs, puis il les dote d'un caractère moral et spirituel. Tout comme les conduites extérieures (la prière, le jeûne), qui font naître à l'intérieur de l'homme les différentes bonnes dispositions, l'intériorisation de ces images agit sur l'affectivité du lecteur et provoque un changement radical de son comportement.

Ainsi, nous pouvons même décrire les étapes du chemin proposé par Anania pour aller vers la purification de l'homme. D'abord, par la prière des larmes, l'âme reçoit l'amour de Dieu et du prochain, puis, poussée par ce sentiment, elle demeure dans l'humilité, elle obtient la paix intérieure et, comme couronnement de cette voie spirituelle, elle reçoit la joie de l'amour du Christ, l'extase mystique. Selon nous, cet art du discernement qu'Anania a présenté dans ses parénèses est une capacité de connaître sa propre personne et de relever la sensibilité spirituelle. Dans son enseignement Xosrov Anjewac'i donnait la priorité au dialogue avec Dieu, à la vigilance et à la crainte spirituelles. Anania Narekac'i met plutôt l'accent sur la prière des larmes ; il souligne l'importance de l'amour, de l'humilité et de la paix intérieure.

Sa pensée laisse une profonde influence sur son neveu Grigor, qui dès son *Commentaire*, présente la théorie des "deux hommes" et des "deux vies". Comme son maître, il tient cette vie terrestre pour une vanité au regard de la vie future : «Ils (les rois et les reines) sont dans la joie et ils ne cessent de bénir Dieu, pour la grâce de connaître le néant de cette vaine vie et de se mettre à la recherche de la vie éternelle»²⁹⁹. Cette vie est symbolisée par l'image de la nuit, durant laquelle l'épouse se met en recherche de son bien-aimé : «Elle (l'épouse) appelle nuit

²⁹⁸ *Sur l'humilité*, MAM, manuscrit N° 2556, folio 45a-b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 237).

²⁹⁹ CCC 5,5.

cette vie, par rapport à l'autre vie»³⁰⁰.

Selon Grigor, l'homme acquiert la faculté du discernement spirituel grâce à l'ouverture des yeux spirituels, ces yeux intérieurs qui étaient aveuglés par la chute : «Mais puisque nous avons perdu un tel honneur et que nous avons de la sorte aveuglé nos yeux, eh bien, reprenons l'autre [vision] et voyons les [choses] spirituelles de là-haut, au moyen des choses corporelles d'ici-bas, telles que les rapporte Salomon par la grâce de l'Esprit Saint»³⁰¹. Grâce à cette ouverture l'homme commence à contempler les choses invisibles et à observer les mystères divins, comme Grigor l'entend dire à l'épouse : «Les mystères de Dieu s'étant révélés à travers une lucarne étroite, les yeux de mon esprit s'ouvrirent et je (les) ai vus, autant qu'à des yeux de chair il est possible de les voir»³⁰².

Comme nous avons vu dans l'étude de la pensée d'Anania, celui-ci donnait une importance primordiale à la prière des larmes et au repentir. Non seulement cette idée trouve un profond développement chez Grigor, mais cela devient la pierre angulaire de toute sa spiritualité. Dès sa première œuvre, il considère que c'est grâce à la prière des larmes que l'Esprit Saint agit en homme et lui enseigne la prière intérieure : «Quand tu prieras avec gémissement, l'Esprit Saint t'enseignera les paroles de la bénédiction sans mot et sans voix»³⁰³. La prière est pure quand celui qui prie ne dit aucun mot et ne prononce aucune voix, mais tient en lui-même un dialogue fervent avec Dieu. Dans cette communion spirituelle, l'Esprit Saint joue le rôle d'un pédagogue, celui qui conduit l'épouse vers son époux et lui enseigne les mystères de Dieu.

Avant même de commencer son *Commentaire*, Grigor se met à prier, en larmes, pour être guidé par l'Esprit Saint : «Vu l'autorité du requérant, je n'ai pas pu lui refuser, mais espérant en l'Esprit Saint, j'ai pensé qu'il ne dédaignerait pas mes supplications auprès de lui. Alors, j'ai commencé à l'implorer par des larmes et des prières, et lui, eu égard à mon indigne personne et au requérant qui m'a sollicité d'un cœur si pressant, m'a ouvert la bouche, pour que je dise ces paroles succinctes à la gloire du Christ»³⁰⁴.

³⁰⁰ CCC 3,1.

³⁰¹ CCC, Intr. (E).

³⁰² CCC 5,5.

³⁰³ CCC 0,4 A.

³⁰⁴ CCC, Mémorial.

C'est grâce à l'Esprit Saint que l'homme éprouve le sentiment du repentir et comprend la Sainte Écriture. L'Esprit enseigne la Parole de Dieu, comme s'il réchauffait par les rayons du soleil les âmes refroidies par le péché, et il provoque le repentir. Voici l'image que Grigor en propose dans le *Commentaire* : «Ceux qui demeurent loin du Soleil de la justice sont emplis de desseins diaboliques et glacés par le péché. Ils ne se remplissent pas de la chaleur du soleil, c'est-à-dire qu'ils ne s'instruisent pas des paroles de la Sainte Écriture pour que la glace de l'impénitence se dégèle et que, par le vent de l'Esprit-Saint, qui est [le vent du] sud, s'implante en eux le repentir»³⁰⁵.

Influencé par l'anthropologie de son maître spirituel, Grigor voit également dans l'homme une double réalité : l'aspect extérieur et visible, c'est-à-dire la conduite, et le contenu intérieur et invisible, que sont les dispositions de l'âme. Grigor nous présente ces deux traits humains à travers l'allégorie du *Cantique* : «Or si quelqu'un demande : 'Mais pourquoi a-t-il bâti son allégorie sur l'épouse et sur l'époux ? Comment peut-on exprimer le mystère divin par le désir charnel, et exprimer l'incommensurable amour de Dieu par l'exemple de l'amour passionnel ?'. Il faut d'abord déplorer nos dispositions lascives, car nous sommes devenus si étrangers aux mystères de Dieu, que c'est au moyen de cette passion animale que l'Esprit Saint, par l'intermédiaire de Salomon, a été obligé de nous relater des [mystères] hors de notre portée.

«Le Bienheureux Jean (Chrysostome), le Docteur universel, déclare à ce propos que si nous avons suivi une conduite aussi sainte, nous n'aurions pas eu besoin de l'Écriture, comme [ce fut le cas pour] Noé, Abraham, ses fils et ses petits-enfants, Job, Moïse et les Apôtres : au lieu de l'Écriture, il (l'Esprit) habitait dans leurs cœurs, les instruisait et écrivait sur les tablettes de leurs cœurs et non pas dans les livres. Ainsi donc, si nous avons acquis un cœur aussi lumineux et angélique, il (Salomon) n'aurait pas eu besoin de nous montrer par l'allégorie de l'époux et de l'épouse les mystères du Christ et de l'Église, les bienfaits incompréhensibles qui sont dans les Cieux»³⁰⁶.

À travers le symbolisme du *Cantique*, le commentateur nous montre par de belles images comment les grâces spirituelles sont intériorisées par la conduite vertueuse extérieure : «La grenade a deux

³⁰⁵ CCC 4,16 A.

³⁰⁶ CCC, Intr. (E).

propriétés naturelles : la partie qu'on voit est âcre, pourtant celle qui est cachée est savoureuse et très utile pour la santé. Donc, l'épouse du Christ, c'est-à-dire l'Église, a couvert son visage du voile des œuvres vertueuses et de la conduite dure et fatigante, pareille à la grenade par l'extérieur. Pourtant, ce qui est amoncelé à l'intérieur, en elle-même, est l'espérance, l'amour et la foi en Dieu. Par l'espérance en lui (en Dieu), elle supporte toutes ces choses. Et comme ce qui est amoncelé à l'intérieur de la grenade est très agréable à manger, de même la conduite vertueuse abonde en sueur et en labeurs ; pourtant son fruit est glorifié de toute gloire»³⁰⁷. «Et comme la grenade, par le rouge de son écorce, incite silencieusement à contempler la nourriture suave entassée dedans, bonne pour la santé des malades et pour ceux qui désirent [manger], de même, les élus de Dieu, laissant voir un instant leurs œuvres bonnes parmi les [choses] visibles, font connaître silencieusement les réserves de l'immense vertu et de l'amour de Dieu qu'ils ont entassées dans leur intérieur, c'est-à-dire dans leur cœur et dans leur intellect»³⁰⁸.

Dans cette progression spirituelle, l'ascèse corporelle devient pour Grigor un mécanisme indispensable à la purification de l'homme : «Et comme le grenadier, avant que la grenade ne soit mûre, déplaît à ceux qui [la] mangent, car elle est entourée d'épines, ainsi celui qui, dans cette vie, devient un jardin et un Paradis pour Dieu, doit tout d'abord vivre dans la tribulation, la faim, la soif, la privation de sommeil et l'effort, ainsi que les autres épreuves de la vertu qu'il inflige à sa propre personne. Et les tentations qui surviennent malgré lui, soit du fait de ses congénères, soit du fait de Satan, il les supporte transformant pour l'amour de Dieu [l'épreuve] involontaire en volontaire, alors il devient un fruit agréable à Dieu, comme la grenade qui était parmi les épines avant de devenir mûre»³⁰⁹.

Il considère cette ascèse non seulement comme une condition nécessaire à la purification de l'homme, mais encore comme une source de l'amour de Dieu qui l'emporte toujours contre toute épreuve: «Combien plus l'amour de Dieu est irréprouvable par les hommes ; combien il triomphe du feu, de l'eau, des chaînes, des tortures, de la prison, de la femme et des fils ! C'est par lui qu'ont triomphé tous les saints, apôtres, prophètes, martyrs et ascètes, tous enivrés de l'amour du

³⁰⁷ CCC 4,3 B

³⁰⁸ CCC 6,6 B.

³⁰⁹ CCC 4,13.

Christ»³¹⁰.

Grigor exhorte tous ceux qui ont déjà acquis cette conduite vertueuse et l'amour de Dieu à garder l'esprit d'humilité : «L'effort de tous les saints et de ceux qui sont remplis de l'Esprit Saint, consiste en ceci : quelles que soient les actions droites qu'on accomplisse pour montrer l'amour de son cœur envers Dieu, s'interdire, pour rester dans l'esprit d'humilité, de penser qu'on est dans la connaissance de Dieu, mais [se classer] parmi les indignes»³¹¹.

Tout comme Anania, Grigor, lui aussi, lie l'amour, cette disposition intérieure, à l'humilité qui représente pour lui un chemin, une conduite : «Donc, l'épouse est devenue la maison et la chambre de l'époux, et le chemin [qui conduit] vers cette maison est l'humilité. Ainsi, celui qui n'est pas humble est un persécuteur et non pas un repos pour l'Esprit Saint»³¹². Sur ce chemin conduisant vers le Christ, toutes les grâces que l'Esprit a préparées pour l'âme doivent être demandées et reçues en toute humilité : «Et lui-même a dit : 'J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire'. Cette parole enseigne encore l'humilité de ne pas s'enorgueillir d'une conduite vertueuse en restant indolent, afin d'avoir l'humilité dans les bonnes œuvres, de supplier avec un cœur brisé et de recevoir les fruits de justice avec une âme humble»³¹³.

La paix intérieure qu'Anania considère comme l'harmonie parfaite entre l'homme extérieur et intérieur, Grigor la présente à la fin de son *Commentaire*, sous l'image de la rencontre des époux. Selon lui c'est uniquement après la réconciliation du monde céleste et terrestre, réalisée par le Christ (lui-même symbolisé dans le *Cantique* par Salomon, dont le nom signifie la paix), que l'homme reçoit la possibilité de trouver la vraie paix intérieure : «Moi, qui étais perdue comme la pièce de monnaie et la brebis, ainsi que l'époux me désigne dans les paraboles de l'Évangile, et qui étais en guerre et en querelle avec les êtres célestes et terrestres à cause de notre rébellion, maintenant grâce à la croix de l'époux, je suis devenue à ses yeux la paix véritable et j'ai été retrouvée après cet égarement»³¹⁴. Remarquons ici une différence importante : si Anania s'intéresse surtout à la paix intérieure (*ήσυχία*),

³¹⁰ CCC 8,7 A.

³¹¹ CCC 8,1 A.

³¹² CCC 8,2 A.

³¹³ CCC 5,1 A.

³¹⁴ CCC 8,10 B.

comme phénomène anthropologique, dans son *Commentaire* Grigor met l'accent sur la paix extérieure (*εἰρήνη*) dans une dimension cosmologique.

La vision de Dieu et l'amour pur, qu'Anania considère comme l'ultime don de Dieu, trouvent leur reflet dans le symbolisme du mariage spirituel des époux du *Cantique*³¹⁵. Cette union des justes et du Christ reste, pour Grigor, un événement eschatologique. L'épouse trouve son bien-aimé et entre avec lui dans la chambre nuptiale pour un parfait enseignement et la purification de leur amour : «Néanmoins, à côté de ce que les saints apprendront lorsqu'ils seront renouvelés et rendus parfaits par l'amour de l'époux, ce que Salomon a dit est très imparfait, ainsi que tout ce qu'ont exposé les autres, anciens ou nouveaux, sur tous les prodiges de Dieu qui ont eu lieu ou se produiront, et tout ce que le Seigneur Jésus a jugé bon de dire et d'enseigner»³¹⁶.

En observant les œuvres de ces deux auteurs de l'École de Narek, nous avons remarqué non seulement l'influence des idées d'Anania sur la pensée du jeune Grigor, mais encore leurs différences. Si Anania développe sa spiritualité dans le champ philosophique, Grigor a tendance à introduire le lecteur dans la sensibilité spirituelle et, par conséquent, ce sont les sources bibliques et patristiques qui nourrissent sa pensée. De même, si les *Parénèses* d'Anania sont plutôt des discours anthropologiques, c'est-à-dire destinés à faire connaître à l'homme sa propre personne et sa force spirituelle, en revanche toute la théologie du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor est christocentrique.

³¹⁵ Cf. CCC 8,14.

³¹⁶ CCC 8,14.

1.4. Grigor Narekac'i et ses aspirations mystiques

1.4.1. Les données biographiques

Comme dans le cas de Xosrov et d'Anania, nous ne possédons que quelques éléments biographiques sur Grigor, tirés principalement de trois sources : les mémoriaux, les sources folkloriques et le Synaxaire (*Yaysmawurk*)³¹⁷.

En étudiant la vie de Xosrov, nous avons vu qu'en 950 un de ses fils Sahak assumait le secrétariat de son père, déjà évêque de l'Anjewac'ik', tandis que les deux autres, Yovhannēs et Grigor, étaient postulants au monastère de Narek, chez le cousin germain de leur mère, l'abbé Anania. En supposant qu'à ce moment-là Grigor fût encore enfant, sa date de naissance se situerait entre 940-949³¹⁸. Concernant le lieu de sa naissance, nous pouvons seulement présumer qu'il est né dans la région de l'Anjewac'ik' dont son père était originaire. Si la date de sa naissance est douteuse, la date de sa mort reste aussi conjecturale, probablement entre 1003 et 1010³¹⁹.

Dès sa plus tendre enfance, sous la direction personnelle de l'abbé Anania, qui était considéré par ses contemporains comme un grand savant et maître spirituel, Grigor reçoit une éducation monastique. Sa formation fut extrêmement solide³²⁰, même si, dans le *Mémorial* de son

³¹⁷ *Girk or koč'i Yaysmawurk'* (Livre nommé Yaysmawurk'), Constantinople, 1779 (voir la lecture du 27 février, le jour de la commémoration du docteur (*vardapet*) Elišē et de Grigor Narekac'i). Une autre version de ce recueil a été éditée par G. Bayan (cf. *Le synaxaire arménien de Ter Israël* [en 12 volumes, entre 1919-1930 dans PO] ; pour le texte consacré à Grigor Narekac'i, voir 21 Méhéki (27 février), PO 21 (1930), p. 100-102). Sur les données biographiques de Grigor, voir H. T'amrazyan, «La vie de Grégoire de Narek : aperçu critique», *OCA* 275, Rome, Institut pontifical oriental, 2006, p. 33-47.

³¹⁸ Sur cette question, il n'y a pas d'unanimité. À la suite de l'historien M. Č'amč'ean (cf. p. 952), les spécialistes G. Zarbhanalean (cf. *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, p. 521), G. Trapizoni (Xač'aturean) (cf. *Narek. Le Livre de Lamentation de Grigor Narekac'i* [texte en arménien classique et trad. en arménien occidental], Buenos Aires, 1948, p. 16), M. Mkryan (cf. p. 114) suggèrent 951. G. Ter-Mkrtč'yan (cf. p. 93), M. Abel'yan (cf. *Histoire de la littérature arménienne ancienne* [en arménien], Érévan, 1944, t. 1, p. 519) proposent 940-949.

³¹⁹ Après sa mort il fut enterré dans son monastère. Lorsqu'en 1021 le roi du Vaspurakan, Senek'erim-Arcruni abandonna son royaume en faveur de l'empire byzantin, avec l'exode de la population arménienne de cette région, ses restes furent transférés dans un couvent près d'Akn (cf. I. Kéchichian, p. 32).

³²⁰ Sur les sources patristiques et philosophiques de l'École de Narek, voir *infra*, chap. 1.5.

chef-d'œuvre, il se considère par humilité comme «le moindre des poètes (*banahiwsac'*) et le dernier des maîtres (*varžapet*)»³²¹.

Dans les colophons conservés de ses œuvres nous pouvons observer les trois échelles hiérarchiques par lesquelles il est passé. Dans les années 950, quand il recopiait le *Commentaire des prières de la Messe* de son père, il était encore un simple clerc (*dpir*)³²² ; en 977 on le voit déjà prêtre (*k'ahanay*), ainsi qu'il se présente dans le *Mémorial du Commentaire du Cantique des cantiques*³²³. Ensuite, dans le *Mémorial du Panégyrique de la Sainte Croix*, écrit probablement vers 983, il se présente comme «le dernier des docteurs (*vardapetk'*)»³²⁴ et le plus petit des poètes (*banasēr*)³²⁵ et, dans sa *Lettre aux moines de Kčaw* écrite vers 1001, il est mentionné comme docteur (*vardapet*)³²⁶, de même que dans son *Livre de Lamentation*, on le nomme «docteur» (*ṭabbi*), bien qu'il soit indigne de ce titre³²⁷.

En dehors des colophons, la tradition orale nous a transmis quelques récits sur la vie de Grigor. Ils sont généralement le fruit de l'imagination populaire, mais ces légendes peuvent comporter des éléments réels de sa vie³²⁸.

Grigor y est présenté soit comme berger, soit comme thaumaturge. De son vivant même il était considéré comme un saint et le peuple l'a entouré d'une grande vénération³²⁹. L'image du berger rappelle le pasteur spirituel qui fait paître son troupeau de fidèles. Nous y voyons encore une imitation de l'image du Christ comme Bon Pasteur de l'Église. Ces récits pourraient s'inspirer également des évangiles apocryphes racontant l'enfance de Jésus, comme le *Protévangile de Jacques*, qui

³²¹ Grigor Narekac'i, *LL*, *Mémorial*, p. 642 ; A. Mat'evosyan, N° 93, p. 79.

³²² Cf. Xosrov Anjewac'i, *CPM*, p. 67.

³²³ Cf. *CCC*, *Mémorial*.

³²⁴ Dans la hiérarchie de l'Église arménienne les docteurs (*vardapetk'*) sont des prêtres qui ont fait vœu de célibat et qui ont progressé dans les recherches théologiques.

³²⁵ A. Mat'evosyan, N° 80, p. 65.

³²⁶ Cf. A. et J.-P. Mahé, *Annexe III*, p. 787.

³²⁷ Cf. Grigor Narekac'i, *LL* 72,4, p. 535.

³²⁸ Cf. A. Lanalanyan, *Légendaire* [en arménien], Érévan, p. 306-314.

³²⁹ Dans la tradition arménienne, le culte des saints fut grandement renforcé par le catholicos Grigor II Vkayasēr (Martyrophile). Celui-ci occupant déjà le siège patriarcal (1066-1105), organisa un voyage en Égypte, à Jérusalem et à Constantinople, pour recueillir des histoires de vies de saints et enrichir le Synaxaire arménien (cf. M. Ōrmanean, §876-915, p. 1273-1334). Sur les voyages de Grigor Vkayasēr, voir A. Kapoian-Kouymjian, *L'Égypte vue par des Arméniens (XI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éd. de la Fondation Singer-Polignac, 1988, p. 7-24.

était déjà traduit en arménien et circulait aussi par tradition orale³³⁰.

La troisième source qui livre encore quelques informations sur la vie de Grigor est le Synaxaire arménien. «Comme Grigor s'employait avec tout son zèle à réformer les institutions de l'Église tombées dans l'abandon, quelques jaloux le calomnièrent auprès des évêques et des princes traitant le docteur de la vérité d'hérétique et de schismatique. Ceux-ci tinrent séance et envoyèrent des gens auprès du saint pour l'amener à leur tribunal. Quand ces hommes arrivèrent, le bienheureux sachant qu'ils voulaient l'emmener pour le juger, leur dit : 'Mangeons tout d'abord un morceau, puis nous partirons'. Il fit rôtir deux pigeons et les leur servit. C'était un jour de vendredi. Scandalisés de ce fait, ils s'imaginèrent que les accusations des calomniateurs étaient vraies et dirent : 'Docteur, aujourd'hui, n'est-ce pas vendredi ?'. Le saint, feignant l'ignorance, répondit : 'Pardonnez-moi, mes frères, j'ai agi sans savoir'. Puis il dit aux pigeons : 'Relevez-vous, retournez à votre place et à votre bande, car c'est abstinence aujourd'hui'. Aussitôt, les pigeons revinrent à la vie, battirent des ailes et s'envolèrent. À la vue de ce miracle, les envoyés restèrent hébétés, et se jetèrent aux pieds du saint en lui demandant pardon. Ils s'en retournèrent raconter ce qui était arrivé, et ses ennemis, pétrifiés de crainte, n'en osèrent plus parler»³³¹. Quelle conclusion pouvons-nous retirer de ce récit manifestement fabuleux ?

Il est possible que Grigor, qui était alors animé du zèle de réformer les institutions de l'Église tombées en décadence, ait été réellement accusé. Nous avons déjà vu que son père et son oncle maternel le furent vraiment par les catholicos arméniens. Pourtant le saint ne partagea pas le sort de Xosrov, qui fut anathématisé, ni celui d'Anania, qui fut exilé. Connu pour son amour de Dieu, pour sa lutte contre les hérétiques et pour son dévouement à l'unité de l'Église, il échappa à la condamnation. La sainteté de sa vie et la douceur de son caractère l'emportèrent sur toutes les mauvaises langues. Le catholicos du moment, Sargis Sewanc'i (992-1019), avait le même zèle que ses prédécesseurs dans son combat contre les Tondrakiens, mais «il était un

³³⁰ À propos de la traduction arménienne de ce livre apocryphe, voir G. Zarbhanean, *Bibliothèque des anciennes traductions arméniennes* [en arménien], Venise, S. Lazare, 1889, p. 195-198.

³³¹ *Le synaxaire arménien de Ter Israël*, PO 21, p. 101-102. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 96, n. 369). Cette même histoire est encore rapportée dans A. Lanalan-yan, p. 308.

homme nourri de sainteté dans le giron de l'Église et il avait un goût pour la vie ascétique»³³². Il n'y eut donc pas d'affrontement entre lui et Grigor. Cloîtré dans son monastère et en recherche de la paix, le saint n'avait aucune envie de s'opposer aux dirigeants de son Église ni au plan dogmatique, ni au plan administratif.

Alors, qui pouvait organiser un tel complot contre Grigor ? Serait-ce les moines de Kčaw qui, pour se défendre d'être des hérétiques, tentent de compromettre la réputation du monastère de Narek et de son docteur ? Cela nous ne paraît pas invraisemblable ! Ce qui nous semble clair dans l'accusation des trois grands maîtres de l'École de Narek, c'est que tous trois étaient sans doute porteurs d'idées réformatrices. Animés par un sincère amour pour Dieu, ils appelaient à un renouveau spirituel des sacrements et de la liturgie. Et c'est probablement pour leur tolérance envers d'autres communautés chrétiennes, et notamment pour leur grécophilie, qu'ils ont été qualifiés de ծայլթ (*cayt'*, «incomplet, déficient», c'est-à-dire «demi-Arménien» et «demi-Byzantin»)»³³³. Ainsi, ces trois éminents ecclésiastiques furent victimes des tensions existantes entre les communautés arménienne et grecque et de la montée des mouvements hétérodoxes. Durant cette période troublée toute idée de rénovation était considérée comme subversive et suspecte à la hiérarchie.

1.4.2. Sa poésie lyrique et le *Cantique des cantiques*

Après son *Commentaire du Cantique des cantiques* écrit en 977, l'héritage littéraire de Grigor Narekac'i ne comporta plus d'autre grande œuvre exégétique ou théologique. Par la douceur de son caractère, Grigor n'était guère amateur de joutes théologiques, ni un champion intolérant des positions dogmatiques de son église. Il voulait plutôt conduire les âmes et les guider vers leur époux céleste. Ainsi, après avoir écrit son *Commentaire*, il quitta le champ de l'exégèse et choisit un autre genre littéraire.

Il commença son ascension vers le sommet de la poésie spirituelle, plus conforme à son monde intérieur et à son expérience personnelle. L'inspiration qu'il avait reçue des images lyriques du *Cantique* joua un grand rôle dans ce choix. Désormais, nous pouvons observer en lui

³³² Aristakēs Lastivertc'i, II, p. 26.

³³³ Sur l'étymologie du mot *cayt'* (ծայլթ), cf. *HAB*, vol. 2, p. 442 ; I. Kéchichian, p. 23 ; T. Dasnabedian, p. 16-17.

l'élaboration d'un style littéraire original. Ses œuvres restent pénétrées de l'esprit du *Cantique* et influencées par l'icône nuptiale de l'Époux et de l'Épouse.

En réalité il était probablement attiré par la poésie spirituelle depuis sa jeunesse. Nous n'excluons pas la possibilité que ses premiers essais littéraires aient été effectués dans ce champ lyrique. Si c'est le cas, il devient possible qu'avant même d'écrire son *Commentaire* il ait déjà composé quelques hymnes (*ganj*)³³⁴ et odes (*tał*)³³⁵.

Ces premières compositions n'étaient pas seulement le produit du sentiment spontané ou de l'inspiration poétique, mais elles avaient encore un autre objectif : enrichir la tradition liturgique de la communauté. Comprenant que les commentaires de son père étaient encore trop didactiques pour inspirer directement aux fidèles de fervents sentiments spirituels³³⁶, Grigor créa un nouveau modèle de poésie liturgique liée aux grandes fêtes de l'année.

D'un caractère narratif, le *ganj*, long de 100 à 150 vers, sert d'introduction, de préface caractérisant le sens de la fête, et il est normalement suivi d'un *tał*, d'un *meledi* ou d'un *yordorak* d'une quarantaine de vers³³⁷. Dans son édition K'yoškeryan affirme que les *ganj* sont des inventions purement arméniennes et que, pour leur composition, Grigor s'est inspiré uniquement des anciens *karož'* (kérygmes) arméniens attribués à Grigor l'Illuminateur, à Sahak Part'ew et à Yovhan Mandakuni³³⁸. En réalité ce genre a des parallèles dans la tradition spirituelle grecque et syriaque³³⁹. Les œuvres mêmes de Grigor portent

³³⁴ Selon V. Hac'uni (cf. p. 256), l'origine de cette appellation vient des kérygmes (*k'aroz*) composés par Grigor et qui commençaient par le même mot *ganj* «trésor».

³³⁵ Dans son édition critique, A. K'yoškeryan a établi une liste de 24 *ganj* et 10 *tał* attribués à Grigor (cf. A. K'yoškeryan, *Grégoire de Narek. Odes et Hymnes* [en arménien], Érévan, 1981). Pour la traduction française de certains *tał*, voir V. Godel, *Grégoire de Narek. Odes et Lamentations*, Genève, Ad Solem, 2003.

³³⁶ À la différence de Xosrov, Grigor ne songea pas à composer de nouveaux commentaires liturgiques, mais il considéra que les chants mélodieux impressionnaient plus les fidèles que l'enseignement donné à travers des commentaires liturgiques. Selon nous, la composition des *odes* et des *hymnes* est une première tentative pour introduire dans la tradition de son monastère d'autres éléments liturgiques. Ainsi, en refusant l'idée de la "standardisation" de la liturgie entreprise par son père, Grigor va dans la direction opposée, vers la "personnalisation" de la pratique liturgique.

³³⁷ Pour l'explication des quatre éléments liturgiques *k'aroz*, *ganj*, *tał*, *meledi*, voir A. K'yoškeryan, p. 21-39.

³³⁸ Cf. *ibid.*, p. 23-24.

³³⁹ Selon nous l'hellénisme arménien des V^e-VIII^e siècles n'a pas effacé la mémoire spirituelle des premières communautés ecclésiales, où les chrétiens issus de la culture

l'empreinte visible de l'influence de ces deux cultures.

L'hymnographie syriaque diffère de la poésie religieuse classique grecque par ses principes de versification. Alors que le schéma poétique grec repose sur la quantité des syllabes, les hymnes syriaques sont entièrement rimées, avec un retour régulier de l'accent. Genre moins savant, l'hymne syriaque est beaucoup plus accessible aux simples auditeurs. C'est précisément en raison de son succès qu'on a traduit en grec les œuvres d'Éphrem qui donneront naissance à l'hymnographie byzantine, illustrée par Romanos le Mélode et ses successeurs³⁴⁰.

Dans les *ganj* et des *tał* de Grigor, nous retrouvons toutes ces qualités de la poésie grecque et de l'hymnologie syriaque³⁴¹ : la quantité de syllabes, l'allitération, l'assonance, les jeux de mots, les rimes³⁴². Cet art poétique connaîtra son ultime perfection dans le *Livre de Lamentation*, dont les vers seront harmonieusement composés avec une parfaite sonorité intérieure³⁴³.

Contre la position de certains spécialistes soviétiques considérant les *ganj* et les *tał* comme des produits de l'inspiration profane provenant de la nature et du monde³⁴⁴, nous insistons sur la profondeur spirituelle de ces œuvres. Grigor voyait toute la Création comme une expression de l'Amour de Dieu et considérait la nature comme majestueusement embellie par l'Incarnation. En fait, à travers ces descriptions de la nature, il démontrait la beauté spirituelle de la Création et à travers les images symboliques, il voulait déchiffrer les grands mys-

syriaque avaient une grande influence. La tradition spirituelle syriaque garda son influence directe ou indirecte sur la spiritualité des Pères narékiens, qui se trouvaient au sud de l'Arménie, géographiquement proches des communautés ecclésiales syriaques.

³⁴⁰ Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis* [trad. par R. Lavenant], SC 137, Paris, Cerf, 1968, p. 15. Pour l'initiation d'Éphrem par Romanos le Mélode, voir W. L. Peterson, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Louvain, Peeters, 1985.

³⁴¹ Comme preuve de cette étroite parenté, comparons l'hymne de Bénédiction de l'Eau de Grigor (cf. A. K'yoškeryan, p. 66) avec la troisième hymne d'Éphrem sur la Nativité (cf. Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, SC 459, Paris, Cerf, 2001, p. 63-74).

³⁴² Nous avons remarqué que les hymnes arméniennes composées dans les siècles suivants (surtout à la période cilicienne) sont majoritairement fondées sur le principe de la métrique syllabique. Par exemple celles qu'on attribue au catholicos Nersēs Šnorhali : *Ašxarh amenayn*, *Ařavōt lusoy* (pentasyllabe), *Aysōr ančar*, *Norastelceal*, *Nayeac' sirov* (octosyllabe).

³⁴³ Sur la métrique du *Livre de Lamentation*, voir A. et J.-P. Mahé, p. 191-195.

³⁴⁴ Cf. M. Mkryan, p. 141.

tères spirituels qui y sont cachés.

Prenant donc pour modèle les anciens kérygmes du Bréviaire arménien³⁴⁵ et s'inspirant encore de la tradition poétique syriaque et grecque, au fil des années Grigor composa dix *ganj* et vingt-quatre *tal*, qui se rattachent aux dix-huit fêtes du calendrier liturgique arménien. Plus tard, ces deux types de chants spirituels auront leur propre évolution, mais dès le XIII^e siècle ils forment deux recueils différents : *Ganjaran* et *Talaran*³⁴⁶.

Afin de mieux présenter les liens poétiques existants entre ces œuvres de Grigor et le *Cantique des cantiques*³⁴⁷, dressons un petit tableau avec les passages où l'auteur fait allusion aux images symboliques du *Cantique*³⁴⁸.

Texte arménien	Citation	Allusion	Traduction française
<i>Աւետի՛ս հրաւիրողիս, Զհարսրն մաքուր սուրբ փեսային։</i>	Tal 2, (p. 70)		Joyeux message à moi qui suis appelée, (Comme) l'épouse pure vers son époux.
<i>Իմ վարսս անձրեւով, քաղցրիկ ցաւով լի</i>	Tal 9, (p. 92)	Ct 5,2	Mes cheveux sont pleins de (gouttes de pluie) et de suaves rosées
<i>Լի ու լրումնաւրէն զիս պսակեաց մայր իմ</i>		Ct 3,10	De pleine perfection ma mère m'a couronnée.
<i>Սեաւ եմ, գեղեցիկ Դուստր Եւայի Երուսաղէմ</i>	Tal 10 (p. 94)	Ct 1,4	Je suis noire et belle, Fille d'Ève, Jérusalem.

³⁴⁵ Sur les kérygmes (*k'aroz*) arméniens, voir A. Arevšatyan, «La proclamation mélodisée (*K'aroz*) dans le chant sacré arménien», *REArm* 24 (1993), p. 129-151.

³⁴⁶ Le plus ancien manuscrit conservé du *Ganjaran* appartient à l'époque cilicienne (XIII^e s.) et se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris. Nous y voyons clairement cette distinction entre les *ganj* et les *tal* (cf. *HSH*, t. 2, p. 687).

³⁴⁷ Sur les liens poétiques existant entre le *Commentaire* et les *hymnes*, voir A. et J.-P. Mahé, p. 74, n. 272.

³⁴⁸ L'énumération des pages des *tal* et des *ganj* est faite sur la base de l'édition d'A. K'yoškeryan.

Նման է եղբաւորորդին իմ այծեմանց, որթուց եղանց.	(p. 95)	Ct 2,9	Mon bien-aimé est sem- blable aux gazelles et aux faons des biches.
Ահա նա', ձայն եղբորորդւոյն.		Ct 2,8; 5,2	Voici, la voix de mon bien-aimé.
Ե՛կ, իմ սիրելի, է՛կ, մերձաւոր իմ հարսնուհի.		Ct 2,13	Viens, ma bien-aimée, Viens, ma prochaine, mon épouse !
Խնձորով գիս պատեցէ՛ք, Տարեալ մուծէ՛ք ի տուն գինւոյ.		Ct 2,5; 2,4	Amoncelez sur moi des pommes, Amenez, introduisez-moi à la maison du vin !
Աչք իւր աղաւնոյ		Ct 1,14; 5,12	Ses yeux (sont ceux) d'une colombe.
Շուշան հովտաց, ծաղիկ դաշտաց		Ct. 2,1	(Je suis) un lys des val- lées, une fleur des champs.
Վարսս մանր անձրեւով լցեալ	Tal 11 (p. 100)	Ct 5,2	Mes cheveux sont pleins de petites gouttes de pluie.
Այծեման նման, Այծեման նման դառնայր խնկաբեր լերանց	(p. 101)	Ct 2,17	Semblable à une gazelle, semblable à une gazelle il revenait des mon- tagnes porteuses l'en- cens.
Ի միջաւրէի, Ի միջաւրէի գտի՝ խանդակաթ սիրով	(p. 102)	Ct. 1,6	À midi, à midi je (l')ai trouvé grâce à mon amour passionné.
Դուռն փակեալ եւ աղբււր կնքեալ	Ganj 29 (p. 206)	Ct. 4,12	Une porte fermée et une source scellée.

Outre les *odes* et les *hymnes* Grigor investit son talent également dans un autre genre littéraire, appelé par les Arméniens *nerbot* (*pané-*

gyrique)³⁴⁹. À partir de 983, il compose ainsi un triptyque panégyrique³⁵⁰.

La première unité de ce triptyque est l'*Histoire de la Sainte Croix d'Aparank*³⁵¹ qui a été écrite sur la commande de l'évêque Step'anos du canton de Mekk', à l'occasion du transfert d'une relique de la croix du Christ au monastère Saint-Jean-Baptiste à Aparank³⁵².

Dans ce volet historique, l'auteur nous présente cette cérémonie comme une fête majestueuse, avec la participation des trois frères co-rois du Vaspurakan, de la noblesse locale et de la foule du peuple. Admirateur du symbole royal, Grigor ne cache point ses sympathies envers l'empire, en décrivant le pouvoir byzantin comme «une plante de solide racine, seigneuriale et royale» et les co-empereurs, Constantin VII et Basile II, comme «des rameaux merveilleux des hautes branches».

Tout d'abord, notons que cet éloge de Grigor est lié à l'image spirituelle du pouvoir impérial, considéré comme symbole terrestre du Royaume céleste, comme gardien de l'orthodoxie. Selon nous, cette vision spirituelle est le motif principal de l'hommage rendu au pouvoir byzantin. Sans cette explication, le récit peut nous paraître comme une aveugle flatterie suivant uniquement un profit politique. Nous n'excluons pas que Grigor ait eu une certaine vision politique sur ces événements. Cependant, c'est par désir de paix, par souci de lutter contre les hérétiques et les envahisseurs musulmans qu'il réagit aux événements politiques et s'exprime sur les affaires de son temps. C'est justement par la présentation de ces circonstances qu'il ouvre son récit en ces termes : «Aux temps des agitations très troublées ... ».

Nous citons un petit passage du texte de l'*Histoire de la Sainte Croix d'Aparank* qui conforte notre opinion sur ce sujet et nous montre

³⁴⁹ Comme le montre H. Ačařyan, la forme originelle de ce mot est *nerp'oloc* qui est une traduction littérale de *ἐγκώμιον*. *ἐν* - ներ et *κόμη* - փողոց (cf. *HAB*, vol. 3, p. 445). Sur la présence de ce genre littéraire dans la littérature arménienne, voir T. Dasnabédian, *Le Panégyrique de la sainte Mère de Dieu de Grigor de Narekac'i* [trad. française et commentaire], 1995, Antélias (Liban), p. 27-33.

³⁵⁰ Parmi de nombreuses éditions de ces panégyriques, nous avons consulté celle qui s'intitule *Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, éditée à Constantinople en 1774.

³⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 5-30.

³⁵² Cette relique avait été offerte aux Arméniens par l'empereur Basile II. Sur les circonstances de la composition de ce récit et pour son résumé, voir A. et J.-P. Mahé, p. 78-81.

clairement cette vision de l'auteur : «Or par une si grande et favorable providence divine, par leur réputation, par leur puissante bravoure, ils (Basile et Constantin) ont abattu, renversé, terrassé, foulé aux pieds et aplati la tyrannie violente du Sud, celle des fils d'Agar, qui s'amoncelait comme une montagne. Et sur un fondement solide, ils ont construit, disposé, formé, ajusté, agencé, embelli l'Église des chrétiens par des ornements splendides, dignes d'un triple éloge. Ils ont amplement étendu les poignets de leurs mains dans le monde entier, leurs doigts conservant leur propre faculté dans tout l'univers, jusqu'aux extrêmes limites de la terre. Et par un doux effleurement de leur main droite, ils continrent courageusement et victorieusement la puissance de grands rois et d'empereurs, ceux de la race géorgienne composée de nombreuses nations, pareilles aux grains de sable, des troupes des Khazars, des braves Tchens et enfin des Arméniens, à l'exemple des anciens prophètes Habacuc et Zacharie»³⁵³.

Grigor exprime un grand désir que l'union entre tous les chrétiens se réalise par le pouvoir impérial. Par cette image du corps dont les membres étendus gardent leurs propres facultés, il voulait donner l'image de l'Église répandue dans le monde entier et ramifiée en églises locales³⁵⁴. Selon nous, la puissance de Byzance, si élogieusement décrite dans ce panégyrique, n'est qu'une image symbolique de la victoire de l'Église universelle et orthodoxe dans la lutte contre ses ennemis. Ainsi ce don des reliques aux Arméniens est-il un signe de reconnaissance de l'Église arménienne comme l'un des membres du corps mystique du Christ, qui est l'Église universelle.

L'auteur présente aussi l'unité de l'Église à travers le langage symbolique du *Cantique* : «Déployant leur empire à l'image du ciel et atteignant toutes choses de leurs bras étendus, cet espace largement ouvert sur la vaste surface de toute la terre, recélant en son ample sein d'innombrables multitudes, tel un unique troupeau en une unique pâture, un seul synode en une unique Église, ou telle l'épouse unique dans la chambre nuptiale, l'unique bien-aimée dans l'unique demeure,

³⁵³ *Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, p. 9 (trad. française de J.-P. Mahé).

³⁵⁴ Déjà présente chez Irénée de Lyon, cette image des Églises locales et autocéphales devient un des caractères des églises d'Orient : «L'Église, bien que dispersée dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, reçut des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu (...) Si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique» (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* [trad. française par A. Rousseau], I, 10, 1, Paris, Cerf, 1984, p. 65-66).

l'unique époux dans l'unique tabernacle, l'unique compagnon sous l'unique couverture, l'unique conjoint sous l'unique tente d'assemblée, dans l'élan de l'amour et le désir des yeux, sous le porche de leurs volontés, en étroit passage de leurs cœurs, dans l'espace étendu de leur embrassement affectueux, ces deux conciliateurs liés sous le même joug, associés aux mêmes bonnes œuvres l'ont saisi à bout de bras»³⁵⁵.

La deuxième composante du triptyque, le *Panegyrique de la Sainte Croix*, est un éloge du symbole de l'Incarnation³⁵⁶. Cet écrit contient lui aussi des allusions au *Cantique* : «Par cela tu entends aussi la parole de celui qui chante le *Cantique des cantiques*, qui te révèle le désir des désirs de l'épouse, son amour pour l'époux»³⁵⁷.

À la ressemblance de l'épouse du *Cantique* qui remontait «du désert comme une colonne de fumée» (Ct. 3,6), Grigor présente l'époux crucifié et la stupéfaction des anges disant : «Qui est celui-ci, qui traverse promptement ces lieux redoutables et pleins de merveilles, vêtu d'une belle tunique colorée par des gouttes de sang ?»³⁵⁸. L'image du bon pasteur, symbolisant l'époux, que Grigor avait interprétée, dans le *Commentaire*, est aussi présente dans ce panégyrique : «Voici le berger, vrai et fort, celui qui représente cette image d'une parfaite justesse, celui qui sacrifie sa personne pour ses brebis»³⁵⁹.

La troisième unité du triptyque panégyrique est consacrée à la *Sainte Mère de Dieu*³⁶⁰. S'inspirant des descriptions élogieuses du *Cantique*, Grigor établit une analogie entre Marie et l'Église. À travers le même symbolisme du mariage spirituel, Marie est présentée comme «épouse de lumière»³⁶¹, «pure fiancée du Père du Christ»³⁶², «pure couronne du mariage»³⁶³, «chambre nuptiale de l'Époux éternel»³⁶⁴. Elle est associée également à la naissance de l'Église : «Mère fondatrice qui institua l'Église»³⁶⁵.

³⁵⁵ *Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, p. 8 (trad. française de J.-P. Mahé).

³⁵⁶ Pour le texte de ce panégyrique, voir *ibid.*, p. 30-65.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁶⁰ Pour le texte arménien et sa traduction française, voir T. Dasnabédian, p. 248-307.

³⁶¹ *Ibid.*, XI(a) p. 266-267.

³⁶² *Ibid.*, IV(g), p. 258-259.

³⁶³ *Ibid.*, XXIII, p. 290-291.

³⁶⁴ *Ibid.*, II(b), p. 250-251.

³⁶⁵ *Ibid.*, XXV, p. 294-295.

Pénétrées de profond respect pour le pouvoir byzantin et d'affection pour l'Église universelle, les idées christologiques de Grigor, qu'il présente à travers la glorification de Marie, se rallient parfaitement aux positions officielles de l'Église arménienne. Comme nous le montre T. Dasnabédian dans l'introduction de la traduction française de ce *Panegyrique*, l'image de cette communion spirituelle entre Marie et le Christ était très forte, notamment dans l'Église d'Orient et surtout après le concile d'Éphèse, qui avait proclamé la Théotokos, afin de confirmer une fois de plus le dogme de la divinité du Christ³⁶⁶. Après quoi, nous voyons comment la christologie embrasse la mariologie et l'expression de cette étreinte devient tout un art religieux. Les saintes icônes représentent justement cette image spirituelle du mystère de l'Incarnation³⁶⁷.

Dans son *Panegyrique*, Grigor dépeint les icônes impalpables de cette association de la Mère et du Fils, de l'union de l'humanité et de la Divinité. En exaltant la maternité spirituelle de la Vierge accueillant dans son sein non seulement la divinité parfaite, mais encore toute l'humanité, il nous révèle la profondeur de ses intuitions théologiques.

Outre ce triptyque, nous connaissons deux autres panégyriques de Grigor : l'un consacré aux *Douze apôtres et soixante-dix disciples*³⁶⁸ et l'autre à *Jacques de Nisibe*³⁶⁹.

Dans le premier panégyrique Grigor présente les apôtres par la même image du *Cantique* qu'il avait déjà interprétée dans son *Commentaire* : «Ils étaient courageux et paisibles à la fois, semblables à la race des faons qui foulent les serpents», ceux qui «ont foulé aux pieds et cassé les dents des hérétiques et de leurs collaborateurs, pires que les serpents et les scorpions venimeux»³⁷⁰.

Dans le second panégyrique dédié à *Jacques de Nisibe*³⁷¹, Grigor voit une analogie entre ce saint³⁷², les justes et les martyrs de son

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁶⁷ Sur cet aspect théologique des icônes, voir L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 2003.

³⁶⁸ Pour le texte de ce panégyrique, voir *Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, p. 89-107.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 96.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 108-129.

³⁷² Selon une ancienne tradition, Jacques de Nisibe était le cousin de Grégoire l'Illuminateur. Dans l'œuvre attribuée à P'awstos Buzand, nous trouvons une histoire racontant son ascension sur le mont Ararat et l'acquisition miraculeuse d'un morceau de

Commentaire ; ceux qui ont goûté l'amour de l'époux et ont subi les oppressions comme la récompense de leur dévouement³⁷³ : «Pour l'amour céleste du Christ, dans ce monde faux et dangereux, il mena une vie pleine de misère»³⁷⁴.

1.4.3. *Le Commentaire et le Livre de Lamentation*

Au fil des années, le style poétique de Grigor a atteint une parfaite maîtrise et une très haute perfection. Son expérience monastique et son génie lyrique le dotent d'une grande faculté créative pour transformer ses sentiments spirituels et les concepts théologiques en vers poétiques.

Երգեցէ՛ք զսէրն (*Ergec'ēk' zsērn*, «Chantez l'amour») !³⁷⁵

C'est l'expression qui caractérise le mieux les deux principales œuvres de Grigor, la première et la dernière. Animé par le même sentiment d'amour que dans son *Commentaire*, Grigor composa le *Livre de Lamentation* (*Matean olbergut'ean*), que nous caractérisons comme son propre *Cantique d'amour* (**սիրերգութիւն**, *sirergut'iwn*).

Tout au long de son œuvre le poète entend démontrer qu'il n'entreprend pas un simple écrit, mais plutôt un cantique (**երգ**, *erg*), qu'il présente comme «chant de pleurs» (**արտասուաց երգ**, *artasuac' erg*)³⁷⁶, «chant de soupir» (**երգ հառաչման**, *erg haiač'man*)³⁷⁷, «chant tragique» (**եղերերգութիւն**, *elerergut'iwn*)³⁷⁸, «chant de lamentations» (**ողբոց երգութիւն**, *olboc' ergut'iwn*)³⁷⁹, «chants de bénédictions» (**աւրհնութիւնք երգոց**, *awrhnut'iwnk' ergoc'*)³⁸⁰, «chant de choral» (**երգաձայնութիւն**, *ergajaynut'iwn*)³⁸¹, «chant multiple» (**բազմերգութիւն**, *bazmergut'iwn*)³⁸², «chant d'une voix pitoyable» (**ողորմելի ձայնիւ**

l'Arche de Noé (cf. P'awstos Buzand, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, III, 10, §1-10, p. 287-288).

³⁷³ Cf. CCC 2,5.

³⁷⁴ *Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, p. 116.

³⁷⁵ Cette exhortation est tirée du chapitre surajouté par les Arméniens au texte biblique du *Cantique* et qui a été commenté par Grigor (cf. CCC 0,3 B).

³⁷⁶ Grigor Narekac'i, *LL* 27,1, p. 348.

³⁷⁷ Grigor Narekac'i, *LL* 12,3, p. 290.

³⁷⁸ Grigor Narekac'i, *LL* 47,1, p. 427.

³⁷⁹ Grigor Narekac'i, *LL* 20,1, p. 317.

³⁸⁰ Grigor Narekac'i, *LL* 20,3, p. 320 ; 75,4, p. 547 ; 93,24, p. 634.

³⁸¹ Grigor Narekac'i, *LL* 93,9, p. 625.

³⁸² Grigor Narekac'i, *LL* 60,3, p. 481.

երգ, *olormeli jayniw erg*)³⁸³, «chant tragique» (ողբերգութիւն, *olbergut'iwn*)³⁸⁴. Comme l'épouse du *Cantique*, dès le début de son *Livre de Lamentation*, Grigor appelle son époux, élève sa voix de soupirs et de gémissements et, à la fin de son œuvre, s'identifie manifestement à elle : «Je chante, par la voix de l'épouse, ta louange et tes grâces, ô mon céleste époux»³⁸⁵.

Le sentiment de componction que Grigor exprime tout au long de son œuvre est parfaitement comparable aux sentiments de l'épouse qu'il a déjà interprétés dans son *Commentaire*. Il confesse son amour pour l'époux, mais il se sent abandonné par lui ; il le cherche, mais il n'arrive pas le trouver ; il l'appelle, mais il n'entend pas sa voix ; il chante ses louanges, mais il est privé de sa douce parole, et l'ayant vu, reste sans sa compagnie, comme il le clame dans la détresse de la passion : «Éclats de voix que tu n'entendras pas, /supplications demeurées invisibles, /gémissements sans nulle miséricorde, /prières sans la moindre assistance, /sacrifices sans la moindre fumée, /et, t'ayant vu, de partir les mains vides !»³⁸⁶. Malgré tout cela, il est pourtant convaincu de l'immense amour du Christ époux³⁸⁷. Et justement, comprenant que son sentiment ne peut jamais égaler l'amour que le Christ a pour lui, il éprouve un sentiment d'ingratitude : «Indigne de ces biens, ingrat pour tant de grâces, /incapable d'amour, tiré aux câbles du péché»³⁸⁸. Ce sentiment de culpabilité devient le motif principal de son œuvre : «J'ai péché envers la pitié de ton céleste amour, clairement j'ai péché»³⁸⁹.

Dans la présentation de ces deux éléments, l'amour et le péché, Grigor s'aligne sur la pensée antithétique, propre à la théologie paulinienne. D'un côté il estime que l'amour divin est un sentiment ardent qui ne s'éclipse jamais³⁹⁰, de l'autre, il voit, dans le péché solidement enraciné en l'homme, un mal qui tend à étouffer l'ardeur de l'amour : «Si nous brûlons au feu de ton amour /par l'élément igné qui est en

³⁸³ Grigor Narekac'i, *LL* 26,3, p. 346.

³⁸⁴ Grigor Narekac'i, *LL* Seuil, p. 245. K. Beledian souligne aussi l'importance de la deuxième composante du titre de cette œuvre qui est le mot *երգ* (*erg*, «chant»), (cf. K. Beledian, «Grigor Narekac'i dans les limites du langage» [en arménien], *BZ* 1983 (1-4), Venise, S. Lazare, p. 203).

³⁸⁵ Grigor Narekac'i, *LL* 93,11, p. 627. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 750).

³⁸⁶ Grigor Narekac'i, *LL* 2,3, p. 252. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 217).

³⁸⁷ Grigor Narekac'i, *LL* 83,1, p. 583.

³⁸⁸ Grigor Narekac'i, *LL* 67,2, p. 514. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 577).

³⁸⁹ Grigor Narekac'i, *LL* 27,2, p. 348. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 348).

³⁹⁰ Grigor Narekac'i, *LL* 76,1, p. 556.

nous,/le froid, qui lui est associé,/l'éteint et brise ses bienfaits»³⁹¹.

L'époux, ayant combattu le péché, ne laisse pas l'épouse seule dans la lutte. Il fortifie sa ferveur par son propre amour divin, pour qu'une harmonie se rétablisse en l'homme. Ainsi la froideur du péché recule devant cette harmonie, et l'union des époux devient possible : «Mais c'est, en nous, l'harmonie de l'amour qui réjouit ta divinité./Et tu te montres à nous/par toute comparaison qui nous soit adaptée :/Bonne lumière et feu réchauffant,/fervent amour sans un souffle de bise ni de rude froideur./En revanche, la vision d'une matière telle que le perlement de cette huile traduit, pour les cœurs purs/le moyen véritable de s'unir à Dieu»³⁹².

Afin de combattre le péché et de s'unir à l'époux, il est nécessaire de passer par une profonde purification des dispositions et de la conduite, selon l'homme extérieur et intérieur³⁹³. L'idée de cette purification intérieure que Grigor appelle guérison du péché³⁹⁴ est une des pierres angulaires de son système symbolique.

En étudiant les symboles du *Commentaire* et du *Livre de Lamentation*, on comprend que Grigor ne s'approprie pas seulement l'attente eschatologique des premiers chrétiens, mais adopte leur système de signes spirituels. Cette maîtrise symétrique communique à ses œuvres une grande force intérieure et réunit l'ensemble des quatre-vingt-quinze prières du *Matean* dans une parfaite harmonie.

Pénétré de l'amour du Christ, Grigor fait un retour vers l'origine historique du christianisme et retrouve la signification primitive des gestes symboliques des premières communautés chrétiennes. Ainsi, leur langage devient l'élément essentiel de sa propre création poétique. Ces signes centrés sur les principaux rites des premiers chrétiens se transforment peu à peu en sacrements : le baptême et le repas du Seigneur³⁹⁵. Le baptême, qui était une action symbolique de l'initiation du fidèle à la communauté, reçoit le caractère symbolique de la mort du Christ³⁹⁶. De son côté, le repas, qui était considéré comme un acte

³⁹¹ Grigor Narekac'i, *LL* 86,1, p. 593. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 695).

³⁹² Grigor Narekac'i, *LL* 93,11, p. 627. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 750).

³⁹³ Grigor Narekac'i, *LL* 33,4, p. 380 ; 75,7, p. 550 ; 93,3, p. 621.

³⁹⁴ Grigor Narekac'i, *LL* 14,4, p. 298 ; 27,9, p. 352 ; 30,5, p. 367 ; 40,3, p. 409 ; 42,2, p. 413 ; 45,3, p. 421 ; 57,2, p. 464 ; 86,2, p. 593.

³⁹⁵ Il serait faux cependant de réduire à ces deux rites tout le système de signes rituels des premiers chrétiens. Pour le système rituel de l'Église primitive, voir G. Theisson, *La religion des premiers chrétiens*, Paris, Cerf, 2002.

³⁹⁶ Reprenant cette idée de Paul (cf. Rm 6,4), Grigor dit : «Il (l'Esprit) para de pureté,

d'intégration au sein de la communauté, devient le signe de la résurrection³⁹⁷. Cette institution des premiers signes rituels influence l'éthique des chrétiens. Si le baptême est une image de la mort selon la chair³⁹⁸, le repas du Seigneur devient une icône du banquet céleste. Notons que l'unité des deux actions rituelles, de la mort sacrificielle et du repas salvifique, est bien marquée surtout dans la liturgie eucharistique des chrétiens orientaux³⁹⁹.

Interprétant dans son *Commentaire* la signification de la myrrhe, Grigor associe la mort du Christ à la vie future grâce à la mort selon la chair : «La myrrhe est le symbole de la mort et de l'ensevelissement du Christ, l'aloès et les autres premières huiles précieuses [sont symboles] de l'union de la Divinité avec le corps, par lequel il (Christ) a subi la mort. Donc, il a montré que l'homme était un bois du Liban, de la forêt du péché ; puis, revenant du Liban, il s'est associé à la Passion et à la mort du Christ et, faisant mourir les péchés, il est devenu l'épouse parfumée du Christ»⁴⁰⁰. «Les lèvres devenues lys, expriment la myrrhe en abondance, car elles conseillent de mourir selon la chair et de faire mourir les membres du corps non pas d'une mort modérée, mais intégrale, c'est-à-dire d'une mort complète : faire mourir les conseils de l'intelligence pour ne pas méditer sur les choses terrestres, mais sur les [mystères] célestes, faire mourir le ventre par l'usage modéré de la nourriture, faire mourir les yeux en s'abstenant de contempler les attraits des visions lascives, pour [contempler] la beauté désirée et le

pour s'y établir à demeure./Ceux qui avaient été baptisés dans la mort du Christ» (Grigor Narekac'i, *LL* 34,7, p. 388. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 406).

³⁹⁷ Voilà par quelle belle image Irénée de Lyon formule cette idée : «Et de même que le bois de la vigne, après avoir été couché dans la terre, porte du fruit en son temps, et que "le grain de froment, après être tombé en terre" (Jn 12,24) et s'y être dissous, resurgit, multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses – ensuite, moyennant le savoir-faire, ils viennent en l'usage des hommes, puis, en recevant la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ –, de même nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps» (cf. Irénée de Lyon, V,3,1, p. 574).

³⁹⁸ Cf. CCC 5,2 C ; 5,3-4 ; 6,5 A.

³⁹⁹ Dans les anciennes Églises orientales la liturgie eucharistique s'identifie plutôt au sacrifice du Christ. Ainsi, le nom *Սուրբ Պատարագ* (*Surb Patarag*) donné par les Arméniens et *قربان قديس* (*Qûrbânâ Qadîšâ*) par les Syriques signifie le Saint Sacrifice. Dans son *Commentaire* Grigor explique merveilleusement ce mystère eucharistique comme la «mémoire de la mort du Christ» et le «dîner de l'association à sa mort» (cf. CCC 5,1 D).

⁴⁰⁰ CCC 4,14.

visage recherché du Christ époux, dont nous sommes devenus épouses. De la même manière, pense aussi à tous les membres et à tous les sens [du corps], par la mortification desquels nous obtiendrons la vraie vie»⁴⁰¹.

Chez Grigor nous voyons clairement l'interpénétration de deux rites principaux dans le système des prescriptions éthiques (*ἔθος*). À la fin de son *Matean*, à travers deux images allégoriques, la sainte huile et la simandre⁴⁰², Grigor lie ces deux rites par les deux notions cardinales de la spiritualité de l'École de Narek : le repos de la grâce et l'éveil de l'esprit⁴⁰³. L'auteur présente la mort dans une interprétation fondée sur la parenté des mots *meñay* («je mourus») et *miwion* («le saint chrême») : «Je vais encore user d'une autre allégorie/pour exposer l'image de cette réalité./(...)Car *meñay*, qui veut dire (en hébreu) «amertume»,/ est un terme bien fait pour nommer le tourment des passions cruelles ;/étymologiquement, dans notre langue/le saint chrême signifie «participation à la mort»⁴⁰⁴.

Voici comment Grigor représente l'appel à la résurrection par la voix de la simandre : «Que je m'éveille au feu de ton amour, que je recouvre la mémoire/à cette voix de bois, claquant comme un appel !/Oui, dès que retentit le coup de ce signal,/nous sortîmes soudain redressés, résurgents d'une torpeur mortelle/et par l'attrait de l'appel reconfor-

⁴⁰¹ CCC 5,13 B. Cette idée est présente dans les nombreux passages du *Commentaire* (cf. CCC 3,6 ; 4,9,15 ; 5,1 B, D ; 5,5 ; 6,8 A).

⁴⁰² Pour le symbolisme de la sainte huile et de la simandre, voir A. et J.-P. Mahé, p. 87-97.

⁴⁰³ L'idée de l'éveil spirituel reste très sensible pour Grigor. Conscient de la signification de son nom (Grigor-«veilleur»), il attribuait beaucoup d'importance à cette idée, comme il le dit dans le *Livre de Lamentation* : «J'ai reçu au baptême le nom de 'Vigilant'/et j'ai dormi du sommeil de la mort ;/en ce jour salutaire on m'appela 'Veilleur',/mais j'ai fermé les yeux de ma conscience» (Grigor Narekac'i, LL 72,4, p. 535). Ainsi, dans le titre de chaque chapitre du *Matean* il se présente comme «veilleur». Sur l'idée de l'éveil spirituel qu'il présente dans le *Commentaire*, voir CCC 2,8 ; 4,14 ; 5,2 A ; 5,5 ; 8,5 B).

⁴⁰⁴ Grigor Narekac'i, LL 93,20, p. 633. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 348). Grigor emprunte cette allégorie du saint chrême, comme symbole de la mort, directement au rite baptismal de l'Église arménienne. Mélangeant dans l'eau quelques gouttes du saint chrême, par trois actes d'immersion (en mémoire des trois jours où le Christ est resté au tombeau), on associe le baptisé à la mort du Christ. Comme une suite de ce signe sacramentel, les Arméniens allient toujours le baptême et le sacrement de l'onction. En signe de la mort spirituelle du corps et de sa nouvelle naissance au service de l'Église, on scelle en forme de croix au moyen du saint chrême les membres (front, jambes, mains, poitrine, dos) et les sens du corps (yeux, oreilles, narines, bouche).

tant de l'invite du Verbe, nous fûmes transportés à l'office de louanges, /pour comparaître devant toi, joyeusement confiants, au trône de ta rétribution !»⁴⁰⁵.

Quant au banquet céleste, il reste pour Grigor comme une célébration des noces de l'épouse et de l'époux céleste : «Et beaucoup pleureront après ; quand elles auront appris le châtiment de leur nonchalance et qu'il ne sera plus possible d'entrer dans la chambre nuptiale, elles supplieront instamment [d'ouvrir] ce qui a été fermé cruellement. Elles seront semblables à ceux-là, de l'autre parabole, qui ont manqué les noces que le père généreux célèbre pour le bien de l'époux»⁴⁰⁶, «[Dieu] découvre les prodiges de ta clémence au festin nuptial de ton Fils»⁴⁰⁷.

Selon nous, le *Matean* a été bâti complètement sur cette base eucharistique⁴⁰⁸. Nous y distinguons même l'objectif spirituel de Grigor : personnaliser ce dîner et rendre un caractère bilatéral à cette action eucharistique. Grigor en avait une profonde vision et il y voyait deux mouvements : kénotique (vertical) et symétrique (horizontal). Par le premier mouvement, de haut en bas, l'époux offre à l'épouse le repas sacrificiel, son corps et en son sang. Alors poussée par le sentiment de gratitude, l'épouse "prépare", elle aussi, une nourriture pour l'époux. Grigor acceptait ce caractère réciproque du dîner mystique en vue d'une parfaite communion entre les époux mystiques. Pour lui, cette "invitation au dîner" de l'épouse était un signe de réciprocité de leur sentiment, une expression de pénitence et d'action de grâces. Son *Commentaire* nous montre les germes de cette idée : «Ainsi donc l'ayant trouvé au dehors et ayant été digne de l'embrasser, ensuite dans la chambre, dans la maison de son âme, elle reçoit l'époux dans son cœur, elle devient la demeure de la Trinité, elle lui promet de lui faire boire la joie du vin et le sirop des grenadiers, c'est-à-dire la conscience du cœur et les bonnes pensées dirigées vers Dieu, incompréhensibles aux pécheurs, par lesquelles Dieu s'alimente, boit et se nourrit, car telle est la nourriture de Dieu»⁴⁰⁹, «Les pensées innocentes réchauf-

⁴⁰⁵ Grigor Narekac'i, *LL* 92,1, p. 612. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 719).

⁴⁰⁶ *CCC* 8,14.

⁴⁰⁷ Grigor Narekac'i, *LL* 48,1, p. 430. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 463).

⁴⁰⁸ Sur l'aspect liturgique du *Livre de Lamentation*, voir J. R. Russell, «Armenian Spirituality: Liturgical Mysticism and chapter 33 of the Book of Lamentation of St Grigor Narekac'i», *REArm* 26 (1996), p. 427-439.

⁴⁰⁹ *CCC* 8,2 B.

fées par l'amour deviennent, sans que l'homme le sache, une nourriture pour Dieu»⁴¹⁰.

Pourtant, l'ingéniosité de Grigor ne s'arrête pas à la présentation, dans son *Matean*, de l'idée que l'épouse elle-même sert une nourriture à son époux, mais il précise encore : «Cette proclamation des mystères cachés,/qui reçoivent forme en ce livre,/Dieu grand, j'en fis l'offrande à ton oreille qui entend tout (...) Mais puisque je t'ai invoqué maintes fois en d'ardentes louanges,/que je n'ai pas écrites ici dans le corps de ce discours,/écoute-les toutes avec miséricorde, joins-les aux paroles présentes !/Puissent ces mots implorants, ces instantes supplications, se mêler à toutes ces prières,/afin que, s'il se peut, grâce à l'intercession des saints, qui font ta volonté,/cette offrande de pain azyme pétri à l'huile/soit portée sur l'autel de ta gloire»⁴¹¹.

Le livre lui-même est une nourriture, une offrande des vœux venant du cœur, que Grigor supplie Dieu d'accepter. «Regarde-les pourtant, respire-en l'odeur avec miséricorde,(...)/reçois le chétif assemblage de mes discours pour ton plaisir et non pour ton courroux,(...)/le don gratuit que je te fais de moi»⁴¹², «Ne disperse pas au dehors ce discours, l'offrande de mes vœux»⁴¹³.

Il est une riche recette permettant à chaque homme d'offrir à l'époux son propre dîner selon les formules spirituelles que Grigor présente dans le titre de son œuvre. «Des paroles salutaires du repentir, aux multiples requêtes, des conseils profitables à l'âme, des reproches à soi-même, des règles d'une pénitence vivifiante, librement acceptée, où l'invisible se révèle dans la confession des péchés : Dénonciation des secrets, divulgation des actes cachés, réprobation des faits dissimulés, baume puissant des plaies inguérissables, remède souverain des invisibles maux, guérison des périls aux multiples douleurs, répondant aux besoins de toutes natures pour provoquer les larmes, inciter aux prières»⁴¹⁴. Grigor offre à Dieu ses propres pensées comme "parole-nourriture" en réponse au don de Dieu, sa Parole donnée aux hommes comme nourriture spirituelle.

Dans le cadre du symbolisme antithétique de Grigor, nous pouvons

⁴¹⁰ CCC 6,11.

⁴¹¹ Grigor Narekac'i, *LL* 34,10, p. 389. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 408-409).

⁴¹² Grigor Narekac'i, *LL* 1,1, p. 246. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 208).

⁴¹³ Grigor Narekac'i, *LL* 75,2, p. 547. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 622).

⁴¹⁴ Grigor Narekac'i, *LL*, Seuil, p. 245. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 205).

distinguer encore deux images, par lesquelles il représente deux aspects du Christ époux: humain, symbolisé par le bon berger (Ct 1,6,11) et divin, figuré par l'huile parfumée (Ct 1,1,2). Grigor prend l'image d'une brebis perdue qui a besoin d'être guidée : «Comme t'en suppliait le chantre en sa prière,/tu m'as retrouvé, pêcheur égaré sans lumière. /Par ton vouloir, par la sollicitude de ta providence, tu fus appelé mon berger./Non content de me soigner, tu partis à ma recherche,/et quand tu m'eus trouvé, ô toi qui fais merveille,/avec l'ineffable bonté de ton amour,/tu m'élevas sur tes épaules, créateur de la vie,/et me joignis aux célestes cohortes,/dans l'héritage de ton père»⁴¹⁵. Dans son *Commentaire* Grigor présente l'huile parfumée en l'associant au Nom de l'époux, qui est répandu dans le monde comme l'huile parfumée⁴¹⁶. Voici comment Grigor continue cette interprétation dans le *Livre de Lamentation* : «Ton véritable nom est Oint/(...) Du début à la fin, le Cantique des cantiques/présenta comme un vin mêlé d'huile la révélation du divin mystère,/l'éloge de l'épouse, qui est la sainte Église : /Myrrhe de la vertu mêlée à l'huile vierge,/myrrhe et benjoin de mœurs immaculées,/fondues dans les essences et les poudres odorantes»⁴¹⁷.

Dans ce chapitre, nous avons voulu montrer non seulement les liens existant entre deux œuvres de Grigor⁴¹⁸, mais encore présenter les grands traits de son langage symbolique. Pour nous, une chose est claire : dans son *Livre de Lamentation* Grigor revit toute l'histoire d'amour du *Cantique*.

Peu de temps après qu'il achève sa composition, il quitte ce monde pour "rejoindre" son époux le Christ, dont «l'amour l'a consumé»⁴¹⁹.

⁴¹⁵ Grigor Narekac'i, *LL* 15,1, p. 300. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 285). Pour l'image du berger présentée dans le *Commentaire*, voir CCC 1,6 ; 6,1 B ; 8,13 ; dans le *Livre de Lamentation*, voir Grigor Narekac'i, *LL* 15,1, p. 299 ; 44,2, p. 417 ; 46,1, p. 423 ; 92,7, p. 615).

⁴¹⁶ Pour l'interprétation de l'huile dans le *Commentaire*, voir CCC 1,2 A, B ; 1,3 A ; 4,13,14 ; 5,13 A).

⁴¹⁷ Grigor Narekac'i, *LL* 93,8, p. 624. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 743).

⁴¹⁸ Pour les citations des versets du *Cantique* dans le *Livre de Lamentation*, voir Grigor Narekac'i, *LL* 46,1, p. 423 ; 93,8, p. 624 ; 93,9, p. 625 ; pour les allusions, voir Grigor Narekac'i, *LL* 46, 4, p. 425 ; 52,1, p. 451 ; 77,3, p. 559 ; 93,6, p. 623 ; 93,11, p. 627.

⁴¹⁹ Grigor Narekac'i, *LL* 12,2, p. 290.

1.5. La connaissance et les sources dans la tradition narékienne

1.5.1. La connaissance philosophique

Comme nous l'avons déjà souligné, outre la littérature patristique, les Pères narékiens étudiaient aussi la philosophie antique. Ils distinguaient deux types de livres : intérieurs (la littérature biblique et patristique) et extérieurs (les écrits de philosophie et de science païennes)⁴²⁰. L'exemple le plus réussi de l'association des données de la théologie biblique et de la philosophie antique est l'œuvre d'Anania sur l'*Explication des nombres*⁴²¹.

Dans ce traité, l'auteur essaie de comprendre la raison d'être de l'univers et cherche la clé de la connaissance des mystères dans le symbolisme des nombres. À cette fin, il n'hésite pas à se référer aux philosophes antiques : «J'ai souhaité étudier la signification des nombres, que beaucoup négligent : non qu'elle soit incompréhensible ou difficile à saisir, mais parce qu'on ne s'en soucie guère et qu'on juge cet examen oiseux et inutile. Mais que nul ne s'avise de juger vain le fruit de mes réflexions en faisant fi, bien légèrement, du témoignage de l'Écriture ! Car nous avons, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, des raisons d'en chercher l'explication. C'est que les mystères divins les plus sublimes y sont cachés. Cela est si évident que les plus sages des païens ont jugé que le nombre était constitutif des êtres matériels au point d'affirmer que l'essence du monde, c'est le nombre»⁴²².

Acceptant l'idée, selon quoi dans le symbolisme des nombres se cache une connaissance fondamentale sur la Création, Anania invoque l'avis des pythagoriciens : la Création s'est réalisée par l'union de quatre premiers chiffres avec le triangle⁴²³. Cette idée avait été reprise par Philon, à qui l'auteur se réfère : «Ainsi Philon appelle la première

⁴²⁰ Cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 199.

⁴²¹ Même si cette œuvre a été éditée avec les écrits d'Anania Širakac'i, elle appartient à la plume d'Anania Narekac'i, comme l'atteste encore son éditeur A. Abrahamyan (cf. Anania Širakac'i, *Les œuvres* [éd. du texte arménien], Érévan, 1944, p. 237-250).

⁴²² Anania Širakac'i, p. 237. Trad. française d'A et J.-P. Mahé (cf. p. 53).

⁴²³ Sur le symbolisme des nombres dans les écrits des Pères narékiens, voir H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 198-212. Le symbolisme des nombres chez les auteurs arméniens a été résumé par R. W. Thomson (cf. *Studies in Armenian Literature and Christianity* [recueil d'articles numérotés I-XIX], VII. Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers, Norfolk, Variorum, 1994).

ligne signe séparé, c'est-à-dire la ligne droite ; la deuxième, il la désigne comme signe non séparé, c'est-à-dire la ligne sans étendue, et la troisième ligne, il la nomme surface, c'est-à-dire étendue sans profondeur : de ces lignes-ci ont été créées les substances incorporelles (...) Comme il dit, c'est en émanant de ces trois colonnes que les substances incorporelles reçoivent leurs formes (...) À l'exemple de cette création des substances incorporelles, en ajoutant un nombre sur cela (sur le triangle), se forme la profondeur par laquelle ont été créés les corps composés de quatre éléments (...). Il (Philon) dit qu'on les considère comme des [substances] incorporelles, car c'est selon leur image [invisible] que tous les corps visibles furent créés. D'abord elles produisent les premiers traits, ensuite prenant de la surface, la largeur, et obtenant la profondeur, elles deviennent un corps sans attribut. Et c'est en recevant des qualités qu'elles deviennent des corps avec des attributs spécifiques»⁴²⁴.

Comment Anania se représente-t-il la création du monde visible dans ce texte ?

Selon lui, par la corrélation des premiers trois nombres, naît le triangle, qui comporte en lui trois propriétés géométriques : la longueur, la largeur et la surface. Du triangle procèdent les premiers êtres qui sont les substances incorporelles et qui constituent un modèle invisible du monde visible. En recevant le quatrième élément manquant, c'est-à-dire la hauteur, ces substances incorporelles donnent son origine à la matière visible. Celle-ci reçoit ensuite une forme et elle devient intégrale en ses attributs. C'est ainsi que l'auteur justifie la perfection du nombre quatre, car le monde visible a été créé à partir de quatre éléments : l'eau, le feu, la terre et l'air.

Ces idées d'Anania sur le symbolisme des nombres et sur la création du monde visible sont empruntées à Pythagore, Platon et Philon. L'abbé de Narek a voulu faire une synthèse du récit biblique de la Création avec la théorie des nombres proposés par des grands philosophes. Il y ajoute ses propres commentaires sur la signification des nombres présents dans la Bible. Dans son *Commentaire de la liturgie des Heures*, Xosrov Anjewac'i interprétait, lui aussi, le nombre quatre comme le symbole des quatre éléments dont le monde est composé, et le nombre cinq comme le symbole des cinq sens de l'homme : «Puis, on récite le psaume quatre selon les quatre éléments de notre nature ;

⁴²⁴ Anania Širakac'i, p. 240.

pourtant certains récitent le psaume cinq à cause de la pureté de nos cinq sens»⁴²⁵.

Anania considérait que l'acquisition de la connaissance s'élève du bas vers le haut, c'est-à-dire des choses visibles vers les choses invisibles. «En connaissant la nature des créatures, nous pouvons connaître aussi les mystères invisibles et cachés du Créateur et la puissance éternelle de sa divinité»⁴²⁶. Voici comment il formule encore cette idée à travers des analogies : «Comme à l'école primaire on apprend d'abord l'alphabet, puis, en le transformant en écriture, à l'aide des syllabes, on arrange habilement les sens [des mots] et on les lie spontanément selon la convenance, pareillement, à travers les créatures, Dieu a offert aux hommes la vision de la transcendance divine. Ainsi examinant par les sens naturels tout ce qui est perceptible, nous verrons le Créateur comme dans un miroir»⁴²⁷, «Le monde a été établi comme un livre offert aux hommes, pour qu'au moyen des créatures ils connaissent le Créateur»⁴²⁸.

Ce renseignement apporté par Anania nous permet de tracer un schéma d'acquisition de la connaissance à travers trois degrés d'étude des sciences. Il est donc fort probable qu'Anania organisait l'enseignement dans son école-monastère selon ce schéma.

1) Connaissance du monde

(աշխարհաճանաչողութիւն, *ašxarhačanač'otut'iwn*)

Menée à travers l'étude de la nature (ou de la physique)

2) Connaissance de soi

(ինքնաճանաչողութիւն, *ink'načanač'otut'iwn*)

Réalisée à travers l'étude de la philosophie (ou des mathématiques).

3) Connaissance de Dieu

(աստուածաճանաչողութիւն, *astuacčanač'otut'iwn*)

Acquise à travers l'étude de la théologie.

⁴²⁵ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 228.

⁴²⁶ Anania Širakac'i, p. 238.

⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ Ibidem. Cette même idée se trouve encore dans le *Commentaire* de Grigor (cf. CCC 7,1 C).

Outre les écrits de Narek, deux autres historiens contemporains nous renseignent sur son activité éducative. Relatant les fondations de monastères au temps du catholicos Anania Mokac'i, Asolik remarque : «À cette époque, dans le canton de Rštunik', fut construit le monastère de Narek ayant des maîtres savants et de nombreux chanteurs qui embellissaient l'office»⁴²⁹, «Il y avait des docteurs exercés dans l'enseignement du Seigneur et enseignant la vérité (...) : Pierre, le commentateur pertinent de l'Écriture et le grand philosophe Anania»⁴³⁰. L'historien Uxtanēs renchérit sur cette image du maître en faisant de lui un éloge particulier : «Et toi, tu enseignes Dieu, et tu sais enseigner à tous ce qui a été écrit. C'est pourquoi, instruit par Dieu, tu as enseigné si fréquemment à beaucoup de gens (...) Tu as éduqué et instruit les enfants dans la piété de Dieu»⁴³¹. Tous ces enseignements sont inclus dans le programme éducatif de Narek.

1.5.2. Les sources patristiques

En Arménie, comme dans le monde byzantin, les Pères de l'Église ont bénéficié d'une grande autorité. Les Arméniens ont considéré la littérature patristique comme un complément à la révélation évangélique⁴³². Dès les VI^e-VIII^e siècles, les monastères arméniens conservaient dans leurs bibliothèques des œuvres patristiques traduites du grec et du syriaque, tandis que, dans leurs scriptoriums, les scribes effectuaient les tâches de copie. Narek profita également de cette riche tradition⁴³³.

L'étude des œuvres de Xosrov, d'Anania et de Grigor révèle des liens spirituels entre les Pères narékiens et les Pères cappadociens : Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze sont fréquemment cités. Jointes aux références bibliques, les citations de ces auteurs servent de témoignages irrécusables.

⁴²⁹ Step'anos Tarōnac'i (Asolik), p. 174.

⁴³⁰ *Ibid.* p. 178.

⁴³¹ Uxtanēs, p. 8.

⁴³² Sur la liste des auteurs dont les œuvres ont été traduites en arménien au V^e siècle, voir G. Zarbhanalean, *Bibliothèque des anciennes traductions arméniennes*, p. XXIV-XXV.

⁴³³ Dans l'étude des sources patristiques des Pères narékiens, aussi bien que dans l'examen des sources du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor Narekac'i, nous porterons plus d'attention aux auteurs de l'Église universelle qu'aux sources arméniennes. Il est évident que cette patristique (surtout les écrits attribués à Grégoire l'Illuminateur) a beaucoup influencé la pensée des auteurs narékiens.

Quel est donc le secret de cette sympathie ? Elle tient à l'histoire commune des Églises cappadocienne et arménienne. Dans la christianisation de l'Arménie, la Cappadoce a joué un rôle essentiel et, jusqu'à Nersès le Grand, les patriarches arméniens se reconnaissaient comme suffragants de l'Église de Cappadoce⁴³⁴. Malgré la rupture du lien avec Césarée, qui est la conséquence de la politique autoritaire des Arsakuni (Arsacides)⁴³⁵, l'héritage littéraire et la théologie des Cappadociens continuèrent d'influencer la spiritualité arménienne. L'originalité et la diversité de leur pensée attiraient particulièrement les auteurs narékiens.

S'inspirant de la philosophie et de la pensée féconde d'Origène, ces auteurs surent bâtir un solide pont entre la philosophie néoplatonicienne et la tradition scripturaire. Basile de Césarée par sa vigueur apostolique, Grégoire de Nazianze (Grégoire le Théologien) par son goût littéraire et par la clarté de ses formules théologiques, et encore Grégoire de Nysse, par sa philosophie religieuse, ont construit une théologie nouvelle, tout en préservant les éléments valables de ces deux sources. Évagre le Pontique, disciple d'Origène et grand maître spirituel, et Denys l'Aréopagite, qui avait donné des ailes à la mystique chrétienne, ont également influencé la pensée de l'École de Narek. C'est dans cette tradition patristique que celle-ci a trouvé, grâce aux idées philosophiques jointes à la parole évangélique, un large champ théologique ouvert à la contemplation spirituelle.

Il est intéressant de remarquer que, malgré l'énorme influence que Cyrille d'Alexandrie et Athanase ont exercée sur la christologie de l'Église arménienne, leurs noms sont absents dans la liste d'auteurs à qui les Pères narékiens se réfèrent. On peut donc supposer que la christologie de ceux-ci était trop peu polémique et spéculative pour puiser aux formules christologiques alexandrines, comme c'était l'usage des Arméniens dans leurs querelles christologiques contre les Byzantins. Ainsi, dans un des chapitres de la *Racine de la foi*⁴³⁶ portant le titre *Sur le concile de Chalcédoine*⁴³⁷, au lieu de réfuter la chris-

⁴³⁴ Cf. Movsēs Xorenac'i, *Histoire des Arméniens* [en arménien classique], dans *Mate-nagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias (Liban), 2003, III, 20, §3, p. 2030.

⁴³⁵ Nom de la dynastie d'origine parthe qui régna en Arménie de 66 à 428.

⁴³⁶ Comme nous l'avons déjà montré dans l'étude de cette œuvre d'Anania, ce texte a été confondu avec la *Réfutation des chalcédoniens* d'Anania Sanahnec'i, en sorte que nous ne pouvons pas attribuer avec certitude les passages antichalcédoniens à Anania Narekac'i.

⁴³⁷ MAM, manuscrit N° 6453, folio 59a-60b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p.

tologie du concile, Anania défend le droit de l'Église arménienne sur ses diocèses nouvellement formés dans les territoires byzantins⁴³⁸. Il essaie de justifier la détermination de ces communautés à vivre leur foi dans le rite arménien⁴³⁹.

De toute façon, il est clair que ces problèmes christologiques ne pouvaient pas rester complètement à l'écart de la pensée des Pères narékiens. Dans sa *Racine de la foi*, l'abbé de Narek déploie toute sa dialectique pour présenter le problème christologique uniquement à l'aide des catégories philosophiques et des méthodes de la logique élaborée par Dawit' Anyalt'⁴⁴⁰.

Quant au plus grand représentant de la tradition antiochienne, Jean Chrysostome⁴⁴¹, il est maintes fois cité à Narek⁴⁴². L'absence de références directes à l'autre grand représentant de cette même école, Éphrem le Syrien, reste inexplicable, car ses hymnes sont très répandues dans la tradition manuscrite arménienne⁴⁴³ et il a exercé une influence certaine sur l'art poétique de Grigor Narekac'i.

L'approche éclectique des Pères narékiens devient encore plus évidente quand nous étudions leurs méthodes herméneutiques⁴⁴⁴. L'École d'Antioche favorisait l'interprétation littérale du texte, tandis que celle d'Alexandrie recourait à l'allégorie. Autrement dit, si l'une interprétait le sens direct du texte, actualisant son message spirituel en établissant des parallèles horizontaux entre l'humanité du Christ et l'homme, la seconde dégageait le symbolisme du texte : le sens est extériorisé vers l'ensemble de la connaissance divine ; il trouve ses liens symboliques avec d'autres idées. L'homme reste ainsi en relation verticale

126-127).

⁴³⁸ *MAM*, manuscrit N° 6453, folio 59b (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 144).

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *MAM*, manuscrit N° 6453, folio 3a (cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 163-164).

⁴⁴¹ Ce docteur de l'Église jouissait toujours d'un grand crédit chez les Arméniens. Sur l'étude des traductions de ses œuvres, voir G. Zarbhanalean, *Bibliothèque des anciennes traductions arméniennes*, p. 581-616.

⁴⁴² Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 4, 5, 8, 15, 18, 67, 210 ; *CPM*, p. 7, 39 ; *Sur le repentir et les larmes* (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 240, 293) ; *CCC*, Intr. (E), 1,5 ; 5,1 B ; 5,2 C ; 8,5 B).

⁴⁴³ Cf. Saint Éphrem, *Hymnes conservées en version arménienne* [trad. latine et notes par L. Mariès, Ch. Mercier], PO 30, Fasc. 1, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1962.

⁴⁴⁴ Selon H. T'amrazyan, les méthodes herméneutiques de l'École de Narek sont plus proches de la tradition alexandrine, ce qui est le résultat de la forte influence de la pensée philonienne sur les auteurs narékiens (cf. *L'École de Narek*, p. 186).

avec la divinité du Christ, en qui repose la connaissance inscrutable de Dieu.

Les auteurs narékiens choisissent les méthodes spécifiques de l'herméneutique antiochienne quand il faut sensibiliser le lecteur au sujet et agir sur ses émotions. Ainsi les événements liés à la vie de Jésus et à ses commandements sont interprétés dans un registre anthropologique et non pas symbolique⁴⁴⁵. L'avantage spirituel est d'établir un lien direct entre le texte et le lecteur, qui suit plus facilement l'application pratique du message scripturaire.

Ce sont pourtant les méthodes d'interprétation symbolique de l'École d'Alexandrie qui exercent, selon nous, le plus d'influence à Narek. C'est dans cet esprit que sont composés le *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor et l'*Explication des nombres* d'Anania Narekac'i. Présentant l'amour du Christ et de l'Église, Grigor étend son interprétation vers le champ de la théologie mystique. De son côté, Anania interprète le symbolisme des nombres à la lumière de la philosophie pythagoricienne.

Ainsi, nous pouvons conclure que l'École de Narek adopta éclectiquement d'importants principes herméneutiques de l'École d'Alexandrie comme de celle d'Antioche⁴⁴⁶. Toutefois, c'est la pensée des Pères cappadociens qui sert de référence aux Pères narékiens, car leurs œuvres avaient déjà marié les tendances théologiques alexandrines et antiochiennes.

⁴⁴⁵ Ce caractère de l'herméneutique antiochienne est enraciné dans l'attente messianique de l'Ancien Testament. L'accentuation excessive de l'aspect humain du Messie, en tant que descendant de David, a fait naître au sein de cette École deux représentants du diophysisme radical : Nestorius et Théodore de Mopsueste. Pour une étude approfondie de ces approches exégétiques, voir F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; B. Nassif, «Spiritual Exegesis» in the School of Antioch», *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff* [éd. B. Nassif, foreword H. Chadwick] Michigan, W.B. Erdmans Publishing Company, 1996, p. 343-377.

⁴⁴⁶ Cette conclusion ne peut pas être généralisée à toute la théologie arménienne. Nous pensons que, sur les questions christologiques, l'Église arménienne avait de proches affinités avec l'École d'Alexandrie, tandis que, dans sa tradition herméneutique, elle restait attachée à l'École d'Antioche. Sur cette question, voir P. Antab'yan, «*Sur les principes théoriques de la littérature herméneutique arménienne*», *BM* 15 (1986), p. 85 ; J.-P. Mahé, «Traduction et exégèse: réflexion sur l'exemple arménien», dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, Patrick Cramer Éditeur, 1988, p. 243-255 ; S. P. Cowe, p. 57 ; H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 181-186).

1.6. La spiritualité narékienne

Étudiant les œuvres des Pères narékiens nous avons tout d'abord présenté les idées spécifiques de chaque auteur. Maintenant nous essaierons de trouver des définitions qui leur soient communes et puissent être considérées comme relevant d'une même famille spirituelle.

Chacun des auteurs de Narek concentre son enseignement sur une expression particulière de la religiosité: Xosrov exprime sa doctrine à travers la liturgie, Anania élabore tout un système éthique, le programme spirituel de Grigor repose sur l'inspiration pathétique.

1.6.1. Le rite et la spiritualité liturgique

Le monastère de Narek n'était pas un monde clos sans communication avec l'extérieur. Au contraire, il accueillait les fidèles du village voisin et des pèlerins venus d'ailleurs, comme c'était le cas pour la plupart des monastères arméniens médiévaux⁴⁴⁷. C'est cette présence du peuple qui incita les Pères narékiens à porter plus d'attention à la liturgie et à l'enrichir de nouveaux éléments pratiques et théoriques⁴⁴⁸.

Xosrov Anjewac'i fut le grand théoricien de cette prière commune. Dans ses commentaires, il s'efforce de lutter contre la lassitude causée par la récurrence des prières liturgiques (*ծիսական աղօթք*, *cisakan alōt'k*). Récitée d'une manière mécanique et sans initiation aux mystères spirituels qu'elles évoquent, elles se vident de leur gravité spirituelle qui est la force principale de leur inspiration⁴⁴⁹. Le liturgiste en

⁴⁴⁷ En Arménie, les communautés monastiques qui étaient complètement coupées du monde extérieur et appelées des déserts (*անապատ*, *anapat*) n'étaient pas trop répandues. D'ailleurs beaucoup de moines et de religieux vivaient dans des villages et dans des lieux habités (*չէն*, *šēn*): «Les “maisons” (religieuses) installées dans les villages prolongent peut-être une forme archaïque de monachisme, où des petites communautés se mêlaient à la vie quotidienne des habitants» (cf. A. et J.-P. Mahé, p. 24). Outre son intérêt économique, cette présence est surtout liée à l'organisation des prières communes, c'est-à-dire à la vie liturgique communautaire. Cela peut expliquer encore le fait que les grands monastères arméniens ont été bâtis près des lieux d'habitation et non pas dans des lieux inhabités.

⁴⁴⁸ Pour une étude approfondie des éléments spirituels de la liturgie, voir P. H. Pfattheicher, *Liturgical Spirituality*, Philadelphia, Trinity Press International, 1997.

⁴⁴⁹ La particularité de la liturgie eucharistique arménienne consiste dans le fait qu'étant une des plus éclectiques par ses sources, elle a réuni en un ensemble organique des prières à la fois doxologiques et pénitentielles. Cette synthèse de deux composantes importantes de la vie spirituelle lui confère une ambiance de gravité spirituelle, que la

était bien conscient. C'est ainsi qu'il distingue un culte prononcé par les lèvres (*շրթամբք*, *šrt'ambk'*) et une adoration partant du cœur (*սրտիւ*, *srtiw*). Il réprimande souvent ceux «qui bavardent sans élever leur esprit vers Dieu et qui lui présentent leurs paroles de prière sans avoir l'esprit clair et sincère»⁴⁵⁰ ; ceux-là sont «au lieu de culte par leur corps, tandis que, par leur esprit, ils sont extérieurs au culte»⁴⁵¹. Il était donc capital, à ses yeux, que les pratiques liturgiques fussent les plus correctes possibles, car la manière de prier exprime la manière de croire⁴⁵².

Xosrov souligne que, malgré leur caractère répétitif, les prières liturgiques doivent être effectuées continuellement, selon les Heures de l'office, car «le culte» (*պաշտօն*, *paštōn*) ne signifie pas seulement une louange à Dieu, mais encore un plein service (*ծառայութիւն*, *caṭayut'iwn*) rendu à Dieu⁴⁵³. En raison même de son caractère continu, la prière cultuelle est considérée comme un ministère élevant l'homme au rang des anges, car ceux-ci louent Dieu perpétuellement⁴⁵⁴.

Selon la définition d'Anania, la liturgie est une prière de l'assemblée et un service public auquel s'associe la prière personnelle du fidèle. «Ne néglige jamais les prières communes pour le jour et pour la nuit; mais exécute sans faute le programme de prières et de jeûnes que tu te seras personnellement fixé»⁴⁵⁵. Présentant en détails les effets spécifiques des prières personnelles et communes⁴⁵⁶, Anania marque le caractère purificateur de la liturgie. Selon lui, la prière commune purifie l'homme en ses cinq sens. Il faut donc imaginer l'importance que l'abbé donnait aux éléments liturgiques qui exercent cet

tradition monastique exprimait par le mot de «componction» (*κατανύξις*).

⁴⁵⁰ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, Intr., p. VII.

⁴⁵¹ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 66.

⁴⁵² La langue latine formule cette idée par la maxime «lex orandi, lex credendi» (citée par P. de Clerck, *L'intelligence de la liturgie*, Cerf, Paris, 1972, p. 65-66).

⁴⁵³ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 46.

⁴⁵⁴ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 73.

⁴⁵⁵ *MAM*, manuscrit N° 2335 folio 284b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 254). Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 60, n. 233).

⁴⁵⁶ Dans sa parénèse *Sur la foi*, Anania de Narek donne quatre principales différences entre prières personnelles et prières communes : 1) La prière commune est obligatoire et la prière personnelle, purement volontaire, 2) La prière commune paie la dette, et la prière personnelle tresse la couronne, 3) La prière commune s'accomplit par les organes des sens, et la prière personnelle est une illumination de l'intellect, 4) La prière commune rend honneur à Dieu, la prière personnelle redouble cet hommage (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 254). Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 60).

effet purificateur : les scènes rituelles purifient la vue, les chants spirituels, l'ouïe, l'encens, l'odorat, le baiser de la croix ou de l'Écriture, le sens du toucher et l'Eucharistie, le goût de l'homme.

L'importance des chants liturgiques a été soulignée par les trois docteurs⁴⁵⁷. Xosrov écrit : «Le chant s'appelle spirituel, car c'est l'Esprit Saint qui nous a appris à chanter par les prophètes et par d'autres saints. Et jusqu'à maintenant, nous chantons grâce au même Esprit qui devient notre intermédiaire dans nos gémissements sans voix. Il réveille en nos âmes l'amour de Dieu, il nous invite à l'aimer par le chant, il rend plus douce la louange que nous lui adressons»⁴⁵⁸. Anania lui-même était considéré par Uxtanēs comme celui qui «surpasse tout le monde en matière de chant religieux»⁴⁵⁹. C'est sans doute grâce à son encouragement que Grigor solennisa les kérygmes (*k'aroz*) chantés des grandes fêtes et créa ainsi un nouveau genre musical⁴⁶⁰.

Dans le *Livre de Lamentation*, Grigor inventa des prières non seulement pour l'office communautaire⁴⁶¹, mais en réunissant les prières doxologiques (*գոհաբանական*, *gohabanakan*) et pénitentielles (*մեղալական*, *melayakan*) il inventa un nouveau modèle de dévotion personnelle⁴⁶².

Il s'agit d'un phénomène unique dans la spiritualité chrétienne, d'une liturgie personnelle de la pénitence, dont l'auteur présente l'idée dès le début de son œuvre. «Voix des soupirs et des gémissements du cœur, clameur endeuillée :/C'est l'offrande que je fais monter vers toi, visionnaire de tout secret ;/et je dépose sur le feu du chagrin de mon âme embrasée,/comme grasses victimes, les vœux enfantés par l'effroi de mon intellect,/afin de te les adresser, parfumés par l'encens de ma volonté./Regarde-les pourtant, respire-en l'odeur avec miséricorde,

⁴⁵⁷ Pour une étude de la culture musicale d'Anania et du monastère de Narek, voir N. T'ahmizyan, «Les traditions musicales d'Anania Narekac'i et de Narekavank'» [en arménien], *RE* 1976 (9), p. 29-37.

⁴⁵⁸ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 62.

⁴⁵⁹ Uxtanēs, p. 8. Ce renseignement parle en faveur de l'attribution à Anania Narekac'i du traité *Sur la science des modes musicaux*.

⁴⁶⁰ Sur ces drames liturgiques, voir A. et J.-P. Mahé, p. 47-51.

⁴⁶¹ Quelques prières du *Livre de Lamentation* ont été introduites dans le rituel de l'Église arménienne. La prière 80 du *Livre de Lamentation* dédiée à la Sainte Vierge est introduite à l'office du Repos (*Հանգստեան ժամերգութիւն*, *Hangstean žamergut'wn*). Sur la présence des prières de Grigor Narekac'i dans la Liturgie arménienne, voir H.-J. Feulner, p. 195-203.

⁴⁶² Ce caractère du *Livre de Lamentation* a été souligné encore par L. Bouyer (cf. *L'Eucharistie*, Tournai, Desclée et Cie, 1966, p. 341-342).

plus que l'offrande/où s'accumule la fumée de l'holocauste./Reçois le chétif assemblage de mes discours/pour ton plaisir et non pour ton courroux./Que sorte de la chambre profonde où se concertent mes pensées,/pour comparaître à l'instant devant toi,/ le don gratuit que je te fais de moi, créature raisonnable,/entièrement brûlé par la vertu des sucs/et des grâces qui me fertilisent»⁴⁶³.

Ce livre fonctionne comme un missel, dont le lecteur serait le célébrant. À l'image des hosties consacrées par la voix du célébrant, le texte se transforme en une parole s'élevant vers Dieu comme un sacrifice sans victime. Au lieu du Verbe sacrificiel, l'homme présente pour intercesseur sa propre parole de gémissement venue du cœur. Par cette profonde signification eucharistique, le *Livre de Lamentation* devient une œuvre liturgique par excellence⁴⁶⁴.

Ainsi, selon les Pères narékiens, l'action liturgique était aussi importante pour la vie spirituelle que les savoirs théologiques. Selon nous, c'est dans la culture liturgique de l'Église arménienne que s'enracine la spiritualité de l'École de Narek.

1.6.2. *L'éthos et les vertus théologiques*

L'abbé Anania présente l'éthique et les vertus théologiques d'une manière systématique. Son enseignement moral devient le noyau de la pensée de l'École sur ce vaste sujet. Le maître fait donc une distinction nette entre l'éthique spirituelle (*vark'*, «conduite») et les vertus théologiques (*bark'*, «dispositions») : «Si donc la rectitude des dispositions consiste dans l'amour, l'humilité, l'absence de rancune, la douceur, la rectitude de la conduite consiste dans les choses visibles : le jeûne, la prière, la station debout, le manque d'habit chaud, le fait d'aller pieds nus, la privation de sommeil et des choses semblables à celles-ci»⁴⁶⁵. Chez l'homme, ces deux concepts sont en étroite relation. Par l'éthique, il acquiert les vertus théologiques et, vice versa, les vertus théologiques intériorisées dans l'homme lui imposent une éthique spiri-

⁴⁶³ Grigor Narekac'i, *LL* 1,1, p. 246. Trad. d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 208).

⁴⁶⁴ Dans l'introduction de leur traduction, A. et J.-P. Mahé ont relevé les éléments rituels (pénitence, confession des péchés, etc.) du *Livre de Lamentation* (cf. p. 112-140). Il faudra encore une étude approfondie des liens spirituels entre les prières du *Matean* et les éléments de la Liturgie eucharistique (anaphore, anamnèse, épiclese, etc.), pour établir toute l'image liturgique de ce chef-d'œuvre.

⁴⁶⁵ *Discours et conseils évangéliques*, MAM, manuscrit N° 732, folio 222b-223b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 232).

tuelle. Grâce à l'art de discernement, non seulement l'homme distingue le bien et le mal, mais encore cette technique l'aide à connaître quelle conduite extérieure favorise l'acquisition de telle ou telle disposition intérieure.

Considérée comme une perfection de l'âme, la vertu (*առաքինութիւն*, *aīak'īnut'īwn*, *ἀρετή*) n'est pas seulement une connaissance (théorique) nette et claire du bien véritable, mais encore la réalisation (pratique) de ce bien. Les représentants de la tradition narékienne sont loin de la concevoir comme elle était définie par la philosophie⁴⁶⁶. Pour eux elle n'est pas une simple satisfaction des normes éthiques établies par la société, mais elle se situe dans le cadre de la relation de l'homme et de Dieu ; elle est le fruit de la révélation de sa volonté. Cette relation de l'homme et de Dieu est donc le facteur principal de la définition des normes éthiques.

Pour les auteurs narékiens, la source de l'éthique est l'amour de Dieu, par quoi le fidèle accomplit les commandements et avance dans son perfectionnement, alors que le Royaume est considéré comme sa fin principale. L'amour envers Celui qui a révélé sa Parole et a établi les commandements n'incite pas seulement le fidèle à les garder, mais l'accomplissement de cet amour ouvre un nouvel horizon spirituel qui le prépare à la Vie dans le Royaume.

Xosrov admet, à ce propos, que l'accomplissement du commandement est une expression de l'amour de Dieu : «L'amour de Dieu se connaît par l'accomplissement des commandements et c'est par ce moyen que celui qui garde le commandement exprime son amour envers Dieu et le voit»⁴⁶⁷. L'amour, qui est pour Anania la plus grande disposition de l'homme, est un sentiment infus : «Comme une disposition innée, Dieu implanta en nous l'amour. Il ne nous reste qu'à rendre effectif par des efforts persévérants cet amour porté pour lui»⁴⁶⁸. Grigor reprend

⁴⁶⁶ À la suite de Platon, qui affirmait que toute âme poursuit le Bien et agit en vue du Bien (*République*, IV, 505d), Aristote conçoit le Bien comme ce vers quoi tendent toutes choses (*Éthique à Nicomaque*, I, 1,1). La vie éthique, pour ces grands philosophes, est en effet celle qu'un citoyen peut mener, soit comme gouverné, soit comme gouvernant dans le cadre de la cité. Aristote comme Platon ne séparent pas la question du comportement individuel du citoyen de l'organisation de la vie sociale. Cette réflexion est le principal objet des ouvrages sur l'éthique et la politique. Sur ce sujet, voir L. Sentis, *De l'utilité des vertus*, PT 61, Paris, Beauchesne, 2004, p. 18.

⁴⁶⁷ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 131.

⁴⁶⁸ *Sur le repentir et les larmes*, MAM, manuscrit N° 2680, folio 309b (H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 239).

l'idée que l'amour est le premier mobile de la vie éthique et que c'est par la présence continuelle de ce sentiment en l'homme que celui-ci agit dans sa vie éthique. Comme son maître, il trouve que l'amour est une vertu naturelle que l'homme porte en son cœur. Il faut juste créer des conditions favorables pour que cette virtualité se réveille en l'homme : «Son amour pour nous était éveillé et il ne lui fallait de nous rien de plus que notre bonne volonté»⁴⁶⁹.

Le sujet de l'éthique et des vertus est étroitement lié à la conception de la guerre spirituelle⁴⁷⁰, une idée paulinienne reprise par les auteurs narékiens. Selon eux, c'est dans cette lutte contre le mal que l'acquisition et l'usage des vertus théologiques deviennent nécessaires. Cependant, pour que l'influence des vertus acquises s'exerce effectivement sur les passions, qui sont considérées comme les faiblesses du corps et qui sont manipulées par Satan, il faut encore la mobilisation de la volonté.

Cette distinction, ainsi que la correspondance entre la vertu infuse et la vertu acquise, est importante, car on y découvre la profondeur et la richesse de la pensée des pères narékiens. Si l'amour de Dieu est la lumière naturelle grâce à quoi l'homme connaît sa dignité de créature spirituelle, c'est dans la guerre spirituelle que l'homme se munit des armes nécessaires, des vertus acquises pour son combat contre l'ennemi. Xosrov explique cette idée par une belle analogie : «Et comme dans la guerre charnelle on porte l'armure matérielle – casque, cuirasse, bouclier, etc. – ainsi dans la (guerre) spirituelle ce sont les vertus qui servent d'armes»⁴⁷¹.

Dans cette guerre, les exercices d'éthique spirituelle (art du discernement, mortification du corps, prière des larmes, dialogue avec Dieu, etc.) proposés par les Pères narékiens servent au fidèle de techniques permettant d'acquérir les dons de l'Esprit qui sont considérés comme des armes spirituelles. Dans la pensée de l'École, les vertus théologiques sont associées à ces grâces de l'Esprit Saint. Les Pères narékiens sont particulièrement sensibles à l'action purificatrice, illuminatrice et

⁴⁶⁹ CCC 8,5 B.

⁴⁷⁰ À propos de cette guerre, Xosrov écrit : «Tant que nous sommes dans le corps et agités en cette vie, nous avons devant nous l'ennemi de notre vie. Celui-ci est un guerrier expérimenté, habile et rusé. Ayant une nature incorporelle et impétueuse, il pénètre partout. C'est pour cela qu'il se rengorge devant nous» (Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 140-141).

⁴⁷¹ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 170.

sanctifiante des grâces de l'Esprit. Soulignant l'importance de l'acquisition des vertus théologiques, Anania cite notamment l'humilité, la pénitence et la patience. Il présente d'abord les qualités spécifiques de ces vertus et propose ensuite les méthodes pour les acquérir⁴⁷².

Si la vie éthique du fidèle est guidée par l'Esprit Saint, elle est centrée sur la personne du Christ. L'imitation du Christ et les références aux saints servent de critères pour son orientation. Liant son éthique à la vie du Christ et des saints, le fidèle peut en tirer les réponses immédiates à toute question liée aux vertus. Dans une de ses explications, Xosrov donne une image complète de la pensée de l'École sur le sujet. «En se fortifiant par la croix, notre conduite sera exempte des vices du péché, et les vertus se confirmeront. En recevant la connaissance et la puissance de l'Esprit, nous prendrons part, nous aussi, et nous nous associerons, avec les saints, à l'héritage [de Dieu]. Ainsi, il nous sera possible de demeurer dans les pavillons célestes, c'est-à-dire dans la vie éternelle que le Christ a promise à ceux qui l'aiment»⁴⁷³.

1.6.3. Le pathos et le lyrisme poétique

L'idée de «la parole à Dieu» (*աստուածիսօրութիւն*, *astuacxōsut'iw*), fondamentale de la pensée narékienne, est étroitement liée à l'art du «modelage de la parole» (*բանաստեղծութիւն*, *banastelcut'iw*) ou «tres-sage de la parole» (*բանահիւսութիւն*, *banahiwsut'iw*), que les Pères narékiens utilisent dans leur enseignement. Cet art de la parole «sortant du cœur» doit non seulement trouver une expression agréable pour Dieu, mais il doit exercer une influence émotionnelle sur le lecteur. Les maîtres de l'École étaient donc conscients que l'efficacité de leur enseignement dépendait de cet art d'expression (*բանարուեստ*, *banaruest*)⁴⁷⁴. C'est l'une des anciennes méthodes de rhétorique qu'ils

⁴⁷² Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, p. 204-242.

⁴⁷³ Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 158.

⁴⁷⁴ Le discours pathétique a été déjà évoqué par les philosophes grecs qui l'ont désigné comme constitutif de l'art de la persuasion (cf. T. H. Olbricht, «Pathos As Proof in Greek-Roman Rhetoric» dans *Paul and Pathos*, T. H. Olbricht, J. L. Sumney, *SBL* 16, Atlanta, 2001, p. 7-23). À la différence de ce pathos politique des anciens Grecs, la littérature chrétienne créa un pathos fondé sur l'amour du Christ. Dans ce phénomène le rôle de l'apôtre Paul reste éminent (cf. V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Abington, 1968, p. 86). Sur le pathos pénitentiel dans le *Livre de Lamentation*, voir C. Gugerotti, «Peccato del mondo, compunzione, redenzione», *OCA* 275, Rome, Institut pontifical oriental, 2006, p. 33-47.

voulaient utiliser comme principe essentiel d'enseignement⁴⁷⁵.

Menant leurs discours dans un style kérygmatic, Xosrov et Anania usaient d'un ton pathétique pour souligner l'importance de tel ou tel point spirituel, et notamment de la pénitence. Les exemples les plus marquants se trouvent dans l'œuvre de Xosrov Anjewac'i. C'est surtout dans ses explications des Psaumes qu'on sent le projet de provoquer des émotions chez le fidèle⁴⁷⁶. Dans ses interprétations, Xosrov garde toujours le genre du dialogue et renforce les expressions par la répétition des vocatifs⁴⁷⁷ afin de provoquer un sentiment de culpabilisation auprès du lecteur. Cette approche interprétative est également présente chez Anania et Grigor, qui lui donnent de riches développements⁴⁷⁸.

Le pathos pénitentiel devient chez Grigor non seulement un sujet de discours spirituel, mais un style d'expression et même une méthode d'enseignement. La valeur de cet art ne consiste pas seulement dans le fait que le lecteur acquiert une connaissance spirituelle sans faire de grands efforts intellectuels (car la doctrine passe à travers la fluidité de vers mélodieusement composés), mais en ce que la poésie spirituelle suscite un mouvement émotionnel (հոյզ, *hoyz*, πάθος) chez le lecteur.

Toute une série de sujets se présente alors à la sensibilité du fidèle : l'affection de Dieu pour l'homme, l'ingratitude de celui-ci, l'évanescence du monde, le caractère inévitable de la mort, la présence réelle du Christ, la passion qu'il a subie pour l'homme, le redoutable Jugement, etc. Le poète ravive les questions qui inquiètent l'homme spirituel. Le lecteur commence à vivre l'angoisse pénitentielle qui cause toujours un nouvel élan spirituel.

Cette impulsion émotionnelle ne cause donc pas chez le lecteur une contemplation intellectuelle, par laquelle il tâcherait de comprendre la signification du kérygme, mais il accepte la parole par le cœur, c'est-à-dire par ses facultés affectives. Cela ranime dans sa mémoire non seulement les fautes dont il est conscient, mais celles qui ont échappé à

⁴⁷⁵ Chez les Arméniens c'est *Girk' Pitoyic'* (Livre des Chries) qui servait de principal manuel de rhétorique. Il avait été compilé par un rédacteur arménien anonyme sous l'inspiration des écrits d'Aphtonios, de Théon d'Alexandrie et de Nicolas de Myrrhe (cf. J.-P. Mahé, «Une université arménienne médiévale», *REArm* 20 (1986-1987), p. 561).

⁴⁷⁶ Cf. Xosrov Anjewac'i, *CLH*, p. 29-30 ; 214-215.

⁴⁷⁷ Cet aspect de l'interprétation des Psaumes par l'évêque d'Anjewac'ik' a été souligné par H. T'amrazyan, qui y voit aussi l'influence de l'École d'Antioche (cf. *L'École de Narek*, p. 186-189).

⁴⁷⁸ Cf. H. T'amrazyan, *L'École de Narek*, p. 189-195.

son jugement. Le fidèle vit ainsi une expérience personnelle et profonde de poésie spirituelle. La doctrine, qui n'était qu'une connaissance, se réalise en lui comme un vécu. Le poète l'entraîne dans un monde biblique, agit sur son affectivité et suscite en lui un état émotif. Le message biblique reçoit l'empreinte de l'art lyrique.

Grâce à Grigor, ce genre lyrique devient un art de persuasion et une méthode d'enseignement. Si Xosrov préféra enseigner les fidèles par la liturgie, dont il souligna l'importance, Anania essaya de systématiser l'éthique spirituelle et valorisa l'héritage de la philosophie ; le talent poétique de Grigor s'est révélé dans la poésie spirituelle. C'est sur ce mode lyrique qu'il trouva le moyen le plus efficace de transmettre son enseignement.

Le langage de communication de Xosrov et d'Anania, par quoi ils essayaient d'établir une relation avec le lecteur, a été transformé par Grigor en langage de communion. Son art de la persuasion ne se heurte pas aux barrières intellectuelles, mais par la permutation des mots, l'alternance des vocables, il crée de nouvelles images spirituelles en provoquant chez le lecteur un sentiment d'amour et de pénitence.

Il ne souhaite pas l'instruire, mais le conduire dans son interprétation personnelle de l'Écriture. C'est la différence principale entre la méthode d'enseignement de Grigor et celles de ses maîtres spirituels⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ Sur cet aspect particulier de l'enseignement de Grigor, A. et J.-P. Mahé notent : «Grigor rompt délibérément avec la démarche de l'exégète, qui s'arme d'une méthode et de règles précises pour commenter successivement, lemme par lemme, et parfois mot par mot, la totalité du texte sacré. Son itinéraire n'est pas la voie royale, rectiligne et commune de l'humanité depuis la création jusqu'à la résurrection des morts, le pèlerinage du peuple élu de l'Exode à la Pentecôte, de l'ancienne à la nouvelle Pâque. C'est une progression personnalisée, une vocation singulière, un appel particulier du Christ à lui et à tous ses lecteurs (...) Ce n'est pas une trajectoire préétablie que nous offre le poète, mais le moyen d'orienter notre marche en préservant nos possibilités de choix» (p. 153).

2. LA PROBLÉMATIQUE, LE TEXTE BIBLIQUE ET LES SOURCES PATRISTIQUES DU COMMENTAIRE

2.1. La problématique du Commentaire

2.1.1. *Les circonstances et l'objectif de la composition*

Du vivant même de Sahak Part'ew et de Maštoc' Hac'ekac'i, la traduction de la Bible, achevée en 435, a acquis une autorité canonique, et les commentaires des Saintes Écritures, dont la traduction s'est poursuivie du V^e au VIII^e siècle, ont largement suffi à répondre aux questions des théologiens. C'est d'eux que s'inspire le *Sceau de la foi* (*Knik' hawatoy*)¹, définition du dogme élaborée par Yovhan Mayragomec'i au temps du catholicos Komitas (611-629) et remaniée par Step'anos Siwnec'i peu après 720. C'est pourquoi les commentaires composés directement en arménien sont rares à cette époque². Le *Commentaire* de Grigor sur le *Cantique* rompt avec cette tradition. Quel fut donc le motif principal de sa composition ?

Le Mémorial nous fournit les renseignements les plus précieux pour éclaircir cette question³. La date de composition ne suscite aucun doute. Même à cet âge jeune (vers trente ans), Grigor avait déjà un niveau de culture intellectuelle et de savoir biblique et patristique suffisant pour commenter le *Cantique des cantiques*, ce qui n'était pas à la portée de tous les moines et le distinguait entre tous. Mais si Gurgēn-Xaç'ik s'est adressé plus spécialement à Grigor qu'à tout autre⁴, pour lui demander de commenter le *Cantique*, c'est encore pour

¹ Cf. *Knik' hawatoy* (Sceau de la foi), [éd. de K. Tēr-Mkrč'ean], S. Etchmiadzine, 1914 (réimpr. Louvain, 1974).

² La seule exception qui infirme cette opinion est le *Commentaire de la Genèse* attribué à Elišē (V^e s.), (cf. éd. du texte par L. Xaç'ikyan, *Le Commentaire de la Genèse d'Elišē*, Érévan, 1992 ; trad. anglaise de M. Papazian, *Commentary on Genesis by Eghise*, Érévan, 2004), dont l'attribution a été contestée par certains spécialistes. Ce n'est qu'à la période cilicienne (XI^e-XIV^e s.) et avec la fondation des universités médiévales en Arménie (XIV^e-XIX^e s.) que les Arméniens ont composé de nouveaux commentaires sur les livres bibliques.

³ Cf. CCC, Mémorial.

⁴ Il faut supposer que le docteur Petros, mentionné par Step'anos Tarōnac'i (Asolik) comme "un grand exégète" a vécu peu de temps après la fondation du monastère de Narek (cf. Step'anos Tarōnac'i (Asolik), p. 178).

d'autres motifs.

En 977 le roi devait avoir presque le même âge que Grigor. Il ne régnait pas encore sur tout le Vaspurakan, mais uniquement sur la région de l'Anjewac'ik', car ses deux frères gouvernaient le reste du royaume. Nous savons que son père Abusahl-Hamazasp survécut à Xosrov ; par conséquent Gurgên-Xaç'ik ne pouvait pas demander à ce dernier de composer un commentaire sur le *Cantique*.

Quant à savoir pourquoi le roi ne s'est pas adressé à l'abbé Anania, il est très probable que celui-ci, accusé alors d'être un T'ondrakien, était exilé de son monastère et ne jouissait plus de la même autorité qu'auparavant. Sa *Réfutation des T'ondrakiens*, écrite dans un style philosophique compliqué, n'avait pas remis les sectaires sur le "bon chemin". Nous liions donc les motifs de cette demande de Gurgên-Xaç'ik aux confusions semées par les T'ondrakiens au sujet de l'interprétation du *Cantique*.

Ainsi, comprenant bien qu'un tel commentaire du *Cantique* devrait être compréhensible pour les gens sans formation théologique, le roi ordonna spécialement à Grigor de l'élaborer. Grigor, qui avait déjà fait ses preuves littéraires avec ses premiers *ganj* et *tał*, devait lutter contre les idées t'ondrakiennes avec les armes de l'exégèse.

Le Mémorial du *Commentaire* nous raconte qu'à cette époque, le sujet du *Cantique*, l'amour de l'époux et de l'épouse, était devenu un thème de discorde. Comme ce symbolisme nuptial posait beaucoup de questions, cela donnait lieu à différentes interprétations. Les T'ondrakiens présentaient aussi les leurs et semaient la confusion parmi les fidèles. Grigor nous parle de ce problème en disant : «Les gens qui les entendaient, faute de les comprendre, les interprétaient de diverses façons»⁵.

Pour bien observer l'arrière-plan antit'ondrakien du *Commentaire*, comparons les idées des hérétiques, présentées par trois différentes sources, avec les passages du *Commentaire* comportant la réfutation de ces idées.

⁵ CCC, Mémorial.

	Les prescriptions que les T'ondrakiens rejetaient selon la <i>Lettre aux moines de Kĉaw</i> de Grigor Narekac'i	Chapitres du <i>Commentaire</i> donnant l'explication sur le sujet
1	L'ordination comme signe du pouvoir apostolique	7,4 A.
2	La communion au corps du Christ grâce à l'eucharistie	Intr. (F) ; 2,10 ; 5,1 C, D ; 5,5 ; 6,7 ; 6,8 A, B ; 7,9 B ; 7,10 A.
3	La nouvelle naissance de l'eau et de l'esprit	2,10 ; 4,1 A ; 4,9 ; 5,2 C ; 6,8 A, B ; 7,13 ; 8,5 B.
4	La sainteté du dimanche	
5	La génuflexion	
6	Les fonts baptismaux	Intr. (F) ; 2,10 ; 4,1 A ; 6,5 A ; 6,8 A ; 6,8 A.
7	L'acquisition de l'immortalité grâce à l'eucharistie	5,1 D ; 5,2 A ; 5,2 C ; 6,8 A.
8	La morale sexuelle	Intr. (F) ; 8,6 B.
9	Le signe de la croix	Intr. (F) ; 1,8.
10	La divinité du Christ	1,12 ; 6,8 B ; 8,12 A.
11	Le sacerdoce comme signe du ministère ecclésiastique	7,13(14).
12	La saint�t� du mariage	Intr. (G, H).
13	Les dons (des prémices) � l'�glise	8,11 B.
14	Ils appellent Christ le chef de leur secte	

	Les prescriptions que les T'ondrakiens rejetaient selon l' <i>Histoire</i> d'Aristak�s Lastivert�i	Chapitres du <i>Commentaire</i> donnant l'explication sur le sujet
1	Le mystère de l'�glise	Intr. (C) ; 2,15 ; 3,10 ; 4,6 A ; 6,8 A ; 7,13.
2	La hiérarchie ecclésiastique	Intr. (F) ; 3,10 ; 7,13 ; 8,11 B.
3	Les jeûnes	5,13.

	Les prescriptions que les T'ondrakiens rejetaient selon les <i>Lettres</i> de Grigor Magistros	Chapitres du <i>Commentaire</i> donnant l'explication sur le sujet
1	L'ancienne et la nouvelle Loi	Intr. (C, F) ; 6,10 ; 7,1 C ; 7,2 A ; 8,14.

2	L'Incarnation	Intr. (F) ; 1,2 B ; 1,16 ; 2,1 ; 2,9 D ; 5,5 ; 5,14 ; 6,8 B ; 8,6 A ; 8,9 ; 8,14.
3	La vénération de la Sainte Vierge	Intr. (G) ; 1,2 B ; 5,10 ; 6,7.
4	Le saint chrême	Intr. (F) ; 1,2 B ; 1,12 ; 5,13
5	Les grâces reçues par le baptême	4,1 A ; 5,2 C ; 5,3 ; 6,4 A ; 6,5 A ; 8,5 B.

En comparant ces trois sources avec l'arrière-plan théologique du *Commentaire*, nous pouvons constater que cette œuvre de Grigor réfutait l'essentiel des idées t'ondrakiennes.

Le roi demanda à Grigor de réfuter les idées des hérétiques d'une manière délicate à travers les explications des positions dogmatiques de l'Église. C'est de cette manière que Gurgēn-Xaç'ik envisagea de combattre le refus du symbolisme spirituel qui était une idée t'ondrakienne implantée parmi son peuple. Et c'est pour cette raison que le *Commentaire* ne mentionne même pas le nom de cette hérésie, car leurs idées avaient trouvé une large sympathie dans la masse populaire.

2.1.2. Le problème de l'authenticité

L'authenticité de l'œuvre n'a jamais été mise en doute jusqu'à l'article du Père K. K'iparean, qui se refuse à reconnaître en Grigor, moine de Narek et auteur du *Livre de Lamentation*, l'auteur du *Commentaire du Cantique des cantiques*⁶.

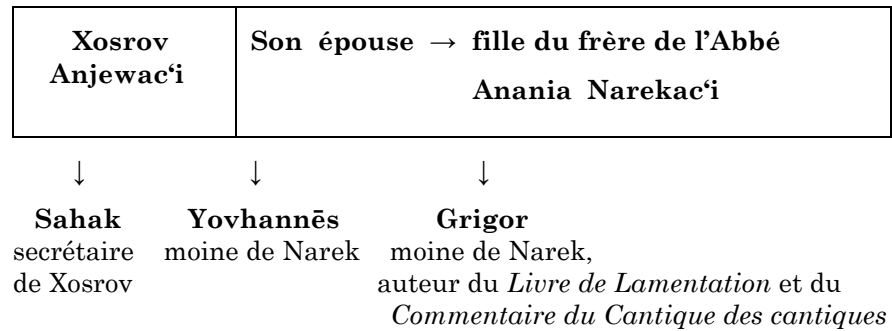
Selon ce savant, dans les colophons des écrits de Grigor Narekac'i (sauf celui du *Commentaire*) rien n'indique que l'auteur était le fils de Xosrov Anjewac'i et ce n'est que dans les manuscrits tardifs que nous rencontrons une telle mention. Or, s'il n'y a aucune parenté entre Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik', et Grigor, moine du monastère de Narek, il faut donc supposer l'existence d'un autre Grigor, celui qui recopia le *Commentaire des prières de la Messe* de Xosrov et rédigea le *Commentaire du Cantique des cantiques*.

⁶ K. K'iparean, «Saint Grégoire de Narek et le Commentaire du Cantique des cantiques» [en arménien], *BZ* 1961 (1-2), p. 1-10.

K. K'iparean prétend tirer la même conclusion de la lettre d'anathème du catholicos Anania Mokac'i. Selon lui, si dans cet écrit, en l'an 954, Xosrov Anjewac'i est décrit comme «avancé en âge et à cheveux blancs»⁷, sa date de naissance doit se situer vers les années 890. Donc, à cause de la grande différence d'âge (au moins 30-35 ans) Xosrov ne pouvait en aucun cas être le mari de la nièce d'Anania, c'est-à-dire de la mère de Grigor Narekac'i. Afin de résoudre ce problème, K. K'iparean propose la solution suivante. L'auteur du *Commentaire* n'est pas le neveu d'Anania Narekac'i, mais comme le montre le *Mémorial* de l'œuvre, c'est un certain «Grigor prêtre de Narek, fils du seigneur Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik»⁸. Autrement dit, ce n'est pas un moine, mais plutôt un prêtre marié, de même que Narek n'est pas le nom du monastère, mais celui du village.

Se fondant sur ces arguments, à la place du modèle admis auparavant et qui accepte les liens de parenté entre Xosrov, Anania et Grigor, K. K'iparean propose un autre schéma. Nous présentons ici-bas ces deux modèles :

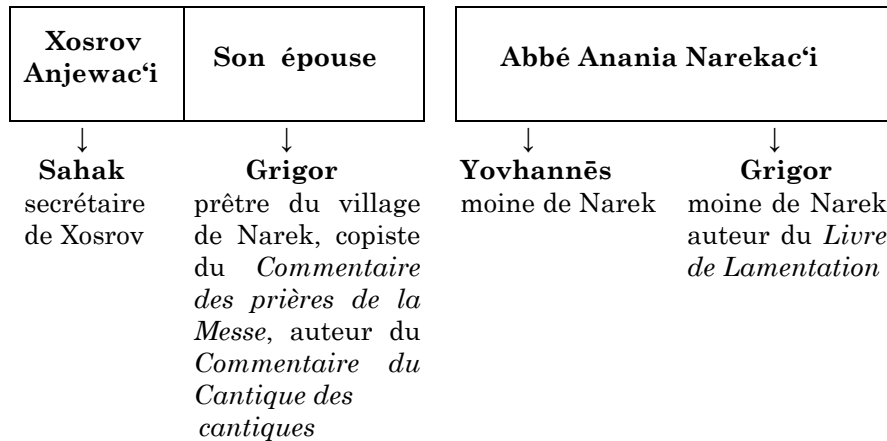
1) L'ancien modèle



⁷ «Les lettres d'Anania Mokac'ik», p. 276.

⁸ CCC, *Mémorial*.

2) Le modèle proposé par K. K'iparean



À cette argumentation, tirée du fait que, dans ses colophons, Grigor Narekac'i ne mentionne pas généralement Xosrov comme son père, mais lie sa personne à l'abbé Anania et au monastère de Narek, nous pouvons opposer l'explication suivante. Pour Grigor, la paternité spirituelle est plus élevée que la paternité selon la chair. Il se sent beaucoup plus attaché à son (grand) oncle et maître Anania qu'à son père Xosrov. D'ailleurs, depuis son plus jeune âge, son frère (le moine Yovhannēs) et lui ont été élevés par Anania, tandis que Xosrov était en pleine charge pastorale dans une autre région. Pour Grigor, le monastère de Narek était donc une sorte d'étiquette, un label, un signe de haute spiritualité. Dans le *Mémorial* du *Livre de Lamentation* l'auteur est fier d'être «moine de la glorieuse et noble congrégation de Narek»⁹.

Selon, nous, Grigor n'aurait pas pu mentionner Xosrov et Anania dans un même *Mémorial*, pour la simple raison qu'il ne les place pas sur le même plan. Xosrov est devenu évêque grâce à son statut princier. Représentant de la noblesse vaspurakanienne, il resta sur son siège, même après l'anathème prononcé officiellement contre lui par le catholicos. Anania, au contraire, jouissait d'une autre réputation, celle

⁹ Grigor Narekac'i, *LL*, *Mémorial*, p. 642. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 778).

d'un savant et d'un maître spirituel. S'adressant à Gurgēn-Xačik, le roi de la région de l'Anjewac'ik' où son père avait exercé le ministère épiscopal, Grigor se nomme «fils du seigneur Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik'»¹⁰. Mais devant le commanditaire de l'*Histoire de la Croix d'Aparank'*, l'évêque Step'anos (appelé «docteur qui fait bourgeonner l'âme»), il préfère se nommer «fils de la fille du frère du Père Anania, le philosophe érudit qui orne l'âme»¹¹. Ainsi, il devient clair qu'en s'adressant au pouvoir royal, Grigor se présente comme fils du prince Xosrov pour se recommander de ses nobles origines, et que, devant une autorité ecclésiastique ou spirituelle, il se définit comme disciple du maître Anania.

Cette nuance a sûrement échappé à l'attention de K. K'iparean qui, se fondant sur la parole du mémorial du *Commentaire*, «Moi, Grigor, prêtre de Narek»¹², imagina un homonyme du moine de Narekavank' qui aurait été prêtre du village de Narek¹³. Or, il est très douteux que le village possédât une église autre que celle du monastère, où le second Grigor aurait pu exercer son ministère. D'autre part, le mot «prêtre» (քահանայ, *k'ahanay*) ne doit pas s'entendre ici au sens du prêtre marié, mais comme un ecclésiastique ayant le pouvoir sacerdotal. Comme nous le montre la *Vie* de Grigor Narekac'i (jointe au plus ancien manuscrit du *Livre de Lamentation*), celui-ci est mentionné comme «prêtre animé de grâces divines et religieuses du monastère de Narek»¹⁴. Le mot «prêtre» ne désigne pas uniquement un prêtre séculier (marié), mais également un prêtre régulier (աբեղայ, *abelay*) qui a reçu le sacerdoce. L'auteur de cette *Vie*, l'archevêque Nersēs Lambronac'i (1153-1198)¹⁵, n'avait aucun doute sur le fait que le *Commentaire* fût l'œuvre de Grigor Narekac'i comme il le dit : «Nous avons encore sa parole sur le *Cantique des cantiques*»¹⁶.

D'autre part, l'auteur du *Commentaire du Cantique* mène son dis-

¹⁰ A. Mat'evosyan, N° 79, p. 64.

¹¹ A. Mat'evosyan, N° 80, p. 65.

¹² CCC, Mémorial.

¹³ K. K'iparean, p. 6.

¹⁴ MAM, manuscrit N° 1561 daté de 1173 (cf. H. T'amrazyan, p. 30).

¹⁵ Il faut cependant noter que, bien que Nersēs Lambronac'i soit un des meilleurs interprètes de la pensée de Grigor, il ne savait rien de plus sur sa vie que ce qu'il lisait dans les colophons. La Cilicie n'a qu'une connaissance littéraire de l'Arménie. En outre, la famille de Lambron n'avait pas de lien avéré avec l'ancienne aristocratie arménienne.

¹⁶ G. Yovsēp'ean, *Colophons des manuscrits* [en arménien classique], t. 1, Antélias (Liban), 1951, p. 145.

cours non dans l'esprit d'un prêtre marié, mais d'un point de vue complètement monastique. Du début jusqu'à la fin il en reste à la position traditionnelle sur la femme, celle qui a été trompée et qui a transgressé le premier commandement. Il s'efforce de montrer que les mystères spirituels sont si sublimes, que tout ce qui est terrestre doit être négligé, afin d'égaliser l'amour de Dieu. Il exhorte à prendre modèle sur la vie des apôtres, qui «ayant vu Celui qui est en tout, désirable, autant qu'il était permis de le voir, abandonnant toutes choses, femme et fils, père et mère, richesses et autres choses semblables, le suivirent, car ils avaient reconnu avec certitude que, parmi les [choses] *désirables*, Lui seul est vrai»¹⁷. Contempler les mystères spirituels qui se cachent derrière les choses visibles et matérielles, voilà le message de l'auteur du *Commentaire* dont la franchise est sans réserve : «Autant Dieu est supérieur aux hommes, autant l'amour divin est supérieur à l'amour conjugal»¹⁸. À l'évidence, ces paroles ne pouvaient pas venir d'un homme marié, mais d'un moine, qui ayant une vision réservée sur la femme et le mariage, était fier de son célibat et de sa vocation monastique.

Quant à l'âge de Xosrov et aux liens de parenté de son épouse avec l'abbé Anania, nous proposons l'explication suivante. D'abord, selon nous, quand le catholicos Anania Mokac'i dit que l'évêque de l'Anje-wac'ik' était «avancé en âge avec des cheveux blancs», cela ne s'applique pas à l'année 954 mais plutôt au moment où il écrivit sa lettre d'anathème. On peut descendre cette date jusqu'à 965 (année de la mort du catholicos Anania). Par conséquent, la date de naissance de Xosrov peut se situer au début du X^e siècle, comme pense aussi N. Polarean¹⁹. D'autre part, nous savons bien qu'en 950 son premier fils Sahak recopia le *Commentaire des prières de la Messe*. Et si nous supposons que le copiste avait en ce temps-là 15-16 ans, la naissance de sa mère doit se situer vers l'an 915. Ainsi, au lieu de 30-35 ans de différence avec son époux (selon le calcul de K. K'iparean), l'écart se réduit à 10-15 ans. Il est donc inutile, de calculer les dates de naissance d'Anania et de son frère, ce que K. K'iparean a fait en s'éloignant de la vraie solution du problème.

Le même savant insiste encore sur la différence de style et de lan-

¹⁷ CCC 5,16 B.

¹⁸ CCC, Intr. (G).

¹⁹ N. Polarean, *Les auteurs arméniens* [en arménien], Jérusalem, Imprimerie du monastère arménien Saint-Jacques, 1971, p. 141.

gage entre le *Commentaire* et le *Livre de Lamentation*. Selon lui, l'auteur du *Commentaire* a un style plat et il ne sait pas rendre sa parole aussi rhétorique et poétique que l'auteur du *Livre de Lamentation*. Le contraste littéraire est incontestable ! En lisant le *Commentaire* après le *Livre de Lamentation* on peut se demander comment un grand poète a pu écrire une œuvre en apparence aussi scolaire. Pourtant, un examen plus attentif révèle que ces deux textes ont le même arrière-plan spirituel et qu'ils sont les produits d'une même école²⁰.

Ces deux œuvres ont été écrites à différentes périodes de la vie de Grigor : l'une, quand il était débutant dans l'art poétique, et l'autre, quand il était au sommet de son art. On ne peut exiger d'un jeune poète le même niveau littéraire que celui qu'il devait atteindre au terme de dizaines d'années d'expérience. D'autre part, il avait devant lui toute une littérature patristique et une tradition scolaire qui lui imposaient certaines lignes d'interprétation. Il répondait, en outre, à la demande précise d'un *Commentaire* très simple, ayant un fond antit'ondrakien compréhensible au peuple.

Avançons un dernier argument contre l'hypothèse de K. K'iparean. Afin de prouver à tout prix que Grigor Narekac'i, l'auteur du *Livre de Lamentation*, n'est pas le fils de l'évêque de l'Anjewac'ik', K. K'iparean utilise dans ses calculs les données apportées par Uxtanēs et par Step'anos Tarōnac'i, mais il oublie de considérer ce qu'écrit Samuēl Anec'i (XII^e s). Celui-ci nous apporte un renseignement précieux pour la solution finale du problème : «Au temps du roi Smbat II, brillait par sa sagesse comme un soleil (...) Grigor Narekac'i, qui était en Arménie, dans la région de Vaspurakan et qui était le fils du seigneur Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik'»²¹.

2.1.3. Le problème du style et des méthodes interprétatives

De même qu'il serait incorrect de fonder l'analyse de la spiritualité du *Cantique* sur les principes de l'interprétation profane, il serait aussi inapproprié d'examiner l'interprétation spirituelle du *Commentaire*

²⁰ Dans les chapitres 1.2.3 et 1.3.3 nous avons déjà montré l'affinité du *Commentaire* avec les œuvres de Xosrov et d'Anania, comme dans les chapitres 1.4.2 et 1.4.3 nous avons vu comment le *Cantique des cantiques* a influencé toute l'œuvre de Grigor.

²¹ Samuēl Anec'i, p. 103.

selon des méthodes de l'exégèse moderne²². Il faut donc prendre en considération les circonstances et les conditions dans lesquelles cette œuvre a été créée²³. Cinq facteurs ont conditionné sa composition :

1. L'époque (X^e siècle)
2. L'espace culturel (Orient chrétien)
3. La tradition (patristique)
4. La spiritualité (monastique)
5. L'Église (arménienne)

Par cette constatation nous entendons éviter des critiques anachroniques à l'adresse du *Commentaire* au nom des normes contemporaines de la société occidentale²⁴. Une fois cette observation acceptée, les signes symboliques propres à l'espace spirituel des chrétiens orientaux nous serviront de clef pour comprendre les nuances spirituelles du *Commentaire*. La question principale est donc de savoir quel sens avait le *Cantique* dans l'interprétation de Grigor Narekac'i ?

C'était d'abord une parabole racontée par le roi Salomon sur l'amour de Dieu et sur les époux spirituels²⁵. Pour Grigor il ne fait

²² Les œuvres des auteurs contemporains sur les règles générales de l'exégèse biblique n'ont pas été profitables pour notre étude des méthodes herméneutiques du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor Narekac'i. Selon nous, les schémas et les formules proposés par les spécialistes éminents (comme P. Ricoeur, H. de Lubac) ne se conjuguent pas avec le sens intérieur du *Commentaire*.

²³ L'examen de la base théologique et spirituelle du *Commentaire* de Grigor ne peut donc pas se faire par une "intervention de l'extérieur" avec les instruments de l'exégèse moderne. Son étude demande une "compréhension de l'intérieur" en harmonie avec l'ensemble des signes spirituels adoptés par les chrétiens orientaux et leurs expressions particulières chez les Arméniens.

²⁴ Ayant toujours ces cinq facteurs sous les yeux, nous nous abstenons de porter une sévère critique du *Commentaire* en caractérisant tels ou tels passages comme sexistes, antisémites ou antichalcédoniens.

²⁵ Selon nous, ce n'est pas par hasard qu'à propos du *Cantique* Grigor utilise fréquemment le mot *առակ* (*aṭak*, cf. CCC, Intr. (C) ; (D) ; (G) ; 1,1 ; 8,14). En arménien ce mot englobe deux sens différents : «proverbe» et «parabole». Ainsi, par ce mot ambigu Grigor identifie Salomon au Christ, à celui qui a enseigné par les proverbes dans l'Ancien Testament et qui a expliqué par les paraboles les mystères divins dans le Nouveau Testament. D'autres analogies de même type : «Comme, dans le Nouveau (Testament), l'Évangile est plus saint et plus vénérable que les autres écrits, ainsi est le *Cantique des cantiques* dans l'Ancien (Testament)» (cf. CCC, Intr. (C)). Pour la signification des proverbes dans la tradition arménienne, voir J.-P. Mahé, «Proverbes et

aucun doute que l'auteur du *Cantique* soit le roi d'Israël qui allégorise le Christ, roi du Nouvel Israël : «[Le nom] *Salomon* signifie paix ; par cela il figure le Christ, qui est notre paix»²⁶. Grigor présente l'auteur du *Cantique* comme animé «par la grâce de l'Esprit Saint»²⁷ et «par la vision de l'esprit de lumière»²⁸ et comme celui qui, en contemplant les mystères divins, reproduisit dans son œuvre l'icône poétique de l'Économie divine²⁹. Tous les mystères divins depuis la Création jusqu'au Jugement (et même au-delà) y sont présents. Le *Cantique* est une toile tissée par l'Esprit Saint, une fenêtre donnant sur le Ciel, un enseignement divin³⁰. Il est supérieur à tous les chants, à toutes les bénédictions³¹ et il est d'une excellence infinie³². C'est pour cela que l'auteur a une telle crainte de le commenter, car ses paroles devraient être animées du même esprit prophétique que le *Cantique* lui-même : «Une telle recherche, le commentaire du *Cantique des cantiques*, ne pouvait être entreprise que par ceux qui, en esprit, sont proches de Salomon»³³. Pour Grigor, c'est le *Commentaire* de son homonyme Grégoire de Nysse qui sert de modèle à la composition de son œuvre.

Il ne présente pas sa tâche comme une simple interprétation ou une lecture possible, mais insiste sur l'aspect spirituel. Le rôle du commentateur est de déchiffrer des paroles qui ne sont pas immédiatement intelligibles, mais restent comme des mystères. Et celui qui les déchiffre devient ainsi un «interprète des mystères» (*մեկնիչ խորհրդոց, meknič' xorhrdoc*). Conscient de sa grande responsabilité dans la «transmission des réalités invisibles», Grigor expose ouvertement sa crainte de trahir l'Esprit, de manquer d'humilité et de détériorer le sens spirituel du *Cantique*³⁴. Dans le symbolisme du texte il voyait un moyen de révéler les mystères à travers les choses corporelles³⁵. Son

énigmes, lois et fables : miroirs de la société dans la tradition arménienne», *JA* 294 (2006), p. 117-129.

²⁶ CCC 1,0.

²⁷ CCC, Intr. (E).

²⁸ CCC, Intr. (D).

²⁹ CCC, Intr. (E).

³⁰ Cf. CCC, Intr. (D).

³¹ Cf. CCC, Intr. (C).

³² Cf. CCC, Intr. (C).

³³ CCC, Intr. (A).

³⁴ Cf. CCC, Intr. (A).

³⁵ Dans la langue arménienne le mot *խորհրդանիշ* (*xorhrdaniš*, «symbole») a deux composants *խորհուրդ* (*xorhurd*, «mystère») et *նշան* (*nšan*, «signe») et, dans sa traduction littérale, signifie «le signe (extérieur) du mystère».

attitude hésitante tient, selon nous, au refus, bien avéré dans la tradition arménienne, de définir abstraitement l'Incarnation du Christ (*Մարդեղութիւնն Քրիստոսի*, *Mardehut'wnn K'ristosi*), car ce mystère est ineffable. Grigor se défie de toute recherche spéculative à ce sujet.

Le lien étroit entre l'interprétation spirituelle du *Cantique* et la christologie miaphysite (qualifiée à tort de monophysite) confirme encore la confrontation des Syriens occidentaux (miaphysites), partisans de l'interprétation spirituelle (allégorique), contre les Syriens orientaux (abusivement appelés nestoriens), qui acceptaient l'interprétation littérale (textuelle) du *Cantique*³⁶. Dans le camp occidental, sous l'influence du *Commentaire* de Grégoire de Nysse³⁷, ont été composés les commentaires allégoriques, de Jean de Kennesré (VI^e s.)³⁸, Bar Salibi (XII^e s.)³⁹ et Barhebraeus (XIII^e s.)⁴⁰. Chez les orientaux, nous connaissons les commentaires anonymes des *Opuscula Nestoriana*⁴¹, de Théodore Bar Koni (VII^e s.)⁴² et d'Išodad de Merv (IX^e s.)⁴³, tous influencés par Théodore de Mopsueste⁴⁴. En défendant le sens spirituel du *Can-*

³⁶ Malheureusement nous ne possédons pas le *Commentaire* ni l'Homélie d'Éphrem sur le *Cantique* dont quelques passages ont été conservés dans *Catena Patrum*, composée par Sévère, un moine d'Antioche. Sur les commentaires des écrits bibliques dans la littérature syriaque, voir R. Duval, *La littérature syriaque*, Amsterdam, Philo Press, 1970, p. 63-78.

³⁷ Cf. V. den Eynde, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques*, Louvain, Bureaux du Muséon, 1939.

³⁸ Cf. J.-S. Assemani, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, t. II, p. 54.

³⁹ Cf. M. Makad, *Denys Bar Salibi. Commentaire du Cantique des cantiques*, thèse de Doctorat préparée sous la direction d'A. Guillaumont et soutenue en 1977 à Paris IV.

⁴⁰ Le *Commentaire* de Barhebraeus est conservé dans son volumineux recueil de gloses (relatives à l'exégèse biblique, à la critique de la Pešitta et des Hexaples, ainsi qu'à la grammaire et à la lexicographie syriaques) et porte le titre *Magasin des mystères*. C'est le seul auteur miaphysite qui défende une interprétation littérale du texte biblique. Pour l'édition de ce commentaire, voir *Des Gregorius Abulfarag genannt Bar Ebhroyo Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften* [éd. préparée par A. Rahlfs], Leipzig, Drugulin, 1887.

⁴¹ Cf. G. Hofmann, *Opuscula Nestoriana Syriace tradidit*, Paris, 1880, XXIII.

⁴² Cf. Théodor Bar Koni, *Livre des scolies* [trad. par R. Hespel], CSCO 448, Subsidia 194, Louvain, Peeters, 1983.

⁴³ Cf. Išodad de Merv, *Commentaire sur l'Ancien Testament* [texte et trad. par C. Van den Eynde], CSCO 229/230, Louvain, Peeters, 1962-1963, p. 219-224.

⁴⁴ Le *Commentaire* de Théodore de Mopsueste (350-428) ne nous est parvenu que par quelques fragments cités dans les Actes du concile de Constantinople II (553), (cf. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV,1, Berlin, p. 68-70) et des données critiques apportées par Léonce de Byzance (cf. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86 (1), col. 1364-1365 ; 1368). Par son approche critique du texte biblique, ce représentant de l'École d'Antioche

tique, les Syriens miaphysites exprimaient le caractère mystérieux de l'union de l'épouse (l'homme ou l'Église) avec l'époux divin. Ils voyaient dans le Christ époux le Dieu d'Amour avec qui le fidèle est destiné à s'unir. C'est sur cette position qu'ils luttaient si farouchement contre la vulgarisation de ce grand mystère, contre sa réduction à un simple écrit littéraire, et il faut sans doute également chercher, derrière leur détermination, encore un motif christologique.

Dans un dessein didactique, Grigor adopte un style dépouillé d'ornements poétiques, d'une facture presque scolaire. Cela ne signifie pas pourtant que l'auteur provoque l'ennui du lecteur. Au contraire, il a réussi à établir une communication vivante avec lui. Quand il parle des questions de morale, il s'exprime à la première personne du pluriel. Il rejoint ainsi son auditoire, ce qui rapproche le style du *Commentaire* du genre pastoral ou catéchétique⁴⁵, proche du langage populaire et loin de l'arménien "doré" (*ոսկեղինիկ*, *osketinik*).

Deux lignes principales parcourent l'œuvre dans l'interprétation des mystères du *Cantique* : les préceptes éthiques (*ἔθος*) et les visées eschatologiques (*ἔσχατος*). Dans sa stratégie interprétative, Grigor expose d'abord le sens moral du passage, puis il l'explique dans une perspective eschatologique. Dans le cadre de la tradition narékienne, et notamment chez Grigor, ces deux concepts sont en liaison étroite. Interpréter les commandements divins et préparer les fidèles au Jugement : voilà les deux principes de cette catéchèse⁴⁶.

peut même être considéré comme le fondateur de l'interprétation textuelle (non-allégorique), phase initiale des méthodes historico-critiques de l'exégèse. Cette interprétation courageuse lui a malheureusement valu sa condamnation post mortem au concile de Constantinople II en 553. Sur l'histoire de l'exégèse, voir B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 1, Les Pères grecs et orientaux, Paris, Cerf, 1980.

⁴⁵ Pour une étude plus profonde du fond catéchétique du *Commentaire*, il faudra le comparer avec les *Catéchèses* de Cyrille d'Alexandrie qui étaient traduites en arménien et connues sous le nom de *Կոչումն բնժայտութեան* (*Koç'umn ěncayut'ean*).

⁴⁶ En règle générale, l'herméneutique patristique subdivise le sens spirituel de l'Écriture en trois disciplines théologiques : spéculative (fondée sur le sens allégorique), morale (fondée sur le sens moral) et eschatologique (fondée sur le sens anagogique). La pensée non spéculative de Grigor est caractéristique de l'Orient chrétien, qui n'a jamais connu une expression scolastique comme l'Occident. La "scolastique arménienne" de Grigor Tat'ewac'i (XIV^e-XV^e s.) est en effet une réponse à celle des "Fratres Unitores" dominicains. Au lieu de mener des exercices théoriques, les Pères orientaux ont mis tout leur effort à cultiver le champ pratique de la théologie. Selon nous, même leurs aspirations mystiques étaient au service de la théologie morale et de l'eschatologie, qui forment l'axe de la spiritualité orientale : la liturgie eucharistique. Sur cet aspect liturgique de la théologie des chrétiens orientaux, voir V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de*

La technique dont use l'auteur pour interpréter le texte est traditionnelle, c'est-à-dire propre aux commentaires patristiques qui englobent trois éléments essentiels : paraphrase, analogie et citation. Selon cette stratégie herméneutique, le commentateur reformule d'abord le passage du texte biblique, puis il trace un lien analogique avec d'autres passages, et ensuite il fortifie sa conclusion par une référence biblique ou patristique. Ces trois éléments se retrouvent donc dans la méthode herméneutique de Grigor. Pourtant, si son interprétation est moins paraphrasée⁴⁷, elle est riche en images analogiques et références bibliques ou patristiques.

l'Église d'Orient, Paris, Aubier, 1944.

⁴⁷ Ce n'est pas pourtant le cas de son père, Xosrov qui, dans son *Commentaire des prières de la Messe*, utilise la paraphrase comme principale méthode d'interprétation. Cela est probablement lié au fait que, dans ses explications, l'évêque de l'Anjewac'ik' n'a pas voulu trop s'éloigner du texte liturgique.

2.2. Le texte biblique du Commentaire

2.2.1. *Le problème de la traduction de la Bible en langue arménienne*

Même si la question de la traduction arménienne de la Bible a été maintes fois traitée par des spécialistes renommés⁴⁸, ce problème reste encore loin d'être entièrement résolu. Sans exposer ici toute cette problématique, apportons quelques données sur le sujet. D'après Koriwn⁴⁹, Łazar P'arpec'i⁵⁰ et Movsēs Xorenac'i⁵¹ la Bible arménienne s'est constituée en trois étapes :

1) Transmission orale

Après l'évangélisation de l'Arménie en 301

À partir des textes grecs et syriaques

2) Traduction en caractères arméniens

Après la création de l'alphabet en 405

Sur les Septante et la Pešitta

3) Correction définitive du texte arménien

Après le Concile d'Ephèse en 431

Sur les Septante

Avant la conversion de Tiridate, les premiers chrétiens d'Arménie concentrés dans les provinces méridionales étaient grandement influencés par la culture syriaque. La prédication de Grégoire l'Illuminateur, puis son ordination à Césarée de Cappadoce, introduisent dans le royaume arménien des Aršakuni, au nord de l'Arménie, la langue et la culture grecques. Faute d'alphabet national, durant cette première période du IV^e siècle, les textes bibliques étaient interprétés oralement. Durant les cérémonies religieuses les prêtres et autres clercs,

⁴⁸ Cf. H. Anasyan, *Bibliologie arménienne* [en arménien], t. 1, Érévan, 1959 ; M. Abelyan, *Histoire de la littérature arménienne ancienne* [en arménien], t. 1, Érévan, 1944 ; G. Zarbhanalean, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, p. 10-57.

⁴⁹ Cf. Koriwn, VIII-XI, p. 237-242 ; XX, p. 247-248.

⁵⁰ Cf. Łazar P'arpec'i, I, 11, p. 2214-2216.

⁵¹ Cf. Movsēs Xorenac'i, III, 52-54, p. 2079-2083 ; III, 61, §7-8, p. 2098.

disposant de textes grecs ou syriaques⁵², les lisaient soit sans les traduire⁵³, soit en récitant une interprétation qu'ils connaissaient par cœur⁵⁴.

Après l'invention de l'alphabet arménien par Maštoc' Hac'ekac'i vers 405, une nouvelle ère s'ouvre pour la transmission du texte biblique en langue arménienne⁵⁵. Sans doute, faut-il reconnaître en Maštoc' et en Sahak les deux grands réalisateurs de cet apostolat. Entourés de leurs disciples et disposant d'un nombre limité de manuscrits bibliques, ils effectuèrent, en deux ou trois ans, la première traduction complète de l'Écriture. Évidemment, cette œuvre fut un travail collectif, car nous observons des divergences stylistiques et lexicales dans les différents livres bibliques traduits en arménien.

La question épineuse de savoir si cette traduction fut faite à partir d'originaux grecs ou syriaques a souvent été mal posée. Selon nous, si ces deux langues étaient en usage liturgique chez les Arméniens, les traducteurs se sont servi de ces deux sources, c'est-à-dire selon les cas, tantôt des Septante, tantôt de la Pešitta. De cette «première traduction hâtive» (*գլխաղաղոյն գլանկարծազիւտ գիտութեանակի թարգմանութիւնս*)⁵⁶, nous possédons actuellement les manuscrits des cinq livres canoniques (*Ecclésiaste*⁵⁷, *Cantique des cantiques*⁵⁸, 1 et 2 *Chroniques*⁵⁹

⁵² Dans son *Histoire*, Movsēs Xorenac'i nous montre l'image réelle de l'Arménie au Ve siècle, divisée en deux zones d'influence : byzantine et iranienne. Après le refus des patriarches arméniens d'être ordonnés par l'évêque de Césarée, les Byzantins avaient imposé à la population de l'Arménie occidentale le grec comme langue liturgique. Au contraire, dans le secteur iranien de l'Arménie, les fonctionnaires persans, acharnés contre la culture byzantine, brûlaient les livres écrits en grec et interdisaient leur copie (cf. Movsēs Xorenac'i, III, 54, p. 2082-2083).

⁵³ Dans ce cas-là, il faut admettre que les fidèles arméniens avaient une certaine connaissance du vocabulaire biblique de ces deux langues.

⁵⁴ T'ovma Arcruni témoigne qu'une version orale des Psaumes a survécu jusqu'au Xe siècle et que les montagnards de Sasun (sud-ouest de l'Arménie) les chantaient en allant à la bataille (cf. J.-P. Mahé, «La traduction arménienne de la Bible», dans M.-F. Baslez, *Les premiers temps de l'Église*, Paris, Gallimard, 2004, p. 530).

⁵⁵ Sur cette transmission des Écritures en arménien, Grigor écrit : «Ils ont été traduits de plusieurs langues : de l'hébraïque en l'hellénique, de l'hellénique en grec et en syriaque, et ensuite en arménien» (CCC 8,9).

⁵⁶ Koriwn, XX, §8, p. 248.

⁵⁷ Cf. N. Polarean (Covakan), «L'ancienne traduction de l'Ecclésiaste» [en arménien], *RS* 1936, Jérusalem, p. 45-48.

⁵⁸ Cf. H. Oskean, «La première et la seconde traduction du Cantique des cantiques» [en arménien], *AM* 107 (1924), Vienne.

⁵⁹ Cf. L. Ter-Pétrossian, «La plus ancienne traduction arménienne des Chroniques.

et *Siracide*⁶⁰), ainsi qu'un texte apocryphe (Troisième lettre de Paul aux Corinthiens)⁶¹.

D'abord satisfaits de leur traduction, les traducteurs s'aperçoivent vers 431, des lacunes de leur entreprise. Grâce aux élèves de Maštoc' et de Sahak, qui reçoivent de Proclus de Constantinople les canons du concile d'Éphèse et une meilleure version des Septante⁶², les traducteurs se remettent au travail. Cette fois-ci il ne s'agissait pas d'une nouvelle traduction, mais d'une correction à partir «des exemplaires sûrs de l'Écriture donnée par Dieu» (*Հաստատուն օրինակօք աստուածատուր գրոցն*)⁶³. La traduction arménienne du *Cantique des cantiques* est passée par un autre chemin que les autres livres bibliques et sort un peu de ce cadre général.

2.2.2. L'étude du texte biblique

Selon nous, entre la première traduction (vers 405) du texte du *Cantique* et sa correction finale (après 431), ce texte a subi une correction intermédiaire. Il est certain que la première traduction de ce livre n'était pas habile, car nous y relevons des fautes de syntaxe et un style peu littéraire. Elle n'était l'œuvre ni de Maštoc', ni de Sahak, mais probablement d'un de leurs disciples. Il nous semble que, vers 410-420, cette première traduction du *Cantique* a été corrigée et que c'est justement de cette version corrigée que dérive le texte biblique de Grigor Narekac'i. Il est intéressant de remarquer que ce même texte biblique du *Commentaire* est très proche des extraits du *Cantique* se trouvant dans le *Lectionnaire* arménien (*Ճաշոց, Čaşoc'*)⁶⁴.

Nous allons essayer d'éclaircir dans ce chapitre si le texte biblique

Étude préliminaire», *REArm* 18 (1984), p. 215-225.

⁶⁰ Cf. N. Polarean (Covakan), «L'ancienne traduction du Siracide» [en arménien], *RS* 1936, Jérusalem, p. 150-153 ; G. Abgaryan, «Nouveaux fragments de l'ancienne traduction du Siracide» [en arménien], *RE* 1966 (11-12), p. 59-70.

⁶¹ Cette épître, qui fut traduite à partir du syriaque, ne resta pas longtemps dans le canon arménien et, après la condamnation de la communauté "syro-nestorienne" au concile d'Éphèse et la révision de la traduction arménienne, elle fut rejetée définitivement par les Arméniens.

⁶² Cf. Koriwn, XX, §5-6, p. 248.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Outre les huit passages du *Cantique* signalés par H. Oskean (cf. p. 11) dans le *Lectionnaire* arménien, nous avons trouvé encore deux extraits de ce livre lus à la fête de l'Annonciation et à la fête des vierges *T'ek'el* et *Vaivaia* (cf. *Čaşoc' girk' pok'ragunel* (Livre Čaşoc' avec de petites illustrations), Constantinople, 1750, p. 3-4 ; 634-635).

du *Commentaire* est plus proche de la traduction primitive (c'est-à-dire plus ou moins influencée par la Pešitta syriaque) ou de la version corrigée sur le grec des Septante. Pour cela, il faut le juxtaposer avec les deux autres textes arméniens : celui de la première traduction, et celui de la deuxième correction définitive.

Dans son article consacré à la première traduction et à la révision du texte biblique, le Père H. Oskean nous présente l'édition critique d'un texte du *Cantique des cantiques*⁶⁵, qui selon lui appartient à la première traduction⁶⁶. Nous nous rallions à son opinion. Quant au texte de la version corrigée, nous prenons celui de l'édition de Zōhrapean⁶⁷.

Ayant sous la main le texte de l'ancienne version éditée par Oskean (M)⁶⁸, le texte du *Commentaire* de Grigor Narekac'i (N) et celui de l'édition de Zōhrapean (Z), nous proposons un tableau pour examiner les divergences existant entre ces trois textes arméniens et les textes de Pešitta (P) et des Septante (S). Cela nous permettra d'un part de relever les différences linguistiques du texte du *Commentaire* par rapport à ces deux versions arméniennes et, de l'autre côté, d'observer l'écart sémantique de la traduction arménienne par rapport aux textes grec et syriaque. Pour ne pas trop alourdir notre tableau, nous y mettrons les passages du *Cantique* portant uniquement les divergences textuelles.

⁶⁵ Conservé dans une Bible écrite au XIV^e siècle et classé sous le numéro N° 55 de VNMM.

⁶⁶ Cf. H. Oskean, p. 43-86.

⁶⁷ Cette édition du texte biblique a été réalisée sur le manuscrit N° 1 (daté de 1319) de VTMM en comparaison avec d'autres manuscrits de la Bible, dont les références sont indiquées en bas de page. Elle est admise comme édition standard et semble assez proche du texte original de la traduction (correction définitive) arménienne de la Bible. Sur le caractère textuel de la Bible de Zōhrapean, voir C. COX, «Textual Character of Zōhrapean's Bible», *REArm* 18 (1984), p. 69-83.

⁶⁸ L'orthographe de ce texte (M) est différente à celle des textes (N) et (Z). Nous mettons les passages de ce texte comme ils figurent dans l'édition.

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
1. 1(2)	Քաղցր են ստինք քո Le mot քաղցր <i>doux</i> est une erreur de traduction de <i>ἀγαθός</i> de (S) et <i>אֵל</i> de (P).	բարի են ստինք քո քաղցր a été corrigé en բարի <i>bon</i> , qui correspond au sens des textes originaux.	բարի են ստինք քո
2(3)	զամենայն խունկս La traduction suit (P) qui n'a pas non plus le mot անուշահոտութիւն <i>suave parfum</i> .	զամենայն խունկս անուշահոտութիւն <i>suave parfum</i> a été ajouté d'après le texte de (S).	զամենայն խունկս
	Եւղ թափեալ է անուն քո (P) n'a pas le mot թափեալ <i>répandu</i> , l'équivalent de <i>ἐκκενωθὲν</i> de (S).	Եւղ թափեալ է անուն քո	Եւղ անոյշ հեղեալ է անուն քո Le mot անոյշ <i>suave</i> est un ajout tardif.
	ձգեցին զքեզ յինքեանս	Le texte (N) suit (P), qui n'a pas l'expression ձգեցին զքեզ <i>ἐλκευσάιν σε</i> de (S).	ձգեցին զքեզ
3(4)	Զհետ քո ի հոտ եւղոց քոց ընթասցուք L'interprétation est plus proche du texte grec, car (P) n'a pas l'expression ի հոտ եւղոց քոց <i>ὁσμὴν μύρων σου</i> de (S).	Զհետ քո 'ի հոտ իւղոց քոց ընթասցուք	Զհետ հոտոյ իւղոց քոց ընթասցուք մեք
	ուրախ լիցուք ի քեզ	ուրախ լիցուք 'ի քեզ	ուրախ լիցուք մեք 'ի քեզ (Z) ajoute մեք <i>nous</i> .

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4(5)	-	-	-
5(6)	<p>Մի հայիք յիս, զի ես սեւ եմ սեւացեալ</p> <p>Cette forme répétitive սեւ եմ սեւացեալ <i>je suis noir-noircie</i> vient d'une erreur de traduction de սեւացեալ de (P), dont la deuxième composante est liée au mot suivant ճշմարտ <i>soleil</i>.</p>	<p>Մի՛ հայիք յիս, զի ես եմ սեւացեալ</p> <p>Le passage a été corrigé sur <i>μεμελανομένη</i> de (S) et le mot սեւ <i>noir</i> a été supprimé.</p>	<p>Մի՛ հայիք ընդ իս, զի ես սեւացեալ թխացայ</p> <p>Pour éviter la redondance et donner un esprit poétique au passage, le mot սեւ a été remplacé par un verbe de sens proche.</p>
	<p>Զի անտես արար զիս արեգակն</p> <p>Le verbe <i>παράβλεπω</i> a été traduit ici <i>ne pas regarder, dédaigner</i>.</p>	<p>Զի խեթիւ հայեցաւ յիս արեգակն</p> <p>Le traducteur a remplacé la forme անտես արար par խեթիւ հայեցաւ <i>regarder de travers</i>.</p>	<p>Քանզի խեթիւ հայեցաւ ընդ իս արեգակն</p> <p>La préposition ի <i>à, sur</i> de (N) a été remplacée par une autre préposition de même sens ընդ.</p>
	<p>Եղին զիս պահապան յաղեստանին</p>	<p>Էւ եղեալ զիս պահապան աղեստանին</p> <p>Le correcteur remplace l'aoriste indicatif եղին <i>ils ont mis</i> par sa forme participiale եղեալ <i>en mettant</i>.</p>	<p>Եղին զիս պահապան աղեստանի</p>
6(7)	<p>Ի հաւտից ընկերաց քոց</p>	<p>Երամակս ընկերաց քոց</p> <p>հաւտ <i>troupeau</i> a été remplacé par son synonyme երամակ.</p>	<p>Յերամակս ընկերաց քոց</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
7(8)	Եթէ ոչ ծանիցես զքեզ L'interprétation correspond à ܐܬܬ ܠܥܝܢܐ ܠܐ et à 'Εὐν μὴ γνῶς σεαυτήν	Եթէ ոչ ծանիցիս զանձն քո Le correcteur rem- place la forme ոչ ծանիցես զքեզ <i>tu ne te connais pas toi- même</i> par ոչ ծանիցես զանձն քո <i>tu ne connais pas ta personne.</i>	Եթէ ոչ ծանիցես զանձն քո
	Էլ դու	Էլ դու	Էլեր դու L'impératif a été remplacé par l'in- dicatif aoriste.
	Էւ արածես	Էւ արածես	Էւ արածես L'impératif a été remplacé par l'in- dicatif présent.
8(9)	Ջիռյն իմոյ	Ջիռյ իմոյ	Երիվարացն իմոց Le mot ձի <i>cheval</i> des textes (M) et (N) a été mis au pluriel et remplacé par un synonyme plus littéraire.
	Նմանեցուցի զքեզ մերձաւոր իմ	Նմանեցուցից զքեզ մերձաւոր իմ L'aoriste de l'indi- catif a été remplacé par le subjonctif.	Նմանեցուցի զքեզ մերձաւորդ իմ

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
9 (10)	իրբեւ զմանեակ	Bien que ce passage soit absent du texte biblique du <i>Commentaire</i> , il est néanmoins interprété par le commentateur.	իրբեւ զմանեակս Cette forme plurielle vient de <i>ὡς ὁρμίσκοι</i> de (S).
10 (11)	-	-	-
11 (12)	Մինչ թագաւորն	Մինչեւ արքայ Le mot <i>թագաւոր</i> <i>roi</i> a été remplacé par son synonyme.	Մինչեւ արքայ
	ես զհոտ իւր L'adjectif possessif <i>իւր</i> <i>son</i> est encore présent dans les textes (S) et (P).	բուրեաց զհոտ L'expression <i>հոտ տալ</i> <i>donner de l'odeur</i> a été remplacée par un autre verbe plus expressif <i>բուրեաց զհոտ</i> <i>exhaler l'odeur</i> .	ես զհոտ իւր Le correcteur a préféré la version proposée par le texte (M).
12 (13)	Ծրար ստաշիւի ե եղբաւորորդին իմ ինձ <i>ստաշիւ</i> vient du mot grec <i>στακτιῆς</i> . Le mot <i>եղբաւորորդի</i> <i>fils du frère</i> du texte arménien vient d'une erreur de traduction. Le traducteur a lu le mot <i>ἀδελφιδούς</i> au lieu de <i>ἀδελφιδός</i> <i>bien-aimé</i> (synonyme du mot <i>ἐραστός</i>).	Ծրարս տաշիւի եղբորորդին իմ Par une faute de copiste, le mot <i>ստաշիւ</i> a perdu sa première lettre.	Ծրար ստաշիւին է եղբորորդին իմ ինձ

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
13 (14)	<p>Ողկոյզ ծաղկեալ ծաղկեալ <i>fleuri</i> est une erreur de traduction. Le traducteur a lu <i>κύρις</i> <i>fleur de la vigne</i> au lieu de <i>κύπρος</i> de (S).</p> <p>այգեստանին Ենգաղալ Le mot այգեստանին <i>au vignoble</i> a été mis au singulier comme dans les textes (S) et (P). Le mot grec <i>Εγγαδδι</i> a été transcrit avec deux դ.</p>	<p>Ողկոյզ ծաղկեալ</p> <p>այգեստանեաց Ենգաղալ այգեստան a été mis au pluriel.</p>	<p>Ողկոյզ նոճոյ Le correcteur a rendu exactement <i>κύπρος նոճ</i>.</p> <p>այգեստանեացն ենգաղալ</p>
14 (15)	<p>Ահաւաղիկ ես գեղեցիկ մերձաւոր իմ, ահաւաղիկ ես գեղեցիկ</p>	<p>Ահաւաղիկ ես մերձաւոր իմ, ահաւաղիկ ես գեղեցիկ իմ L'interprétation s'écarte des textes originaux. Cependant l'expression գեղեցիկ իմ <i>ma belle</i> reste proche de ἡ ἰαῶ du texte de (P).</p>	<p>Ահաւաղիկ կաս գեղեցիկ մերձաւոր իմ. ահաւաղիկ կաս գեղեցիկ կաս <i>tu es là</i> est plus concret que ես <i>tu es</i>.</p>
15 (16)	<p>Ահաւաղիկ ես բարի եղբարորդի իմ, այլ եւ գեղեցիկ</p> <p>La traduction reste très fidèle au texte grec.</p>	<p>Ահաւաղիկ եղբորորդին իմ, այլ եւ գեղեցիկ</p>	<p>Ահաւաղիկ կաս բարենշան եղբորորդեակ իմ. այլ եւ գեղեցիկ եղբորորդի a reçu une forme diminutive à valeur hypocoristique.</p>
16 (17)	-	-	-

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
2.1	-	-	-
2	<p>Որպէս շուշան ի մէջ փշոց այնպէս քոյր իմ ի մէջ դստերաց</p> <p>Le mot շուշան <i>lys</i> est une transcription de շւշւաշ (P). On peut se demander pourquoi <i>πλησίος</i> de (S) et <i>δύω</i> de (P) <i>qui est proche</i> ont été rendu comme քոյր <i>sœur</i>.</p>	<p>Որպէս շուշան 'ի մէջ փշոց, այնպէս մերձաւորն իմ 'ի մէջ դստերաց</p> <p>քոյր a été corrigé en մերձաւոր <i>prochaine</i>.</p>	<p>Իբրեւ շուշան 'ի մէջ փշոց, այնպէս մերձաւորդ իմ 'ի մէջ դստերաց</p>
3	<p>Որպէս խնծոր ի փայտս անտառաց այնպէս եղբաւորդդ իմ ի մէջ որդւոց</p> <p>Le texte suit littéralement (S), sauf que le mot անտառ <i>forêt</i> été mis au pluriel.</p>	<p>Իբրեւ խնծոր 'ի փայտս անտառի. այնպէս եղբորորդին իմ 'ի մէջ դստերաց</p> <p>անտառ est au singulier comme dans le texte (S). Curieusement, le mot որդիք <i>fils</i>, <i>υἱεῖς</i> de (S) a été remplacé par դստերք <i>filles</i>. C'est une faute du copiste qui a lu դստերաց au lieu de ուստերաց.</p>	<p>Իբրեւ խնծորի 'ի փայտս անտառի. այնպէս եղբորորդիդ իմ 'ի մէջ ուստերաց</p> <p>Le mot որդի <i>fils</i> a été remplacé par un synonyme plus recherché. Le correcteur a remplacé le mot խնծոր <i>pomme</i> par խնծորի <i>pommier</i>.</p>
	<p>Քաղցր ի սոսորդի իմում</p> <p>Le mot սոսորդ <i>gorge</i> est une vieille forme de կոկորդ.</p>	<p>Քաղցրացաւ 'ի կոկորդ իմ</p> <p>սոսորդ a été remplacé par կոկորդ.</p>	<p>Քաղցր է 'ի կոկորդի իմում</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4	Մուծեք զիս	Տարալք զիս Le mot մուծէ՛ք <i>introduisez-moi</i> a été remplacé par տարա՛լք <i>emmenez-moi</i> , qui correspond à une autre signification du verbe <i>είσάγω</i> .	Մուծէ՛ք զիս
	ի վերայ իմ զսեր La traduction suit le texte (S).	ի վերայ իմ սէր La préposition զ a été jugée inutile par le traducteur.	ի վերայ իմ զսէր La préposition զ a été rétablie dans le texte.
5	Հաստատեցե՛ք զիս իւղովք	Եւ հաստատեցէ՛ք զիս իւղովք	Հաստատեցէ՛ք զիս իւղով իւղք <i>huiles</i> a été mis au singulier.
6	Ահեակ նորա զգլխով իմով եւ աջ նորա պատեսցե զիս La traduction est très proche du texte (S).	Ահեակ նորա ՚ի վերայ գլխոյ իմոյ, եւ աջ նորա պատիցէ զինեւ Le passage ի վերայ գլխոյ իմոյ <i>ὑπὸ τὴν κεφαλὴν μου</i> a été corrigé sur le texte (S). Au lieu d'un subjonctif aoriste պատեսցէ զիս , le texte (N) a un subjonctif présent պատիցէ . Au lieu de l'accusatif զիս , il a l'instrumental ինեւ , précédé de զ <i>autour de moi</i> .	Ձախ նորա ընդ գլխով իմով եւ աջ նորա պատեսցէ զինեւ ահեակ <i>gauche</i> a été remplacé par un synonyme plus courant.

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
7	Նրդմնեցուցից զձեզ	Նրդմնեցուցից զձեզ	Նրդմնեցուցանեմ զձեզ Le verbe mis initialement au subjonctif aoriste a été remplacé par un indicatif présent.
8	Ձայն եղբորորդւոյն իմոյ ահա առ դրանն, ահա սայ եկն: Վազելով ի վերայ լերանց, խայտալով ի վերայ բլրոց <i>առ դրանն près de la porte</i> ne figure ni dans (S), ni dans (P).	Ձայն եղբորորդւոյն իմոյ, ահա աւասիկ եկն սա վազելով ՚ի վերայ լերանց, խայտալով ՚ի վերայ բլրոց	Ձայն եղբորորդւոյ իմոյ. ահա աւասիկ սա եկն վազս առնու ՚ի վերայ լերանց՝ խաղաղացեալ ՚ի վերայ բլրոց Une correction convenable a été faite dans le texte. Le mot <i>վազելով</i> <i>courant</i> a été remplacé par <i>վազս առնու</i> <i>il bondit</i> , qui est plus proche à la signification de <i>πηδῶν</i> de (S). Il faut sans doute lire <i>խաղացեալ</i> <i>sautant, bondissant</i> , au lieu de <i>խաղաղացեալ</i> <i>se calmant, étant en paix</i> .
9	Որթուց եղանց	որթու եղանց Le singulier du mot <i>որթու</i> vient de <i>ἡ νεβρω</i> de (S).	որթուց եղանց

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>զկնի որմոյն մերոյն: Յեռեալ ընդ պատուհանն հայեցեալ ընդ վանդակապատսն</p> <p>Le mot յեռեալ (participe du verbe յեռում <i>encastrier, encadrer</i>) n'est pas conforme au sens de ce passage.</p>	<p>զկնի որմոյն մերոյ: Յառեալ ընդ պատուհանն, հայեցեալ ընդ վանդակապատսն</p> <p>Le correcteur a remplacé le mot յեռեալ par յառեալ (participe de յառիմ, <i>avancer la tête pour regarder</i>), plus proche du grec.</p>	<p>յայնկոյս որմոյն մերոյ, կարկառեալ ընդ պատուհանս, հայեցեալ ընդ վանդակապատսն</p> <p>զկնի de (M) et de (N) a été remplacé par յայնկոյս et յառեալ de (N) par կարկառեալ. Dans ces deux cas, il s'agit de synonymes.</p>
10	<p>Պատասխանի տայ ինձ եղբորորդին իմ</p>	<p>Պատասխանի ետ եղբորորդին իմ ինձ</p> <p>Le verbe au présent de l'indicatif a été changé en aoriste.</p>	<p>Պատասխանի տայ եղբորորդին իմ ինձ</p>
11	<p>Ջի ձմեռն եանց: Անձրեւ հեռացան եւ գնացին ինքեամբ</p> <p>Le traducteur a mis անձրեւ <i>pluie</i> au pluriel, ce qui n'est pas conforme à (S) et à (P). Les formes verbales հեռացան եւ գնացին ինքեամբ (accordées avec le pluriel du substantif անձրեւ) viennent de ܡܠܝܢܐ de (P).</p>	<p>Վասն զի ահաւասիկ ձմեռն անց: Անձրեւ անցին եւ գնացեալ մեկնեցան</p> <p>Le correcteur a introduit le mot ահաւասիկ <i>voici</i> qui vient de <i>idou'</i> de (S) et ܐܝܢܐ de (P). Les formes հեռացան եւ գնացին ինքեամբ ont été remplacées par անցին եւ գնացեալ մեկնեցան (expressif, mais moins proche du grec).</p>	<p>Ջի ահա ձմեռն անց. անձրեւ անցին եւ գնացեալ մեկնեցան</p> <p>Pas d'augment à անց, ce qui est plus correct.</p>
12	<p>Ժամանակ յատանելոյ եհաս</p>	<p>Ժամանակ յատելոյ եհաս</p> <p>յատելոյ est une forme abrégée de յատանելոյ.</p>	<p>Ժամանակ եհաս յատանելոյ</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
13	Թղենի արձակեաց զբողբոջ իւր	Le verset est absent du texte.	Թղենի արձակեաց զբողբոջ իւր
	այգիք ծաղկեցան	այգիք ծաղկեցին La forme ծաղկեցան a été corrigée en ծաղկե- ցին <i>elles ont fleuri</i> .	որթք մեր ծաղ- կեալք այգի a été rem- placé par son syno- nyme որթ .
	մերձաւոր իմ, գեղե- ցիկ իմ, աղաւնի իմ	մերձաւոր իմ, գեղե- ցիկ իմ, աղաւնի իմ, կատարեալ իմ Addition de կատար- եալ իմ <i>ma parfaite</i> , qu'on ne trouve pas dans (S) et dans (P).	մերձաւոր իմ, գե- ղեցիկ իմ, աղաւնի իմ
14	Ե՛կ ի հովանի վի- մին մերձ առ նա- խապարիսպն Comme (P) cette ver- sion n'a pas la con- jonction եւ <i>καί</i> conservée dans (S). Le mot նախապա- րիսպ calque <i>προτει- χίσματος</i> .	Եւ եկ աղաւնի ընդ հովանեաւ վիմիդ մերձ 'ի պատուար պարսպիդ Le mot à préfixe նախապարիսպ est remplacé par un syntagme nominal.	Եւ եկ դու աղաւ- նեակ իմ ընդ հո- վանեաւ վիմիդ առ պատուարաւ պարսպիդ Préposition de lieu plus précise.

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>Յոյց ինձ զդմա քո, եւ լուոյ ինձ ձայն քո. զի զձայն քո քաղցր է, դէմք քո գեղեցիկ</p> <p>Pour <i>ἀκούτισόν</i> le traducteur recourt à <i>լուոյ</i>, l'impératif de <i>լուուցանեմ</i> <i>je fais entendre</i>.</p>	<p>Յոյց ինձ զդէմա քո, եւ լսելի արա ինձ զբարբառ քո. վասն զի ձայն քո քաղցր է եւ դէմք քո գեղեցիկ</p> <p><i>լուոյ</i> est remplacé par <i>լսելի արա</i> <i>fais entendre</i> !, qui est plus correct.</p>	<p>Նրեւեցո՛ ինձ զերեսս քո, եւ լսելի արա ինձ զբարբառ քո. զի բարբառ քո քաղցր է եւ տեսիլ քո գեղեցիկ</p> <p><i>ցոյց</i> montre a été remplacé par <i>երեւեցո</i> <i>fais apparaître</i>, <i>զդէմա</i> <i>visage</i> par <i>զերեսս</i> <i>face</i>, et <i>ձայն</i> <i>voix</i> par <i>բարբառ</i> <i>son, parole</i>. Pour ne pas répéter <i>դէմք</i> <i>ὄψις</i>, le correcteur l'a remplacé par son synonyme <i>տեսիլ</i> <i>apparence, aspect</i>.</p>
15	<p>Կալարուք մեզ աղուեսունս փոքունս զապականիչս այգեայցն եւ այգիք մեր ծաղկեալ են</p> <p>Le parfait <i>ծաղկեալ են</i> <i>ils ont fleuri</i> correspond à <i>κυπρίζουσιν</i> de (S) et <i>ῥοῖα</i> de (P).</p>	<p>Կալարուք մեզ աղուէսս փոքրկունս զապականիչս այգեաց. զի այգիք մեր ծաղկեսցին</p> <p><i>ծաղկեալ են</i> a été remplacé par le subjonctif aoriste <i>ծաղկեսցին</i>. <i>փոքունս</i> <i>petits</i> a été remplacé par sa forme hypocoristique <i>փոքրկունս</i>.</p>	<p>Կալարու՛ք մեզ աղուեսունս մանրկունս զապականիչս այգեաց. եւ որթք մեր ծաղկեսցեն</p> <p>Le mot <i>այգիք</i> <i>vignobles</i> a été remplacé par <i>որթք</i> <i>ceps de vigne</i>. Le mot <i>փոքրկունս</i> a été remplacé par son synonyme <i>մանրկունս</i>.</p>
16	<p>Որ հովուեն ի շուշանս</p>	<p>որ հովուէն 'ի մէջ շուշանաց</p> <p><i>ի շուշանս</i> a été corrigé en <i>'ի մէջ շուշանաց</i>.</p>	<p>որ հովուէն 'ի մէջ շուշանաց</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
17	մինչեւ տիւն նուա- ղեցի եւ շարժեցին ստուերք	մինչեւ տիւն լուսա- ւորեցի, եւ շարժե- ցին ստուերք Le correcteur a rem- placé le verbe նուա- ղեցի il s'évanouira par լուսաւորեցի il illuminera, qui s'éloigne du sens des verbes մոլայ et <i>διαπνέω</i> .	մինչեւ տիւն լու- սաւորեցէ եւ ստուերքն շարժե- ցին
	Դարձիւր, եղբաւորո- ղի իմ, նմանեաց այծեման կամ որ- թուց եղանց	Դարձեալ, նման է եղբորորդին իմ այծե- ման, կամ որթուց եղանց L'impératif դարձիւր <i>retourne !</i> a été cu- rieusement remplacé par le participe դարձեալ encore, de <i>nouveau</i> .	Դարձիւր նմանեաց դու եղբորորդի իմ այծեման կամ որթուց եղանց (Z) suit littérale- ment (S).
3.1	Կոչեցի եւ ոչ լուաւ ինձ Le dérivé <i>ὀπήκουσέν</i> a été traduit par le simple լուաւ . (P) n'a pas ce passage.	Կոչեցի զնա, եւ ոչ ես ինձ ձայն ոչ լուաւ a été rem- placé par ոչ ես ինձ ձայն il ne m'a pas donné de la voix.	Կոչեցի՝ եւ ոչ ես ինձ ձայն

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
2	<p>Յարեայ եւ շրջեցայ ի քաղաքս, ի փողոցս եւ ի հրապարակս: Խնդրեցի եւ ոչ գտի</p> <p>Omission de <i>զոր սիրեաց անձն իմ</i> <i>celui que mon âme a aimé.</i></p>	<p>Յարեայ եւ շրջեցայ ընդ քաղաքս ՚ի հրապարակս եւ ՚ի փողոցս, եւ խնդրեցի զնա եւ ոչ գտի. կոչեցի զնա եւ ոչ ետ ինձ ձայն</p> <p>Au lieu d'introduire le passage manquant, le correcteur a ajouté la dernière phrase du verset précédent <i>կոչեցի եւ ոչ ետ ինձ ձայն</i> <i>je l'ai appelé, mais il ne m'a pas donné la voix.</i></p>	<p>Յարեայց եւ շրջեցայց ընդ քաղաքն ընդ փողոցս եւ ընդ հրապարակս՝ եւ խնդրեցից զոր սիրեաց անձն իմ. Խնդրեցի զնա՝ եւ ոչ գտի. կոչեցի զնա եւ ոչ ետ ինձ ձայն</p> <p>Les aoristes indicatifs <i>յարեայ եւ շրջեցայ</i> ont été remplacés par des subjonctifs. Le passage manquant <i>զոր սիրեաց անձն իմ</i> <i>je me suis lavée et j'ai circulé</i> a été enfin introduit dans le texte, mais <i>կոչեցի եւ ոչ ետ ինձ ձայն</i>, qui ne figure pas dans (S) et (P), n'a pas été supprimé.</p>
3	<p>Գտին զիս պահապանք պարսպացն</p> <p>Omission de <i>որք շրջին ՚ի քաղաքին</i> <i>οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει</i> de (S).</p> <p>Միթե զոր սիրեաց անձն իմ տեսէ՞ք</p> <p><i>Միթե</i> <i>est-ce que</i> correspond à <i>هل</i> de (P).</p>	<p>Գտին զիս պահապանքն, որք շրջին ՚ի քաղաքին</p> <p>Le correcteur a introduit dans le texte le passage manquant.</p> <p>Հարցի՝ <i>թէ</i> զոր սիրեաց անձ իմ, տեսէ՞ք</p> <p><i>Միթե</i> a été remplacé par le verbe <i>հարցի</i> <i>j'ai demandé.</i></p>	<p>Գտին զիս պահապանքն, որ շրջին ընդ քաղաքն</p> <p><i>Միթէ</i> զոր սիրեաց անձն իմ տեսէ՞ք</p> <p>La forme initiale du texte (M) a été rétablie.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4	Իբրեւ փոքր մի անցի	Իբրեւ փոքր ինչ անցի Le correcteur a remplacé մի un par un autre indéfini ինչ quelque .	Իբրեւ սակաւ մի անցի ընդ նոսա փոքր <i>petit, peu</i> a été remplacé par son synonyme սակաւ . Le correcteur a ajouté au texte l'élément manquant ընդ նոսա <i>ἀπ' αὐτῶν</i> de (S).
	մինչեւ մուծի զնա	մինչեւ մուծի զնա	մինչեւ տարայց զնա Au lieu de <i>εἰσάγω</i> précédemment rendu par մուծի զնա <i>je l'ai introduit</i> , apparaît un autre verbe au subjonctif տարայց զնա <i>que je la conduise</i> .
5	Երդմնեցուցանեմ զձեզ դասերք Երուսաղէմի ի վաւրութիւնս եւ յուժգնութիւնս անդաստանի	Երդմնեցուցանեմ զձեզ դասերք Երուսաղէմի՝ ի զօրութիւնս եւ յուժգնութիւնս անդաստանի	Երդմնեցուցից զձեզ դասերք Երուսաղէմի ի զօրութիւնս եւ հաստատութիւնս ագարակի ուժգնութիւն <i>vi-gueur</i> est remplacé par հաստատութիւն <i>fermeté</i> , et անդաստան <i>campagne</i> , par ագարակ <i>ferme</i> , qui traduit <i>ἀγρός</i> .

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
6	<p>Ո՛վ է սա, որ ելանէ յանապատե իբրեւ զծուխ ծառացեալ բարձրացեալ: Զմուռս եւ կնդրուկս յամենայն փոշոյ եւղագործաց</p> <p><i>ծառացեալ s'élever comme un arbre interprète στελέχος du texte grec.</i> <i>եւղագործաց des faiseurs d'huile, de parfum traduit approximativement μυρεψός bouilleur d'huile de (S).</i></p>	<p>Ո՛վ է սա, որ ելանէ յանապատէ իբրեւ ստեղն ծխոյ խնկեալ զմուռս եւ կնդրուկ յամենայն փոշեաց անոյշ իւղոց</p> <p><i>ստեղն</i> calque de <i>στελέχος</i>. <i>անոյշ suave</i> correspond à la forme non vocalisée de <i>Λυ</i>, qui peut également être interprétée comme <i>փոշի poussière</i>. Le traducteur a mis côte à côte ces deux sens d'un même mot.</p>	<p>Ո՛վ է սա որ ելեալ գայ յանապատէ իբրեւ զծուխ ծառացեալ բարձրացեալ, զմուռս եւ կնդրուկ յամենայն փոշւոյ իւղագործաց</p> <p>(Z) est ici plus proche de (M).</p>
7	<p>Վաթսուն սպառազեն չուրջ զնովաւ ի դարաւորացն իսրայելի</p> <p><i>իսրայել Israel</i> est transcrit avec un <i>ղ</i> (au lieu de <i>լ</i>), ce qui est une forme archaïque.</p>	<p>Վաթսուն զորաւորք չուրջ զնովաւ 'ի զօրաւորացն իսրայէլի</p> <p>La correction a été faite sur (S), où le mot <i>δυνατοι</i> est répété.</p>	<p>Վաթսուն սպառազէնք չուրջ զնովաւ 'ի քաջացն իսրայէլի</p> <p><i>δυνατοι</i> est traduit successivement par deux mots différents <i>սպառազէնք armés de pied en cap</i> et <i>քաջք braves</i>.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
8	Ամենեքեան սուսերաւորք եւ հմուտք պատերազմի: Այր իւրաքանչիւր սուսեր յազդեր յարհաւրաց գիշերուոյ	<p>Ամենեքեան ունին սուր, եւ ուսեալք զպատերազմ: Արդ իւրաքանչիւր սուսեր յազդեր, յարհաւրաց գիշերայնոց ունին սուր եւ ուսեալք</p> <p>L'expression <i>ունին սուր, եւ ուսեալք զպատերազմ</i> suit de près <i>κατέχοντες ρομφαίαν δεδιδαγμένοι πόλεμον</i> du texte (S). Omission de <i>այր homme</i> présent dans (S) et (P). Le génitif pluriel <i>գիշերայնոց des nuits</i> correspond à <i>Դիւլի</i> de (P).</p>	Ամենեքեան սուսերաւորք հմուտք պատերազմի, այր իւրաքանչիւր սուր յազդեր յարհաւրաց գիշերոյ
9	-	-	-
10	Զսիւնս նորա արծաթեղենս եւ զկողմանս ոսկեղենս, զխարիսխն ծիրանիս, զմէջ նորա ականակապ ի սեր դստերացն նրուսաղէմի	<p>Զսիւնս նորա արար արծաթի, եւ զկողմն նորա ոսկի եւ զծեղունս նորա ծիրանի. եւ զմէջ նորա ականակապ տարածեալ, սէր ՚ի դստերաց նրուսաղէմի</p> <p>Les mots <i>արծաթեղեն fait en argent</i> et <i>ոսկեղեն fait en or</i> ont été remplacés par <i>արծաթի d'argent</i> et <i>ոսկի d'or</i>. Le correcteur a remplacé <i>զկողմն côté, flanc</i> par <i>զկողմ cuvette, conque</i>, et <i>զխարիսխ fond</i> par <i>զծեղուն plafond</i>.</p>	<p>Զսիւնս նորա գործեաց արծաթիս, զկողմն նորա ոսկի, եւ զծեղուն նորա ծիրանի. զմէջ նորա ականակապ. տարածեալ զսէրն ՚ի դստերացն նրուսաղէմի</p> <p><i>արար il a fait</i> a été remplacé par <i>գործեաց il a travaillé</i>. Par erreur de ponctuation <i>տարածեալ répandu</i> a été rattaché à <i>զսէրն l'amour</i>.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
11	<p>Ելէ՛ք հայեցարուք դստերք Սիոնի յարքայ Սողոմոն</p> <p>(M) suit littéralement (P) et contient le vocatif դստերք սիոնի <i>filles de Sion</i> (ረዕረ ሐረ), absent dans (S).</p>	<p>Ելէք եւ հայեցարուք դստերք Երուսաղէմի յարգայ Սողոմոն</p> <p>La conjonction եւ <i>καὶ</i> est également présente dans (S). Le correcteur a remplacé դստերք սիոնի par դստերք Երուսաղէմի <i>filles de Jérusalem</i>. La forme արգայ est une faute de copiste.</p>	<p>Ելէ՛ք հայեցարու՛ք դստերք սիոնի յարքայ սողոմոն</p> <p>(Z) est resté fidèle à la première traduction.</p>
	<p>յաւուր ուրախութեան սրտի նորա</p> <p>Le passage suit (S), qui a <i>καρδίας</i> pour սրտի, absent de (P).</p>	<p>յաւուր ուրախութեան իւրոյ</p> <p>Influencé par (P), le correcteur enlève սրտի.</p>	<p>յաւուր ուրախութեան սրտի իւրոյ</p> <p>(Z) est resté fidèle à la première traduction et remet le mot սրտի. Mais le texte suit (N) dans la traduction de <i>αὐτοῦ</i> իւրոյ.</p>
4.1	<p>Ահաւադիկ ես գեղեցիկ մերձաւոր իմ: Ահաւադիկ ես, գեղեցիկ, աչք քո աղանիք: Բաց ի լուութենեղ քումմէ</p> <p>(M) suit littéralement (S).</p>	<p>Ահաւասիկ ես մերձաւոր իմ, գեղեցիկ իմ, աչք քո աղանիք, բաց ի լուութենէդ քումմէ</p> <p>L'ordre des mots a changé. Le refrain ահաւադիկ ես a été supprimé.</p>	<p>Ահաւադիկ կաս գեղեցիկ մերձաւոր իմ՝ ահաւադիկ կաս գեղեցիկ. աչք քո աղանիք, բաց ի լուութենէդ քումմէ</p> <p>ես <i>tu es</i> a été remplacé par կաս <i>tu es</i> là.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>զերամակս այծեաց, որք երեւեցան ի Գաղաադէ</p> <p>որք երեւեցան ի Գաղաադէ <i>qui sont apparus depuis Galaad</i> suit (S) et non pas (P) גִּלְעָד מִן הַר de la montagne de Galaad.</p>	<p>զերամակս այծեաց, որք երեւեցան ՚ի Գաղաադէ</p>	<p>զերամակս այծից որք երեւեցան ՚ի Գաղաադէ</p> <p>Le génitif pluriel այծեաց a été remplacé par une variante morphologique այծից des chèvres.</p>
2	<p>Ամենքեան երկուորիք եւ անորդի ոչ գոյ ի նոսա</p>	<p>Ամենքեան երկուորիք են, եւ անորդի ոչ գոյ</p> <p>Omission de ի նոսա <i>ἐν αὐταῖς</i> de (S) et גֹּתִי de (P).</p>	<p>Ամենքեան երկուորիք են, եւ անորդի ոչ գոյ ՚ի նոսա</p>
3	<p>Իբրեւ զլար կարմիր շրթունք քո եւ խաւսք քո գեղեցիկ</p>	<p>Իբրեւ զլար կարմիր են շրթունք քո. եւ խօսք քո գեղեցիկ</p>	<p>Իբրեւ զթել որդան են շրթունք քո. եւ խօսք քո գեղեցիկք</p> <p>զլար <i>fil</i> a été remplacé par son synonyme զթել et կարմիր <i>rouge</i> par որդան <i>carmin</i>. գեղեցիկք <i>belles</i>, au pluriel s'accorde avec խօսք <i>parole(s)</i>.</p>
	<p>առանց լուսթեան քո</p> <p>Au lieu de բաց ի <i>excepté</i> (cf. 4,1) apparaît son synonyme առանց <i>sans</i>.</p>	<p>բաց ՚ի լուսթենէդ քումմէ</p> <p>լուսթենէդ comporte un article դ qui interpelle la deuxième personne.</p>	<p>բա՛ց ՚ի լուսթենէդ քումմէ</p> <p>L'accent sur բա՛ց est incorrect. Il supposerait qu'on lût l'impératif <i>ouvre</i>.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4	<p>Հազար վահան կախեալ զնմանե եւ ամենայն աշտեայք կամ նետք զաւրաւորաց կամ սպառազինաց</p> <p>Pour traduire <i>παῖσαι βολίδες</i> (M) recourt à des paires synonymiques reliées par կամ <i>ou</i>.</p>	<p>Հազար վահանք կախեալք կան զնմանէ, եւ ամենայն նետք սպառազինաց</p> <p>Le correcteur a choisi parmi ces synonymes.</p>	<p>Հազար վահանք կախեալ են զնմանէ, եւ ամենայն նետք սպառազինաց</p>
5	<p>զերկուս ուլս այծեման, որք արածին ի շուշանս</p> <p>Omission de <i>δίδυμοι jumeaux</i>.</p>	<p>զերկուս ուլս երկուորիս, որք արածին ՚ի շուշանս</p> <p>L'omission est corrigée par l'ajout de երկուորի <i>jumeaux</i>, mais la précision այծեման <i>gazelle</i> a été supprimée.</p>	<p>զերկուս ուլս երկուորիս այծեման, որ արածիցին ՚ի մէջ շուշանաց</p> <p>(Z) s'est rapproché de (S) et de (P).</p>
6	<p>Մինչեւ տիւն նուաղեցի եւ ստուերքն շարժեցին</p>	<p>Մինչեւ տիւն պայծառացի, եւ շարժեցին ստուերք</p> <p>տիւն նուաղեցի <i>le jour s'affaiblira</i> a été remplacé par տիւն պայծառացի <i>le jour resplendira</i>.</p>	<p>Մինչեւ տիւն նուաղեցէ եւ ստուերքն շարժեցին</p> <p>(Z) reste proche de (M).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	Ես ինձնն գնացից ի լեառն զմուսոյ	Գնացի առանձինն 'ի լեառն զմուսոյ Le futur <i>πορεύσομαι</i> a été traduit par un indicatif aoriste. <i>ἐμᾶντῳ</i> a été rendu par <i>առանձինն</i> <i>séparé, isolé</i> .	Գնացից ես ինձն 'ի լեառն զմրոնենաց Rétablissement du sens futur grâce au subjonctif aoriste գնացից . <i>լեառն զմուսոյ de la montagne de myrrhe</i> a été remplacé par <i>լեառն զմրոնենաց de la montagne des plantes donnant de la myrrhe</i> .
7	Ամենեւին գեղեցիկ ես Omission de <i>մերձաւոր իմ</i> <i>ma prochaine</i> , attesté dans (S) et (P).	Ամենեւին գեղեցիկ ես մերձաւոր իմ	Ամենեւին գեղեցիկ ես մերձաւոր իմ
8	Ե՛կ հարսն ի Լիբանանէ Le redoublement de l'appel a été simplifié.	Ե՛կ հարսն 'ի Լիբանանէ. եկ 'ի Լիբանանէ Appel redoublé comme dans l'original.	Ե՛կ 'ի Լիբանանէ հարսն, եկ այսր 'ի Լիբանանէ Addition du mot <i>այսր</i> <i>ici</i> .

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>Եկեսցես եւ անցցես ի սկզբան հաւատոյն ի գլուխ Սանիրայ եւ Ահերմոնի, ի լեւրանց ընծուց եւ ի մայրեաց առեւծուց</p> <p>La forme Ահերմոն est une faute de copiste. D'après (S) սկիզբն commencement correspond à ἀρχή et գլուխ tête à κεφαλή.</p> <p>հաւատ foi est au singulier comme πίστευς. Intervention des deux derniers membres.</p>	<p>Եկեսցես եւ անցցես ՚ի սկզբան հաւատոց. ՚ի գլխոյ Սանիրայ եւ Հերմոնի, ՚ի մորեաց առեւծուց եւ ՚ի լերանց ընծուց</p> <p>հաւատ a été mis au pluriel, ce qui est plus idiomatique.</p>	<p>Եկեսցես եւ անցցես ՚ի գլխոյ հաւատոց՝ ի կատարէ Սանիրայ եւ Հերմոնի, ՚ի մայրեաց առեւծուց եւ ՚ի լերանց ընծուց</p> <p>(Z) très proche de (S), dans l'ensemble suit (P) pour ի գլխոյ հաւատոց de la tête de la foi (כֶּלֶחַ ִּי). Afin d'éviter la répétition de գլուխ tête, il le remplace, la seconde fois par un synonyme կատար cime.</p>
9	<p>Սրտացուցեր զմեզ քոյր մեր հարսն: Սրտակաթ արարեր զմեզ միով ականբ քով եւ միով քառամանեակ պարանոցաւ քով</p> <p>քառամանեակ collier traduit ἐνθέματι et כֶּסֶׁ ornament.</p>	<p>Սրտացուցեր զմեզ քոյր մեր հարսն, սրտացուցեր զմեզ միով ականբ քով եւ միով քառամանեակաւ պարանոցի քո</p> <p>(N) suit (S) mot à mot et rend ἐκαρδίωσας par սրտացուցեր tu as donné du cœur.</p>	<p>Սրտակաթ արարեր զմեզ քոյր մեր հարսն, սրտակաթ արարեր զմեզ միով ականբ քով, եւ միով քառամանեակաւ պարանոցի քոյ</p> <p>(Z) remplace սրտացուցեր, trop littéral, par սրտակաթ արարեր tu as rendu amoureux.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
10	<p>Քանզի գեղեցկացան ստինք քո ի գինւոյ քոյր իմ հարսն</p> <p>Omission de քանզի գեղեցկացան ստինք քո car <i>tes seins sont devenus beaux</i>.</p>	<p>Ձի գեղեցկացան ստինք քո, քոյր իմ հարսն, զի գեղեցկացան ստինք քո գինւոյ</p> <p>L'omission a été rétablie.</p>	<p>Քանզի գեղեցկացան ստինք քո քոյր իմ հարսն. քանզի գեղեցկացան ստինք քո ՚ի գինւոյ</p> <p>L'ablatif complément du verbe comparatif est précédé de ի (<i>ab, ex</i>).</p>
11	<p>ի ներքոյ լեզուի քո եւ հոտ հանդերձի քո</p> <p>(M) traduit <i>ἰματίων</i> par հանդերձի du <i>vêtement</i> (au singulier, contre le pluriel de (S). (P) ne contient pas ce mot.</p>	<p>ի ներքոյ լեզուի քում. եւ հոտ հանդերձից քոց</p> <p>Le pluriel հանդերձից a été rétabli.</p>	<p>ի ներքոյ լեզուի քոյ, եւ հոտ հանդերձից քոց</p>
12	-	-	-
13	<p>Առաքումն քո դրախտ</p> <p>Comme (P), ἄποστολῆς, (M) a ici le singulier. Dans (S) il y a un pluriel (<i>ἀποστολαί σου παρόδεις</i>).</p>	<p>Առաքումն քո դրախտ</p>	<p>պատգամաւորութիւն քո դրախտ</p> <p>(Z) a remplacé առաքումն <i>envoi</i> par un synonyme պատգամաւորութիւն <i>délégation</i>, qui s'éloigne du sens de (P) et de (S).</p>
	<p>հանդերձ պտղով ծառոց</p> <p>Le mot <i>ἀκροδρύων</i> de (S) est interprété comme ծառոց <i>des arbres</i>, (P) a κάρσι <i>des germes</i>.</p>	<p>հանդերձ պտղով ծառոց</p>	<p>հանդերձ պտղովք մրգաբերաց</p> <p>(Z) a remplacé ծառոց par մրգաբերաց <i>portant des fruits</i>.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>Քրքում հանդերձ նարդոսիւ</p> <p>քրքում <i>safran</i> dérive du syriaque ܠܫܐܢܐ. Mais ici (P) donne un autre mot ܠܝܬܐܢܐ.</p>	<p>ծաղիկ հանդերձ նարդոսիւ</p> <p>քրքում a été remplacé par ծաղիկ <i>fleur</i>.</p>	<p>Կիպրոս հանդերձ նարդոսիւ</p> <p>Comme ni քրքում ni ծաղիկ ne correspondent à (S) ni à (P), (Z) les remplace par Կիպրոս.</p>
14	<p>նարդոս եւ նարկեզ, եղեգն եւ կինոմոմոն հանդերձ ամենայն փայտիւքն Լիբանանու</p> <p>(M) semble avoir été embarrassé par la traduction de ces noms de plantes. Pour le mot <i>κιννάμωμον</i> il a mis tout simplement sa transcription arménienne կինոմոմոն.</p>	<p>նարդոս եւ քրքում եւ եղեգն խունկ եւ կինամոմ հանդերձ ամենայն փայտիւք Լիբանանու</p> <p>Par souci de correction le mot նարկեզ <i>narcisse</i> a été remplacé par քրքում, qui figure également dans le syriaque.</p>	<p>նարդոս եւ քրքում, խունկեղեգն եւ կինամոմոն, հանդերձ ամենայն ծառօք Լիբանանու</p> <p>(Z) a réuni les deux mots խունկ <i>encens</i> et եղեգն <i>canne</i> pour en faire un juxtaposé խունկեղեգն <i>encens de canne</i>. փայտիւք <i>avec les bois</i> a été remplacé par ծառօք <i>avec les arbres</i>.</p>
	<p>զմուռս եւ հալուե, հանդերձ ամենայն ընտիր եւղաւք</p> <p>La forme եւ հալուե reflète ܐܠܥܐ de (P).</p>	<p>զմուռս եւ հալուէ, հանդերձ առաջին ամենայնի իւղովք</p> <p>ընտիր <i>distingué, exquis</i> a été remplacé par առաջին <i>premier</i>, traduction littérale de <i>πρώτων</i> (S).</p>	<p>զմուռս եւ հալուէ հանդերձ ամենայն գլխաւոր խնկօք</p> <p>(Z) a remplacé ընտիր եւղաւք <i>avec des huiles exquis</i> par գլխաւոր խնկօք <i>avec les encens capitaux (principaux)</i> selon le syriaque ܠܥܐܬܐ ܥܝ de (P).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
15	<p>Աղբեր պարտիզաց եւ ակն ջրոյ կենդանոյ եւ հոսեցելոյ 'ի Լիբանանէ</p> <p>Pour <i>φρέαρ</i> et <i>ῥῖοις</i> puits, (M) donne ակն ջրոյ source de l'eau.</p>	<p>Աղբեր պարտիզաց, ջրհօր ջրոյ կենդանոյ եւ հոսեցելոյ 'ի Լիբանանէ</p> <p>(N) a remplacé ակն ջրոյ par une traduction plus littérale ջրհօր ջրոյ puits d'eau.</p>	<p>Աղբեր բուրաստանաց եւ ակն ջրոյ կենդանոյ՝ բղխեալ 'ի Լիբանանէ</p> <p>Dans une intention poétique պարտիզաց des jardins a été remplacé par բուրաստանաց lieux des parfums et հոսեցելոյ qui courent, courant par բղխեալ qui jaillit, jaillissant.</p>
16	<p>Արի՛ հիւսիսի եւ եկ հարաւ</p> <p>արի՛ lève-toi ! reflète , <i>ἡ ἀκ</i> de (P).</p>	<p>Ջարթիր հիւսիսի եւ եկ հարաւ</p> <p>(N) a remplacé արի par Ջարթիր réveille-toi !, qui est la traduction littérale de <i>ἐξέγερθητι</i> de (S).</p>	<p>Արի՛ հիւսիսի եւ եկ հարաւ</p> <p>(Z) a gardé l'interprétation de (M).</p>
5.1 4,16	<p>Կերիցե զպտուղ մրգաբերաց իւրոց</p> <p>մրգաբերաց portant des fruits dérive de la locution <i>καρπὸν ἀκροδρῶν</i>.</p>	<p>Կերիցէ զպտուղս ծառոց իւրոց</p> <p>մրգաբերաց a été remplacé par ծառոց des arbres.</p>	<p>Կերիցէ զպտուղս ծառոց իւրոց</p>
	<p>եջ ի պարտեզ իմ քոյր իմ հարսն: Կթեցի զմուռս իմ հանդերձ խնկովք իմովք</p>	<p>Մտի՛ 'ի պարտեզս իմ քոյր իմ եւ հարսն, Կթեցի զմուռս իմ հանդերձ խնկովք իմովք.</p> <p>(N) a supprimé le deuxième possessif իմովք.</p>	<p>Մտի՛ 'ի պարտեզ իմ քոյր իմ հարսն, Կթեցի զմուռս իմ հանդերձ խնկօք իմովք</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>արբի զգինի իմ կաթամբ</p> <p>Comme dans les textes originaux կաթամբ avec du lait n'a pas de possessif.</p>	<p>արբի զգինի իմ կաթամբ իմով</p> <p>Le possessif իմ mon a été rajouté dans le texte.</p>	<p>արբի զգինի իմ կաթամբ իմով</p>
	<p>արբեցարուք եղբաւորդիք եմ</p> <p><i>ἀδελφοί</i> frères a été traduit comme եղբաւորդիք les fils du frère. La forme եմ je suis est une faute de copiste et doit être corrigée en իմ mon.</p>	<p>արբեցարուք եղբարք իմ</p> <p>(N) a corrigé եղբաւորդիք իմ mes neveux (fils du frère) en եղբարք իմ mes frères.</p>	<p>արբեցարուք եղբօրորդիք իմ</p> <p>La préférence a été donnée au mot եղբօրորդիք les fils du frère du texte (M).</p>
2	<p>առ դրանն</p> <p>(M) n'a pas traduit <i>κρούει</i> de (S) et բախ <i>il frappe</i> de (P). Le syriaque ne contient pas le complément <i>ἐπὶ τὴν θύραν</i> sur la porte, présent dans le grec.</p>	<p>բախէ զդուռնն</p> <p>Le verbe manquant բախէ il frappe a été rajouté.</p>	<p>բախէ 'ի դրանն</p> <p>(Z) a changé la préposition առ en 'ի.</p>
	<p>զի գլուխ իմ լի եղեւ ցաւդով եւ վարսք իմ ի շաղից գիշերույ</p> <p>Le texte est plus proche de (S).</p>	<p>վասն զի գլուխ իմ լցաւ ցօղով եւ վարսք իմ մանր անձրեւովք գիշերույ</p> <p>Une interprétation intéressante a été donnée pour <i>ψεκάδων</i> de (S) մանր անձրեւովք de petites (gouttes de) pluie.</p>	<p>զի գլուխ իմ լցաւ ցօղով եւ վարսք իմ 'ի շաղից գիշերույ</p> <p>(Z) a repris l'interprétation donnée par (M).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
3	զիա՞րդ ազանիցիմ զնա	զիա՞րդ զգեցայց զնա Le mot <i>ազանիցիմ</i> <i>je m'habillerai</i> a été remplacé par un synonyme <i>զգեցայց je me vêtirai</i> .	զիա՞րդ ազանիցիմ զնա
	զիա՞րդ աղտեղացունցանեմ զնա	զիա՞րդ աղտեղացունցից զսա <i>զնա</i> <i>lui</i> a été remplacé par <i>զսա</i> <i>celui-ci</i> . L'indicatif présent <i>աղտեղացունցանեմ je salis</i> (au présent) a été remplacé par un subjonctif aoriste.	զիա՞րդ աղտեղացունցից զնոսա <i>զնոսա</i> <i>ceux-là</i> correspond à <i>αὐτοῖς</i> de (S).
4	ընդ պատուհանն <i>պատուհան</i> <i>fenêtre</i> est une traduction littéraire de <i>ὀπή</i> et <i>ꠘꠞꠗ</i> <i>trou</i> .	ընդ ծակն (N) préfère donner une traduction littéraire <i>ծակն</i> <i>trou</i> .	ընդ պատուհանն (Z) suit (M).
	որովայն իմ խռովեցաւ Omission de <i>ἐπ' αὐτόν</i> , <i>տաւ</i> <i>vers lui</i> .	որովայն իմ խռովեցաւ 'ի նա Rétablissement de l'omission <i>'ի նա</i> <i>vers lui</i> .	որովայն իմ խռովեցաւ 'ի նա
5	զմուսեալ	զմուսով լցեալ L'addition de <i>լցեալ</i> <i>rempli</i> correspond à <i>σύναν πλήρη</i> de (S) et à <i>ꠘꠞꠗ Ժեթ</i> de (P) <i>rempli de myrrhe</i> .	զմուռս լցեալս (Z) a compris à tort <i>զմուռս</i> <i>myrrhe</i> comme un pluriel et il y a accordé le participe.
6	-	-	-

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
7	<p>Գտին զիս պահապանք պարսպացն</p> <p>Addition de <i>պարսպացն remparts</i> qui manque dans (S) et (P).</p>	<p>Գտին զիս պահապանքն</p>	<p>Գտին զիս պահապանքն</p>
	<p>Հարին զիս եւ վիրաւորեցին զիս եւ առին զխլայն իմ յիննն</p> <p><i>θέριστρον</i> et <i>առիւ</i> sont rendus par <i>խլայ</i> <i>vêtement</i>, qui est une forme rare. Omission de <i>պահապանք պարսպաց</i> les <i>gardiens des remparts</i>.</p>	<p>Հարին վիրաւորեցին զիս, հանին յինէն զձորձս իմ պահապանք պարսպացն</p> <p><i>խլայ</i> a été remplacé par le mot usuel <i>ձորձ</i> <i>habit</i>, et l'omission a été rétablie.</p>	<p>Հարին եւ վիրաւորեցին զիս. հանին յինէն զխլայն իմ պահապանք պարսպացն</p> <p>(Z) est plus proche de (M) et il a gardé le mot <i>խլայ</i>.</p>
8	<p>Երդմնեցուցանեմ զձեզ դատերք Երուսաղեմի ի գաւրութիւնս եւ յուժղնութիւնս անդաստանի</p>	<p>Երդմնեցուցի զձեզ դատերք Երուսաղէմի ՚ի զօրութիւնս եւ յուժղնութիւնս անդաստանի</p> <p>Le verbe <i>երդմնեցուցանեմ</i> <i>je fais jurer</i> est ici à l'aoriste <i>երդմնեցուցի</i> <i>j'ai fait jurer</i>.</p>	<p>Երդմնեցուցից զձեզ դատերք Երուսաղէմի ՚ի զօրութիւնս եւ ՚ի հաստատութիւնս ազարակի</p> <p>Voir l'analyse de 3,5.</p>
	<p>պատմեցէ նմա, թէ կաթողին եմ ես ի սէր քո</p>	<p>պատմեցէ նմա, թէ խանդակաթ եմ ՚ի սէր քո</p> <p><i>կաթողին եմ</i> <i>je suis passionnée</i> a été remplacé par <i>խանդակաթ եմ</i> <i>je suis amoureuse</i>.</p>	<p>պատմեսցի՛ք նմա, եթէ կաթողին եմ ես ՚ի սէր քո</p> <p>Au lieu de l'impératif <i>պատմեցէ՛ք</i> <i>racontez</i>, (Z) a le prescriptif <i>պատմեսցի՛ք</i>.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
9	<p>Ջի՞նչ է եղբաւորո՞ւն քո եղբաւորո՞ւեաց, գեղեցիկդ ի կանայս</p> <p>(M) ne contient pas la répétition de զի՞նչ է եղբորորդին քո.</p>	<p>Ջի՞նչ եղբորորդին քո յեղբորորդեաց, գեղեցիկդ ՚ի կանայս. զի՞նչ է եղբորորդին քո, զի այդպէս երդմանցուցեր զմեզ</p> <p>La forme յեղբորորդեաց a été mise au pluriel suivant ܐܬܐ ܠܥܕܐ de (P). (S) a le singulier ἀπὸ ἀδελφιδού.</p>	<p>Ջի՞նչ է եղբորորդին քո յեղբորորդեաց գեղեցիկդ ՚ի կանայս. զի՞նչ է եղբորորդին քո յեղբորորդեաց, զի այդպէս երդմանցուցեր զմեզ</p> <p>(Z) suit littéralement (N).</p>
10	<p>եղբաւորորդին իմ կարմիր է եւ սպիտակ</p> <p>Le traducteur a inversé l'ordre des deux adjectifs.</p>	<p>եղբորորդին իմ սպիտակ է եւ կարմիր</p> <p>Les adjectifs sont dans l'ordre original.</p>	<p>եղբորորդին իմ սպիտակ է եւ կարմիր</p>
11	<p>յոսկւոյ ուիզայ</p> <p>La signification du mot ուիզայ nous reste inconnue ; c'est probablement une faute de copiste. Il faut sans doute lire կեփազ, qui est une transcription arménienne du grec καὶ φαζ de (S).</p> <p>իրբեւ զագռաւու ագռաւու <i>corbeau</i> est au génitif.</p>	<p>յոսկւոյն կեփազեայ</p> <p>կեփազ a été rétabli dans sa forme correcte. Notons que la forme καὶ φαζ est une transcription de l'hébreu יֶזֶ. Évitant la transcription, (P) a donné une interprétation originale ܐܦܝܪܐ <i>pierre</i>.</p> <p>իրբեւ զագռաւ</p> <p>(N) a rétabli l'accusatif.</p>	<p>յոսկւոյ կեփազեայ</p> <p>իրբեւ զագռաւ</p> <p>(Z) a la forme du texte (N).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
12	<p>Աչք նորա իբրեւ զաղանիս, ի վերայ լիութեան ջուրց։ Լուացեալ կաթամբ, նստեալ ի վերայ լրութեան ջրոց</p> <p>ի վերայ <i>sur</i> a été traduit littéralement de <i>ἐπὶ</i> (S) et de <i>Ա</i> (P). <i>լրութեան</i> de la plénitude reflète <i>πληρόματα</i> et <i>κθαρλίք</i>.</p>	<p>Աչք նորա աղանիք 'ի մէջ լիութեանց ջուրց, լուացեալ կաթամբ նստեալ 'ի վերայ լիութեանց ջուրց</p> <p>(N) a remplacé <i>ի վերայ</i> par <i>'ի մէջ</i> <i>au milieu</i> en s'éloignant des textes originaux. Il a mis <i>կաթամբ</i> avec <i>le lait</i> au pluriel et a remplacé <i>լրութեան</i> par <i>լիութեանց</i> des <i>abondances</i>.</p>	<p>Աչք նորա իբրեւ աղանիս 'ի վերայ լիութեան ջրոց, լուացեալ կաթամբ նստեալ 'ի վերայ ջրոց լրութեան</p> <p>(Z) a repris la forme initiale de (M) ; toutefois il a inversé l'ordre des mots <i>լրութեան ջրոց</i> en <i>ջրոց լրութեան</i>, plus proche de (S).</p>
13	<p>Շրթունք նորա շուշանք բղխեն զմուռս</p> <p>Omission de <i>զ</i> <i>զաւս</i> et <i>le nard</i> comme dans (S).</p>	<p>Շրթունք նորա շուշանք բղխեն զմուռս լիութեան</p>	<p>Շրթունք նորա շուշանք բուրեն զմուռս լիութեան</p> <p>À <i>բղխեն</i> <i>elles font jaillir</i>, (Z) préfère <i>բուրեն</i> <i>elles exhalent</i>, plus poétique.</p>
14	<p>Ձեռք նորա ճախարակեայք ոսկեղեն լցեալ ակամբք թարսսայ</p> <p>(M) a réuni <i>θαρσις</i> du grec et <i>ܦܪܫܐ</i> du syriaque en <i>ակամբք</i> <i>les pierres de Tharsis</i>.</p>	<p>Ձեռք նորա ոսկիք ճախարակեայք, լցեալ ակամբք թարսսի</p> <p>(N) a remplacé l'adjectif <i>ոսկեղէն</i> en or par le substantif <i>ոսկիք</i> <i>ors</i>, qui correspond à <i>χρυσά</i> de (S). Le génitif de <i>թարսիս</i> est ici <i>թարսսի</i>.</p>	<p>Ձեռք նորա ոսկիք ճախարակեայք՝ լցեալ ակամբք թարսսայ</p> <p>(Z) mélange différents éléments de (M) et de (N).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>Որովայն նորա տախտակ փղոսկրեայ, ականակապ ի քարանց չապիղայ</p> <p>Dans l'ensemble (M) suit (S), mais il contient une transcription չապիղայ de 𐎠𐎢𐎡𐎹 <i>saphir</i>.</p>	<p>Որովայն նորա տախտակ փղոսկրեայ ականակապ չափիղայ</p> <p>Omission de ի քարանց des pierres comme dans (P).</p>	<p>Որովայն նորա տախտակ փղոսկրեայ ականակապ յականց չափիղայ</p> <p>ի քարանց a été remplacé par une forme poétique յականց.</p>
15	<p>Սիւնք մարմարեայք</p> <p>մարմարեայք traduit μαρμαρινοι de (S).</p>	<p>սիւնք կճեայք</p> <p>մարմարեայք a été remplacé par կճեայք.</p>	<p>սիւնք մարմարեայք</p>
	<p>ի վերայ ոսկեղեն խարսխաց</p> <p>L'interprétation est basée sur la forme 𐎠𐎡𐎹𐎶 𐎠𐎢𐎡𐎹 𐎠𐎡𐎹 de (P).</p>	<p>ի վերայ ոսկեաց խարսխաց</p> <p>Le passage a été corrigé sur ἐπὶ βάσει χρυσῶς du texte grec.</p>	<p>ի վերայ ոսկեաց խարսխաց</p> <p>(Z) suit (N) littéralement.</p>
	<p>Տեսիլ նորայ իբրեւ զընտիր եղեւնափայտիցն Լիբանանու</p> <p>Libre traduction du grec.</p>	<p>Հասակ նորա իբրեւ զԼիբանան, ընտրեալ իբրեւ զմայրս</p> <p>(N) a été réinterprété littéralement à partir de (S).</p>	<p>Տեսիլ նորայ իբրեւ զընտիր եղեւնափայտից Լիբանանու</p> <p>(Z) reprend fidèlement l'interprétation de (M).</p>
16	-	-	-
17	<p>Յո՞յ գնաց եղբաւորդին քո գեղեցիկդ ի կանայս, յո՞ր կողմն դիտեաց եւ խնդրեսցուք զնա ընդ քեզ</p> <p>(M) est très proche de (S), sauf qu'il n'a pas répété եղբաւորդի.</p>	<p>Ու՞ր գնաց եղբորորդին քո, գեղեցիկդ ՚ի կանայս, ու՞ր գնաց եղբորորդին քո, եւ խնդրեսցուք ընդ քեզ</p> <p>յո՞յ (accusatif) a été remplacé par ու՞ր (locatif). L'omission de եղբորորդին est rétablie.</p>	<p>Յո՞ գնաց եղբորորդին քո գեղեցիկդ ՚ի կանայս. յո՞ր կողմն դիտեաց եղբորորդին քո՝ եւ խնդրեսցուք եւ մեք զնա ընդ քեզ</p> <p>(Z) suit la traduction initiale de (M).</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
6.1 (2)	Ժողովել չուչանս Ժողովել չուչանս <i>cueillir les lys sans</i> preposition ի est plus proche des textes originaux.	Ժողովել 'ի չուչանս La préposition 'ի <i>dans</i> change le sens en <i>cueillir dans les</i> <i>lys</i> .	Ժողովել չուչանս (Z) suit (M).
2(3)	-	-	-
3(4)	Գեղեցիկ ես մերձա- ւոր իմ իբրեւ զանուչահոտութիւն անուչահոտութիւն <i>parfum suave est</i> éloigné de <i>εὐδοκία</i> et de բարձ (<i>bonne</i>) <i>volonté</i> . Sans doute le traducteur a lu <i>εὐωδία</i> au lieu d' <i>εὐδοκία</i> .	Գեղեցիկ ես մերձա- ւոր իմ իբրեւ զանուչահոտութիւն	Բարենչան ես մեր- ձաւոր իմ իբրեւ զհաճութիւն գեղեցիկ <i>beau</i> a été remplacé par բարենչան <i>de bon</i> <i>signe, distingué</i> , et անուչահոտութիւն <i>parfum suave</i> par հաճութիւն <i>bien-</i> <i>veillance</i> , qui cor- respond parfai- tement au sens originel du texte.
	իբրեւ զհիացումն կարգեալ	իբրեւ զհիացումն կարգեալ	զարմանալի յորինեալ Pour la forme, la traduction propo- sée diffère totale- ment de (M) et de (N).

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4(5)	<p>Դարձո՛ւ զաչս քո առաջի իմ, զի դոքա ընդոստուցին զիս</p> <p>Interprétation littérale du grec : առաջի իմ devant moi est calqué sur <i>ἀπεναντίον μου</i>.</p>	<p>Դարձո զաչս քո յինչն. վասն զի ընդոստուցին զիս</p> <p>առաջի իմ devant moi a été remplacé par յինչն (loin) de moi.</p>	<p>Դարձո՛ւ զաչս քո յինչն, վասն զի դոքա սրարբեցուցին զիս</p> <p>ընդոստուցին ils ont fait sauter, éveillé a été remplacé par սրարբեցուցին ils ont étourdi (assourdi), qui ne correspond pas aux mots <i>ἀνεπτέρωσάν</i> ils m'ont fait envoler et <i>ἔτασαν</i> ils m'ont mis en fuite.</p>
	<p>Վարսք քո իբրեւ զերամակս այծեաց որ երեւեցան ի Գաղաթաղէ</p> <p>(M) suit (S). (P) ajoute <i>montagne</i> dans l'expression <i>ալ ձ ԴԻՈԼ Զ</i> de la montagne de Gallaad.</p>	<p>Վարսք քո իբրեւ զերամակս կտրելոց, որ երեւեցան ի Գաղաթաղէ</p> <p>այծեաց des chèvres a été remplacé par կտրելոց des (têtes) tondues et Գաղաթաղէ par Գաղաաղէ.</p>	<p>Վարսք քո իբրեւ զերամակս այծից որք երեւեցան ի Գաղաթաղէ</p> <p>(Z) a fait une correction grammaticale justifiée en accordant le pronom relatif որք qui au verbe երեւեցան ils sont apparus.</p>
5(6)	<p>որ ելանեն</p>	<p>որք ելանեն</p> <p>Pronom relatif որք qui au pluriel, comme le verbe ելանեն ils montent.</p>	<p>որք ելանեն</p>



Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	Ամենեքեան երկուորիք են եւ անորդի ոչ գոյ ի նոսա	Ամենեքեան երկուորիք են, եւ անորդի ոչ գոյ 'ի նոսա	Ամենեքին երկուորիք են, եւ անծնունդ ոչ գոյ 'ի նոսա <i>անորդի sans fils a été remplacé par անծնունդ sans progéniture.</i>
6(7)	Իբրեւ զլար կարմիր շրթունք քո	Իբրեւ զլար կարմիր են շրթունք քո Addition de <i>են ils sont</i> .	Իբրեւ զթել կարմիր շրթունք քո <i>լար corde a été remplacé par son synonyme թել fil.</i>
	Բաց ի լռութենէ քումմե À chaque fois (M) traduit ce même verset différemment (cf. chap. 4,1 et 4,3).	Բաց 'ի լռութենէ քումմէ Le mot ' <i>ի լռութենէ du silence</i> a été pourvu d'un article renvoyant à la deuxième personne.	Բա'ց 'ի լռութենէ քումմէ
7(8)	Եւ աւրիորդացն ոչ գոյ թիւ	Եւ օրիորդք որոց ոչ գոյ թիւ Le datif <i>աւրիորդաց</i> a été mis au nominatif et le relatif <i>որոց auxquelles</i> a été ajouté.	Եւ օրիորդք որոց ոչ գոյ թիւ (Z) suit (N).

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
8(9)	<p>Տեսին զնա դստերք, եւ երանեցին նմա. թագուհիք եւ հարճք եւ գովեցին զնա</p> <p>(M) reste fidèle au texte grec.</p>	<p>Տեսին զնա դստերքն, եւ գովեցին. թագուհիք, եւ երանեցին նմա</p> <p>Le correcteur a changé les places des verbes et il a supprimé un եւ et. Omission de հարճք concubines, pourtant attesté dans (M) et (Z).</p>	<p>Տեսին զնա դստերք եւ երանեցին նմա. թագուհիքն եւ հարճք գովեցին զնա</p> <p>(Z) reste fidèle à (M) en supprimant le եւ et.</p>
9 (10)	Իբրեւ զհիացումն կարգեալ	Իբրեւ զհիացումն կարգեալ	<p>զարմանալի յօրինեալ</p> <p>(Z) a repris l'interprétation de 6,3.</p>
10 (11)	<p>Հայել յարմտիս ուղիսից</p> <p>Թե ծաղկեալ իցէ որթ, եթե ծաղկեալ իցեն նոնենիք</p> <p>L'interprétation est fidèle à (S) et à (P).</p>	<p>Հայել յարմտիս ուղիսից</p> <p>եթէ ծաղկեա՞լ իցէ նոճն, ծաղկեա՞լ իցէ որթ, ծաղկեա՞լ իցեն նոնենիք</p> <p>Թե ծաղկեա՞լ իցէ նոճն si le cypres a fleuri n'existe ni dans (S), ni dans (P), ni dans le texte hébreu.</p>	<p>Հայել յարդիւնս վտակացն</p> <p>(Z) semble avoir corrigé à partir du syriaque ܚܝܬܐ ܕܠܝܬܐ ܕܡܝܬܐ en raison de l'obscurité de (S) et des traductions (M) et (N).</p> <p>Թէ ծաղկեա՞լ իցէ որթ, թէ ծաղկեա՞լ իցէ նոճ, թէ ծաղկեա՞լ իցեն նոնենիք</p> <p>Le correcteur n'a pas supprimé le passage surajouté en arménien ; cependant il l'a transféré au milieu du verset.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
11	ոչ գիտաց անձն իմ	ոչ գիտաց անձ իմ	ոչ ծանեաւ անձն իմ <i>գիտաց il sut a été remplacé par ծա- նեաւ il connut.</i>
12	Դարձի՛ր, դարձի՛ր Սոմնացիդ, դարձի՛ր, դարձի՛ր, եւ տես- ցուք մեք 'ի քեզ <i>Սոմնացի</i> correspond à <i>Σωμανίτης</i> de 1 R 1,3.	Դարձիր դարձիր սոմնացի, դարձիր դարձիր, եւ տես- ցուք 'ի քեզ (N) a gardé la forme <i>սոմնացի</i> . <i>մեք nous</i> a été sup- primé.	Դարձի՛ր ողողումա- ցիդ դարձի՛ր, դար- ձի՛ր եւ տեսցուք մեք 'ի քեզ (Z) a remplacé <i>սոմնացի</i> par <i>ողողումացի</i> .
7.1 (2)	Ձի՛նչ տեսանէք ի Սոմնացին, որ եկեալ է իբրեւ զպարս բանակաց (M) suit (S).	Ձի՛նչ տեսանէք 'ի սոմնացին, որ եկեալ է իբրեւ զգունդս բանակաց <i>զպարս (χοροὶ) les troupes (de danse)</i> a été remplacé par <i>զգունդս les régi- ments</i> , qui convient mieux au contexte.	Ձի՛նչ տեսանէք յՈղողումացիդ, որ դիմեալ գայ իբրեւ զգունդս բանակաց (Z) souligne l'esprit dramatique de ce passage en trans- formant <i>որ եկեալ է qui est venue en որ դիմեալ գայ qui vient en se diri- geant</i> .
	Ձի գեղեցկացան գնացք քո կոչկաւք, դուստր Ամինադա- բայ (M) suit (S), mais <i>Ναδαβ</i> a été trans- formé en <i>Ամինադա- բայ Aminadab</i> (cf. chap. 6,12).	Ձի գեղեցկացան գնացք քո կոչկօք՝ դուստր Նադաբայ <i>Ամինադաբայ</i> a été corrigé d'après <i>Να- δαβ</i> de (S).	Քանզի գեղեցկա- ցան գնացք քո կոչկօք դուստր ամինադաբայ (Z) garde <i>ամինա- դաբայ</i> de (M).

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>Յարմարումն բարձից քոց նմանութիւն ուլանց յեռելոց գործ ձեռաց արուեստաւորի</p> <p>D'abord (M) interprète <i>ἔργῳ χειρῶν τεχνίτου</i> comme գործ ձեռաց արուեստաւորի <i>l'œuvre des mains d'un artiste</i>.</p>	<p>Յարմարումն բարձից քոց նմանութիւն ուլանց յեռելոց գործոց ձեռաց արուեստաւորի</p> <p>(N) corrige գործ en le mettant au datif, comme <i>ἔργῳ</i> en grec, mais il le met au pluriel, comme son complément ձեռաց des mains.</p>	<p>Ձեւ բարձից քոց նման է ուլանց յեռելոց գործոյ ճարտարի</p> <p>(Z) remplace յարմարումն <i>attitude, disposition</i> par son synonyme ձեւ <i>forme</i>. Il supprime ձեռաց et remplace արուեստաւորի <i>d'un artiste</i> par ճարտարի <i>d'un expert</i>. Il rétablit le singulier de գործ <i>œuvre</i>.</p>
2(3)	<p>Թակոյք ճախարակեայք ոչ նուազեալ ի գինւոյ խառնելեաց</p> <p>(M) a accordé par erreur ճախարակեայք <i>tournés</i> avec le mot Թակոյք <i>vase, cruche</i> confondu avec un pluriel. <i>κραῦμα</i> a été interprété comme ի գինւոյ խառնելեաց <i>du vin des mélanges</i>.</p>	<p>Թակոյք ճախարակեայ, ոչ նուազեալ ի գինւոյ խառնելոյ</p> <p>(N) a corrigé l'accord de ճախարակեայք avec Թակոյք (malgré sa terminaison, celui-ci est au singulier). Il a supprimé le pluriel dans խառնելեաց <i>des mélanges</i>.</p>	<p>Թակոյկ ճախարակեայ անպակաս ՚ի գինւոյ խառնելոյ</p> <p>ոչ նուազեալ <i>qui ne se diminue pas</i> a été remplacé par անպակաս <i>inépuisable</i>.</p>
	<p>Իբրեւ գշեղջ</p>	<p>որպէս շեղջ</p> <p>Իբրեւ <i>comme</i> a été remplacé par son synonyme որպէս.</p>	<p>Իբրեւ գշեղջ</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
3(4)	որք արածին ի շուշանս (M) a traduit à partir de (P) ԿԵԱՇ ԼԻ <i>qui paissent dans le lys.</i>	- Ce passage a été supprimé d'après le texte (S) qui ne le contient pas.	-
	Պարանոց քո իբրեւ զաշտարակ փղոսկրեայ	- (N) ne contient pas ce passage, sans doute par accident.	Պարանոց քո՝ իբրեւ աշտարակ փղոսկրեայ
4(5)	որ դիտե ընդդեմ Դամասկոսի Les versions arméniennes donnent différentes traductions du mot <i>πρόσωπον</i> (dans le passage <i>σκοπεύων πρόσωπον Δαμασκου</i>). (M) le rend par ընդդեմ <i>contre</i> .	որ դիտէ 'ի դէմս Դամասկոսի Le mot <i>πρόσωπον</i> a été traduit dans son sens littéral դէմք <i>visage, face</i> .	որ դիտէ հանդէպ Դամասկոսի (Z) choisit une interprétation littéraire հանդէպ <i>vis-à-vis</i> .
5(6)	Գլուխ քո ի վերայ քո իբրեւ զկարմեղոս կարմեղոս avec un ղ est plus archaïque qu'avec un լ .	- Omis par (N).	Գլուխ քո 'ի վերայ քո իբրեւ զկարմելոս
	յընթացս ասպարիզաց D'après (P) ԿԵԹԻՍ ԻՍԹԿ <i>aux courses dans le stade</i> .	յընթացս ասպարիսաց	յասպարէսս (Z) a été corrigé sur le grec <i>ἐν παραδρομαῖς</i> .

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
6(7)	<p>Քանզի գեղեցկացար եւ հեշտալի եղեւ սէր ի փափկութեան քում</p> <p><i>τί</i> de (S) et  de (P) ont été traduits comme une conjonction par քանզի <i>car</i>. Le deuxième <i>τί</i> figurant dans le texte grec, n'a pas été traduit. <i>ἡδύνθη</i> <i>tu es devenue délicieuse</i>, traduit par erreur comme հեշտալի եղեւ <i>il est devenu délicieux</i>, a été rattaché à la phrase suivante.</p>	<p>Քանզի գեղեցկացար եւ հեշտալի եղեր, սէր 'ի փափկութեան քում</p> <p>La faute de la première traduction n'a pas été remarquée.</p>	<p>Քանի՞ գեղեցկացար՝ եւ քանի՞ քաղցրացար, սէր 'ի փափկութեան քում</p> <p>(Z) a traduit <i>τί</i> et  comme un ad- verbe d'exclamation քանի <i>que, jusqu'à quel point</i>. La personne de <i>ἡδύνθη</i> a été corrigée.</p>
7(8)	-	-	-
8(9)	<p>Ասացի ելից ի վեր յարմաւենին</p> <p><i>ἐν τῷ φοίνικι</i> a été traduit maladroitement par ի վեր յարմաւենին <i>en haut du dattier</i>.</p>	<p>Ասացի, ելից 'ի վերայ արմաւենոյն</p> <p>(N) corrige en 'ի վերայ արմաւենոյն <i>sur le dattier</i>.</p>	<p>Ասացեր՝ թէ ելից յարմաւենին</p> <p>(Z) supprime վերայ <i>sur</i>, mais garde 'ի qui correspond à <i>ἐν</i>. Le décalage entre <i>εἶπα</i> <i>j'ai dit</i> et ասացեր <i>tu as dit</i> s'explique par (P), où la forme non vocalisée de δις peut désigner la première et la deuxième personne du singulier.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	<p>կալայց զբարձրութե- նե նորա</p> <p>Le singulier զբարձ- րութենե նորա de sa hauteur ne corres- pond pas aux plu- riels <i>τῶν ὑψέων αὐτοῦ</i> de (S) et <i>ἡ ὑψὺς</i> de (P).</p>	<p>կալայց զբարձրութենէ նորա</p>	<p>բուռն հարից զբարձրութեանց նորա</p> <p>(Z) traduit plus finement <i>κρατήσω</i> par բուռն հարից <i>empoigner</i>. Il a mis բարձրու- թիւն hauteur au pluriel comme les textes originaux.</p>
	<p>իբրեւ զողկոյզս որ- թոյ</p>	<p>որպէս ողկոյզ որթոյ</p>	<p>իբրեւ զողկոյզս որթոյ</p> <p>(Z) suit (M) en gar- dant le pluriel զող- կոյզս.</p>
9 (10)	-	-	-
10 (11)	-	-	-
11 (12)	<p>ելցուք յանդաստանս</p>	<p>ելցուք յանդաստան</p> <p>Le correcteur annule le pluriel de յանդաս- տանս dans les cam- pagnes.</p>	<p>ելցու'ք յազարակս յանդաստանս dans les campagnes a été remplacé par յա- զարակս dans les fermes comme dans les chap. 3,5 et 5,8.</p>
	<p>հանգիցուք ի գիւղս</p> <p>D'après (S) <i>αὐλισ- θῶμεν ἐν κώμαις</i> stationnons dans les villages.</p>	<p>հանգիցուք 'ի գեօղս</p>	<p>ազցու'ք 'ի չէնս եւ 'ի պարտէզս</p> <p>(Z) a retraduit ce passage à partir de <i>ἡ πόλις ἡ πόλις</i> <i>qu'on s'étende dans les bourgs et dans les villages</i> !, qui diffère du grec.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
12 (13)	<p>տեսցուք թէ ծաղկեալ իցե որթ: Ծաղկեալ իցեն նռնենիք: Անդ տաց զստինս իմ քեզ</p> <p>Omission de ծաղկեալ իցե նռն est-ce que le cyprès a fleuri ?, présent dans (S) et (P).</p>	<p>տեսցուք՝ եթէ ծաղկեալ իցէ որթ, ծաղկեալ իցէ նռն, ծաղկեալ իցեն նռնենիք</p> <p>L'omission de ծաղկեալ իցէ նռն a été rétablie. անդ տաց ստինս իմ la-bàs je donnerai mes seins a été supprimé.</p>	<p>տեսցուք թէ ծաղկեալ իցէ որթ, թէ ծաղկեալ իցէ նռն, թէ ծաղկեալ իցէ նռնենի. անդ տաց զստինս իմ քեզ</p> <p>Par souci d'harmonie stylistique, (Z) remplace le pluriel de նռնենիք des grenadiers par un singulier. En (S) et (P) ce mot est au pluriel (<i>αἱ ῥόαι</i>, <i>ܪܘܐܝ</i>).</p>
13 (14)	<p>առ դուրս մեր</p> <p>Նոր առ հնով, զոր ետ ինձ մայր իմ, զոր գանձեալ պահեցի քեզ</p> <p>զոր ետ ինձ մայր իմ que ma mère m'a donnée n'est attesté ni en grec, ni en syriaque.</p>	<p>առ դրունս</p> <p>Le texte n'a pas le pronom possessif մեր nos. La forme d'accusatif pluriel դրունս est plus normale que դուրս.</p> <p>նոր առ հնով, զոր ետ ինձ մայր իմ, պահեցի քեզ եղբորորդի իմ</p> <p>Addition de եղբորորդի իմ mon neveu (fils du frère).</p>	<p>առ դուրս մեր</p> <p>(Z) suit (M).</p> <p>Զնոր առ հնով, զոր ետ ինձ մայր իմ, պահեցի քեզ եղբորորդի իմ</p> <p>Correction stylistique et adoption définitive de զոր ետ ինձ մայր իմ et եղբորորդի իմ.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
8.1	Ո տացե քեզ եղբարորդի իմ դիեւ զստինս մաւր իմոյ	Ո՛վ տացէ քէզ եղբարորդի իմ, դիեւ զստինս իմ Remplacement par իմ <i>mes</i> de մաւր իմոյ <i>de ma mère</i> , qui figure pourtant dans le texte (S).	Ո՛վ տայր քեզ եղբարորդի իմ դիտեւ զստինս մօր իմոյ դիեւ զստինս <i>sucer les seins</i> a été remplacé par դիտեւ զստինս <i>regarder les seins</i> : confusion graphique ou intention délibérée ?
	Գտեալ զքեզ արտաքոյ համբուրեցից, եւ ոչ անգոսնեցես (M) suit littéralement (S). զիս <i>me, moi</i> est omis comme dans (P).	Գտեալ զքեզ արտաքոյ՝ համբուրեցից, եւ ոչ անգոսնեցես զիս	Գտեալ արտաքոյ՝ համբուրեցից զքեզ, եւ ոչ անգոսնեցես զիս Arrangement stylistique de (N).
2	Առեալ մուծից զքեզ	Առեալ ածից զքեզ առեալ մուծից a été changé en առեալ ածից , jugé plus proche de <i>παράλημφομαι σε</i> et ܐܝܬܝܬܝܢܝܐ .	Առեալ ածից զքեզ (Z) suit (N).
	յաւարակէ նոնենեաց իմոց	յօշարակէ նոնենեաց Omission de իմոց <i>mes</i> .	յօշարակէ նոնենեաց իմոց
3	-	-	-

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
4	<p>Երդմնեցուցից զձեզ դատերք Երուսաղեմի ի զաւրութիւնս եւ յուժգնութիւնս անդաստանի</p> <p>Le passage n'est pas cohérent avec la traduction proposée antérieurement pour la même expression (cf. chap. 3,5 et 5,8).</p>	<p>Երդմնեցուցի զձեզ դատերք Երուսաղէմի ի զօրութիւնս եւ յուժգնութիւնս անդաստանի</p> <p>Même traduction qu'en 5,8.</p>	<p>Երդմնեցուցից զձեզ դատերք Երուսաղէմի ի զօրութիւնս եւ ի հաստատութիւնս ազարակի</p> <p>Երդմնեցուցից comme (M), mais choix lexical différent pour les deux derniers mots.</p>
	<p>զարթուջիք զսէրն</p> <p>Forme verbale fautive.</p>	<p>զարթուսջիք զսէրն</p> <p>La faute a été réparée.</p>	<p>զարթուսջի՛ք զսէրն</p>
5	<p>Ո՛վ է սա, որ ելանէ սպիտակացեալ յեցեալ յեղբօրորդին իւր</p> <p>D'après le grec <i>ἡ ἀναβαίνουσα λελευκανθισμένη</i> qui monte devenue blanche et non pas d'après le syriaque ܐܰܠܰܠܰܘܰܬܰܐ ܕܰܥܰܠܰܡܰܐ qui monte du désert.</p>	<p>Ո՛վ է սա, որ ելանէ սպիտակացեալ յեցեալ յեղբօրորդին իւր</p>	<p>Ո՛վ է սա, որ ելեալ զայ սպիտակացեալ յենո՛ւ զայ եղբօրորդի իւր</p> <p>Le texte a subi quelques corrections stylistiques. ելանէ (qui) monte a été remplacé par ելեալ զայ (qui) vient en montant, et յեցեալ appuyé par յենո՛ւ զայ vient en s'appuyant.</p>
	<p>Ի ներքոյ խնձորոյն զարթուցից զքեզ</p>	<p>Ի ներքոյ խնձորոյ զարթուցից զքեզ</p>	<p>Ի ներքոյ խնձորւոյն զարթուցի զքեզ</p> <p>À խնձորոյ (génitif de խնձոր pomme), de (M) et (N), (Z) substitue խնձորւոյն, génitif de խնձորի pommier.</p>

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	երկնեաց զքեզ մայր քո	երկնեաց զքեզ մայր իմ <i>մայր քո</i> <i>ta mère</i> (<i>ή μήτηρ σου</i>) a été corrigé sur le syriaque (<i>ܡܝܬܪܐ</i>) en <i>մայր իմ</i> <i>ma mère</i> .	երկնեաց զքեզ մայր քո (Z) a gardé <i>մայր քո</i> de (M).
6	ի սրտի քում	’ի վերայ սրտի քո Addition de <i>վերայ</i> <i>sur</i> . Le datif-locatif <i>քում</i> <i>ton</i> est remplacé par le génitif <i>քո</i> .	’ի սրտի քում (Z) suit la première traduction.
	իբրեւ զմատանի ի վերայ բազկի քո	իբրեւ զմատանի ’ի վերայ բազկի քո	իբրեւ զմատանի յաջիոյ ձեռին քոյ <i>’ի վերայ բազկի քո</i> <i>sur ton bras</i> a été remplacé par <i>յաջիոյ ձեռին քոյ</i> <i>sur ta main droite</i> , ce qui n’est pas conforme aux textes originaux. (Z) a peut-être cherché un sens plus cohérent avec <i>մատանի, anneau</i> qu’on met sur le doigt de la main (<i>’ի ձեռին</i>) et non pas sur le bras (<i>’ի վերայ բազկի</i>).

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	Ձի հզաւր ե իբրեւ զմաւ սեր	Վասնզի հզօր է իբրեւ զմաւ սէր	Ձի բուռն է իբրեւ զմաւ սէր (Z) a remplacé հզօր <i>puissant</i> par son synonyme բուռն <i>violent, tyrannique</i> .
	Թեւք նորա իբրեւ զթեւս բոցոյ հրոյ Traduction fidèle du grec.	Թեւք նորա թեւք բաց հրոյ զթեւ բոց հրոյ l'aile de la flamme du feu est remplacé par թեւք բաց հրոյ ailes du feu ouvert.	Թռիչք նորա իբ- րեւ զթռիչս բոցոյ հրոյ (Z) suit la première traduction. Le mot <i>περίπτερα</i> a été retraduit comme թռիչք <i>vol.</i>
7	ոչ կարեն շիջուցա- նել զսեր կարեն <i>ils peuvent</i> a un aspect inaccom- pli, bien que ses équivalents <i>δυνήσε- ται</i> et <i>ἔσται</i> soient à l'accompli.	ոչ կարասցեն շիջու- ցանել զսէր La faute a été répa- rée.	ոչ կարասցեն զսէր շիջուցանել Le correcteur suit (N).
	գետք ոչ արգելցեն զնա Confusion entre <i>συγκλύζω</i> <i>inonder,</i> <i>submerger</i> et <i>συγ- κλείω</i> <i>enfermer, em- pêcher</i> . Ainsi, au lieu de <i>les fleuves ne peu- vent le submerger,</i> l'arménien a <i>les fleuves ne l'entra- veront pas.</i>	գետք ոչ արգելցեն զնա	գետք ո'չ արգելցեն զնա L'erreur n'a pas été corrigée, ni en (N) ni en (Z).

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	զամենայն կեանս իւր ի սեր, արհա- մարհանաւք անգոս- նեցեն զնա	զամենայն զկեանս իւր՝ ի սէր իւր, արհամարհանօք անգոսնեցեն զնա	զամենայն զկեանս իւր ընդ սիրոյ, անգոսնելով ան- գոսնեցեն զնա ի սէր իւր pour son amour a été rem- placé par ընդ սիրոյ pour l'amour qui est plus proche de ἐν τῇ ἀγάπῃ et de ܐܠܡܢܐ. արհամարհանաւք avec (par) mépris a été remplacé par l'infinitif անգոսնե- լով, également à l'instrumental.
8	Քոյր մեր փոքրիկ ե, ստինս ոչ ունի	Քոյր մեր փոքր է եւ ստինս ոչ ունի	Քոյր մեր փոքրիկ եւ ստինք ոչ գոյ նորա Le correcteur a remplacé ունի par գոյ նորա, selon פ of (P).
9	մարտկոցս արծաթե- ղէնս	մարտկոցս արծաթե- ղէնս	մահարձանս արծա- թիս Par confusion ἐπάλξεις et ܐܬܢܐ créneaux, remparts a été retraduit comme մահարձանք monuments funé- raires et արծաթե- ղէնս en argent remplacé par ար- ծաթի d'argent.

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
	տախտակս մայրս	տախտակս մայրս	տախտակս եղեւնա- փայտեայս <i>κέδρος</i> a été tra- duit par եղեւնա- փայտ <i>sapin</i> , et non pas մայր <i>cèdre</i> .
10	Ես պարիսպ եւ ստինք իմ աշտա- րակ, ես էի յաչս նորա իբրեւ գտեալ խաղաղութիւն եւ ստինք իմ աշտարակ traduit ܠܝܚܐ ,ܐܬܐ <i>et mes seins sont des tours.</i> (S) a <i>ὡς πύργοι</i> <i>comme des tours.</i>	Ես պարիսպ եւ ստինք իմ իբրեւ զաշտարակ: Ես էի յաչսն նորա իբրեւ գտեալ խաղաղութիւն (N) suit (S) et intro- duit le mot իբրեւ <i>comme</i> .	Ես եմ պարիսպ՝ եւ ստինք իմ իբրեւ զաշտարակս, ես էի յաչս նորա որպէս որ գտանիցէ զխաղաղութիւն Le pluriel de <i>πύρ- γοι</i> et de ܠܝܚܐ a été rétabli dans իբրեւ զաշտարակս <i>comme des tours.</i>
11	ի Բեւմաւոն (M) transcrit <i>Βεελα- μων</i> avec une légère différence.	ի Բեղմաւոն	ի Բեւեմաւոն (Z) transcrit le mot avec deux ե selon (S).
	զի բերցե, իւրաքան- չիւր ընդ պտղոյն որ հազարս արծա- թոյ Le singulier պտղոյն <i>au (du) fruit</i> corres- pond à <i>καρπῶ</i> . Le syriaque a le pluriel ܠܝܬܐܐ . Omission de <i>αὐτοῦ</i> , ܐܘ , attaché au mot <i>fruit</i> ainsi que de <i>ἀνὴρ</i> , ܠܝܚܐ <i>homme</i> .	բերցէ, այր իւրաքան- չիւր ՚ի պտղոյ իւրմէ հազարս արծաթոյ իւրմէ <i>son</i> et այր <i>homme</i> ont été réta- blis dans le texte.	բերցէ, այր իւրա- քանչիւր ընդ պտ- ղոյ նորա հազարս արծաթոյ ի պտղոյ իւրմէ <i>de son propre fruit</i> a été remplacé par ընդ պտղոյ նորա <i>pour son fruit</i> .

Ch.	Texte M	Texte N	Texte Z
12	<p>Երկերիւրք պահապանաց զպտուղ նորա</p> <p>D'après <i>τοῖς τηροῦσι τὸν καρπὸν αὐτοῦ</i> des gardiens de son fruit. (P) a la forme ՌԻՔԱ, ԳԼ pour mes gardiens des fruits.</p>	<p>Երկերիւրք, որոց պահեն զպտուղ նորա</p> <p>Le mot պահապանաց a été remplacé par une construction verbale որոց պահեն ceux qui gardent.</p>	<p>Երկերիւր պահապանաց որ պահեն զպտուղ նորա</p> <p>(Z) contamine պահապանաց de (M) et որոց պահեն de (N).</p>
13	<p>զձայն քո լսելի արա ինձ</p>	<p>զձայն քո լսելի արա ինձ</p>	<p>լսելի արա՛ ինձ զբարբառ քո</p> <p>ձայն <i>voix</i> a été remplacée par բարբառ <i>son, parole</i>.</p>
14	-	-	-

Le tableau que nous venons de composer renforce notre hypothèse que le texte (N) dérive d'une version corrigée (*correction intermédiaire*) effectuée après la première traduction et avant la correction définitive du texte arménien du *Cantique*. Faisons quelques calculs pour être plus sûr.

D'abord constatons que le texte (M) est stylistiquement plus proche du texte (N), et parmi les cent soixante-sept passages étudiés dans ce "tableau de divergences", la correspondance entre ces deux textes représente quarante-trois cas, tandis qu'entre le texte (M) et (Z) la similitude tombe à trente-trois cas. De son côté, le texte (N) contient presque autant de cas similaires (trente et un passages) avec le texte (Z) que ce dernier-ci a avec le texte (M). Le nombre élevé des cas (vingt-six passages), où le texte (Z) réunit les formes de (M) et de (N) pour proposer une nouvelle version, confirme d'avantage notre hypothèse. Le texte (N) relie ainsi le texte (M) de la première traduction au texte (Z) de la correction définitive.

Quels sont alors les caractères propres à ces trois versions et par quel chemin le texte arménien du *Cantique* a-t-il atteint son état actuel ? Donnons en un bref aperçu.

	Texte (M)	Passages
1.	Traduction littérale de (S)	1,12,15 ; 2,4,6,14 ; 4,1,8,14 ; 5,1,2,11,17 ; 6,4,8 ; 7,1,11 ; 8,1,5,12.
2.	Influence évidente de (P)	1,2,5 ; 2,2,11,14 ; 3,3,11 ; 4,13,14,16 ; 5,14,15 ; 7,3,5 ; 8,10.
3.	Erreur de traduction	1,1,5,12,13 ; 2,2 ; 5,11,15 ; 6,3,8 ; 7,8 ; 8,7.
4.	Utilisation de formes rares ou archaïques	2,3 ; 3,7 ; 5,7 ; 7,5.

	Texte (N)	
1.	Correction sur (S)	1,1,2,5 ; 2,3,4,6,9 ; 3,6,7,8,11 ; 4,9,11,14,16 ; 5,1,11,14,15 ; 7,1 ; 8,10,11.
2.	Correction sur (P)	1,2 ; 3,8,11 ; 4,14 ; 5,9,14 ; 8,5.
3.	Accord avec les particularités de l'arménien	2,12,14 ; 3,1 ; 4,8,13,15 ; 5,1,3,7 ; 6,5,8 ; 7,1,2 ; 8,6.
4.	Écarts des textes originaux	1,13,14 ; 2,6,10,13 ; 3,2,10 ; 4,1,2,6,8 ; 5,12,17 ; 6,10 ; 7,11, 13 ; 8,2,6.
5.	Omission	1,9 ; 2,13 ; 5,14 ; 7,3,5 ; 8,2.
6.	Rédaction dans un style poé- tique ou littéraire	1,6,11 ; 5,8 ; 7,2 ; 8,6.

	Texte (Z)	
1.	Correction sur (S)	1,9,13 ; 2,8,17 ; 3,2,4 ; 4,8 ; 5,3 ; 6,3 ; 7,5,6,8 ; 8,7,11.
2.	Correction sur (P)	4,8,14 ; 6,10 ; 7,8,11 ; 8,8.
3.	Rédaction dans un style poé- tique ou littéraire	1,2,5,8,15 ; 2,3,9,13,14,15 ; 3,4,5,7,10 ; 4,1,3,6,8,9,13,14,15 ; 5,4,5,8,12,13,14 ; 6,4,5,6,10,11 ; 7,1,2,4,12,13 ; 8,1,2,5,6,9,13.

Grâce à ces tableaux nous pouvons confirmer que (M) est une traduction primitive et assez maladroite. Bien que l'influence du texte syriaque reste grande, le traducteur a plutôt suivi le texte grec.

(N) est une première correction à cette traduction initiale, dans la plupart des cas sur le texte (S). Pourtant quelques corrections répondent au texte syriaque. Le rédacteur est plus sensible aux exi-

gences de la langue arménienne et propose souvent des variantes poétiques. Il faut croire que le correcteur a voulu être plus libre dans son interprétation, car on observe un nombre élevé d'écarts par rapport aux versions originales.

Quant à (Z), la correction définitive du texte du *Cantique*, celui qui effectue ce travail avait sous ses yeux non seulement les textes grec et syriaque, mais encore les deux versions précédentes. D'un côté son texte se rapproche des Septante, de l'autre, il est beaucoup plus marqué par le style poétique. Ce n'est plus une traduction nouvelle, mais bien une ultime correction de l'arménien dans un style littéraire.

2.2.3. *Le chapitre annexé au texte biblique*

Le problème du chapitre annexé au texte arménien dans tous les manuscrits du *Cantique* n'a jamais fait l'objet d'une recherche sérieuse. La source en reste encore inconnue. Est-ce un morceau traduit à partir des manuscrits grecs ou syriaques, ou un ajout propre à l'arménien ?

Nous n'avons pas pu trouver d'arguments solides dans un sens ou dans l'autre. Tout ce qu'on peut en dire est que cette addition, qui est ancienne et remonte sans doute à la révision définitive du texte biblique arménien, fut faite par une personne jouissant d'une grande autorité. Cela pouvait être soit Maštoc', soit Sahak.

Notre hypothèse est encore confirmée par la présence de ce chapitre dans le *Lectionnaire* arménien (*Ճարչոյ, Čašoc'*). Parmi dix passages du *Cantique* que comporte le *Lectionnaire*, nous avons trouvé quatre extraits de ce "neuvième" chapitre du *Cantique*⁶⁹.

Notons également que dans le *Commentaire* de Grigor Narekac'i le texte du chapitre annexé s'écarte significativement du texte de (M) et de (Z).

⁶⁹ Cf. *Čašoc' girik' pok'ragunel* (Lectionnaire Čašoc avec de petites illustrations), p. 414 ; 550 ; 634 ; 726.

2.3. Les anciens commentaires du Cantique et le Commentaire de Grigor Narekac'i

2.3.1. Le Commentaire d'Hippolyte

Dans la tradition chrétienne, le premier *Commentaire* sur le *Cantique des cantiques* fut écrit par Hippolyte, devenu plus tard l'un des premiers antipapes. Malheureusement, cette œuvre ne nous a pas été transmise intégralement, ni même dans sa langue originale. Nous n'en possédons qu'une traduction géorgienne et quelques fragments dans les manuscrits grecs, arméniens, slavons et syriaques⁷⁰.

Cette version géorgienne, conservée dans le manuscrit de Šat'berd (du IX^e siècle) est elle-même la traduction littérale d'une version arménienne⁷¹. Elle contient seulement l'interprétation incomplète de 1,1-2,3 et 2,8-2,15 du *Cantique*. Les fragments arméniens contiennent le texte jusqu'au chapitre 3,8 où finissait probablement le *Commentaire* d'Hippolyte⁷². Malgré le profit que les spécialistes peuvent tirer de cette œuvre, sa transmission reste pourtant mal assurée.

Comme premier *Commentaire* chrétien du *Cantique*, l'œuvre d'Hippolyte a été librement utilisée par les commentateurs suivants. Quelques-unes des idées et analogies qu'on y rencontre ont été reprises par Origène et Grégoire de Nysse. Cette affinité entre les trois premiers commentaires complique l'examen des liens éventuels existant entre les commentaires d'Hippolyte et de Grigor⁷³. Cependant, les con-

⁷⁰ Ces fragments sont édités par J. B. Pitra dans *Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata*. t. II, *Patres antenicaeni*, Frascati, 1884 (texte arménien et trad. latine) ; *Analecta sacra*, t. IV, Paris, 1883, p. 36, 40-41 (texte syriaque) ; M. Richard, «Une paraphrase grecque résumée du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques», dans le *Muséon* 77 (1964), p. 137-154 ; G. N. Bonwetsch, H. Achelis, *Hippolytus Werke*, I, 1, Leipzig, 1897, p. 344-359 (fragments en slavon).

⁷¹ Les deux manuscrits conservés de cette version géorgienne du *Commentaire* d'Hippolyte se trouvent à l'Institut des Manuscrits de Tbilissi (N° 1141 S) et à la Bibliothèque du Patriarcat grec de Jérusalem (N° 44). L'édition et la traduction latine de cette version géorgienne a été réalisée par G. Garrite dans *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, De Cantico, CSCO 15 (éd.), p. 32-70 ; 16 (trad.) p. 23-53, Louvain, 1965. La traduction arménienne de cette œuvre d'Hippolyte a été faite probablement aux VII^e-VIII^e siècles.

⁷² Le manuscrit N° 4066 de MAM contient un vaste résumé de ce *Commentaire*, dont la rédaction est attribuée à l'archevêque Nersēs Lambronac'i (XII^e-XIII^e s.), (cf. M. Aramyan, *Le Cantique des cantiques commenté par les anciens* [en arménien], Érévan, Ganjasar, 1993).

⁷³ Dans son étude des sources patristiques du *Commentaire du Cantique des can-*

vergences relevées entre ces deux commentaires suggèrent l'idée que Grigor a lu cet écrit d'Hippolyte. Détaillons maintenant ces ressemblances.

L'idée que Salomon est un prophète qui a fait connaître au monde les mystères divins tient une grande place dans l'introduction de ces deux écrits⁷⁴. Pour Grigor la personnalité de Salomon éclaire le sens du *Cantique*, car son pouvoir royal et sa sagesse ne sont que le symbole du Christ roi. L'introduction de ces œuvres s'achève à peu près de la même façon : «Nunc canit Spiritus quod in ecclesiis est ordinatum, quia varie nobis ostendit formarum divisionem de quibus debemus narrare illis qui cum fide possunt audire»⁷⁵ et «Que l'Esprit Saint nous y conduise, en fortifiant notre langue pour parler et votre esprit d'auditeur pour entendre. *L'Ecclésiaste*, c'est-à-dire l'assemblée de l'Église, qui était dispersée entre des cultes païens, car Église signifie "le peuple"»⁷⁶.

Ce qui caractérise le mieux ces deux commentaires, c'est le fait qu'ils sont moins spéculatifs que d'autres exégèses patristiques du *Cantique*, comme celles d'Origène et de Grégoire de Nysse. Alors que ces auteurs ont tendance à mener leur interprétation dans le champ théorique et philosophique, Hippolyte et Grigor donnent la préférence aux sources bibliques qu'ils citent abondamment.

2.3.2. Les commentaires d'Origène

Rappelons tout d'abord les liens étroits existant entre la tradition de l'École de Narek et la spiritualité philosophico-mystique des auteurs alexandrins, dont les idées ont été affinées par les Pères cappadociens. Malgré la condamnation d'Origène, ses idées et ses écrits ont été connus des auteurs arméniens⁷⁷.

tiques de Grigor Narekac'i, R. W. Thomson signale les versets suivants du *Cantique* où les interprétations de ces deux auteurs coïncident : 1,1,5,14,16; 2,5,11,14 ; 3,8 (cf. R. W. Thomson, «Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs», *JTS* 34 (1983), Oxford, p. 455-495).

⁷⁴ Hippolyte, I, 9, p. 24 ; CCC, Intr. (C, D). Cette idée est encore développée par Origène et par Grégoire de Nysse.

⁷⁵ Hippolyte, I, 16, p. 25.

⁷⁶ CCC, Intr. (G).

⁷⁷ Pour les œuvres d'Origène, voir *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 1 (Patres antenicaeni) [éd. préparée par M. Geerard], Brepols-Turnhout, 1983, p. 141-186 ; pour les traductions arméniennes, voir G. Zarbhanalean, *Bibliothèque des anciennes traductions arméniennes*, p. 649-653.

Selon Jérôme⁷⁸, Origène avait commenté le *Cantique des cantiques* à trois reprises : en scolies explicatives des passages obscurs⁷⁹, en homélies pour le peuple⁸⁰ et en un grand *Commentaire*⁸¹. Nous ferons donc une étude comparative de ces deux derniers écrits d'Origène avec le *Commentaire* de Grigor et nous essayerons de relever les couches communes et les idées semblables propres à ces deux auteurs⁸².

Origène lui-même étant le plus grand chantre de l'Amour du Verbe incarné a déployé tout son savoir pour interpréter les mystères cachés dans le *Cantique*. Il donne à ses commentaires une introduction majestueuse en présentant les deux aspects de l'amour : charnel (*ἔρως*) et spirituel (*ἀγάπη*). Cette distinction est sans doute redevable à la cosmologie dualiste de Platon. Pourtant, si dans les *Homélies* d'Origène ce dualisme platonicien est assez tranché⁸³, dans son *Commentaire* nous observons une certaine évolution vers la spiritualisation de l'*ἔρως*. Origène devient ainsi un des premiers auteurs chrétiens à placer l'amour charnel dans le cadre de la doctrine de l'Église, contre la position extrême des gnostiques ou des montanistes, qui voyaient en toute forme matérielle ou sensuelle l'œuvre du démiurge provenant du Mal⁸⁴.

⁷⁸ Cf. Jérôme, *Praef. In XIV Homilias in Ezech. Origenis*, Éd. Baehrens, t. VII, p. 318.

⁷⁹ Nous possédons en arménien des chaînes exégétiques avec les passages interprétés du *Cantique* qui portent le nom d'Origène, et ne correspondent ni au texte d'homélies, ni au grand *Commentaire* (cf. M. Aramyan, p. 14).

⁸⁰ Ces homélies ont été traduites en latin par Jérôme. Pour l'édition de sa traduction française (comportant l'interprétation des 1-2 chapitres), voir Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques* [intr., trad. et notes par Dom O. Rousseau], SC 37 (bis), Paris, Cerf, 1966.

⁸¹ Cette œuvre nous a été transmise par une traduction de Rufin (comportant également l'interprétation des 1-2 chapitres). Pour l'édition de la trad. française, voir Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* [Intr., trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel], SC 375 (t. I), 376 (t. II), Paris, Cerf, 1992.

⁸² Malheureusement Origène n'a pas pu achever ses commentaires du *Cantique* pour que nous puissions faire une comparaison plus large avec l'œuvre de Grigor. R. W. Thomson distingue les chapitres suivants du *Cantique* dont l'interprétation de Grigor a été influencée par le *Commentaire* d'Origène : 1,1,4,14,16 ; 2,8,9,11,15 (cf. R. W. Thomson, p. 455-460).

⁸³ «Et de même qu'il y a une nourriture charnelle et une autre spirituelle, une boisson selon la chair et une autre selon l'esprit, ainsi il est un amour charnel qui vient de Satan, et un autre amour selon l'esprit, qui trouve son principe en Dieu. Et nul ne peut être possédé par deux amours. Si tu aimes la chair, tu ne comprends pas l'amour de l'esprit» (Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Hom. I, 2, p. 75).

⁸⁴ Sur le dualisme platonicien et gnostique, voir S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et Manichéens*, 1946 ; du même auteur, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.

Selon Origène cet amour charnel est une expression extérieure et visible de l'amour spirituel qui demeure à l'intérieur de l'homme. Il associe ces deux aspects d'amour et les attribue à une même énergie : «Tout ce qui est écrit sur la charité (*ἀγάπη*), reçois-le comme dit de l'amour (*ἔρως*) sans te soucier des noms, car en l'une et l'autre se montre le même sens»⁸⁵. Origène modifie courageusement ses idées et reformule même l'expression johannique «Dieu est Charité (*ἀγάπη*)»⁸⁶ en disant «Dieu est Amour (*ἔρως*)»⁸⁷. Il est le désiré, vers qui l'âme s'élance animée par un désir d'union⁸⁸.

Dans l'introduction de son *Commentaire*, Grigor nous parle également de ces deux aspects de l'amour. Comme la langue arménienne ne peut pas les exprimer par des mots distincts, comme en grec, l'auteur nomme *ἀγάπη Աստուծոյ սէր* (*Astucoy sēr*, «amour de Dieu») et *ἔρως ամուսնութեան սէր* (*amusnut'ean sēr*, «amour conjugal»). Cette conception platonicienne, qu'il adopte sous l'influence de la tradition patristique, se révèle clairement quand il les compare tous les deux⁸⁹.

Selon nous, ce double caractère de l'amour est lié à la dualité anthropologique des «deux hommes» (intérieur et extérieur), qu'Origène présente dans son *Commentaire* sous l'idée de la double création⁹⁰. Selon le maître alexandrin, ces «deux hommes» commandent la structure de notre être à travers des sens corporels et spirituels. Les sens corporels sont comme la réplique de sens plus raffinés, d'ordre spirituel, grâce auxquels nous percevons les mystères qui échappent à nos sens corporels et qui ont plus de réalité que les objets matériels. Nos yeux corporels ont leurs prototypes intérieurs, les yeux spirituels, qui sont capables de contempler les objets supramatériels. Également notre ouïe spirituelle perçoit des paroles que l'ouïe corporelle ne saurait entendre ; le goût spirituel savoure une nourriture immatérielle ; l'odorat spirituel respire le parfum des réalités célestes et le toucher spirituel rend possible à l'homme d'avoir contact avec les choses invisibles⁹¹.

⁸⁵ Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, Hom. 2, 33, p. 115.

⁸⁶ 1 Jn 4,8.

⁸⁷ Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, Prol. 2, 36, p. 117.

⁸⁸ Quelques spécialistes (A. von Harnack, A. Nygren) ont pourtant critiqué Origène, l'accusant de manquer de clarté dans la distinction de ces deux aspects de l'amour (cf. H. Crouzel, *Origène*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1985, p. 187).

⁸⁹ Cf. CCC, Intr. (G).

⁹⁰ Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, Prol. 2, 4-8, p. 93-94.

⁹¹ Sur la doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, voir K. Rahner, *Le début*

Grigor inclut cette doctrine des sens spirituels dans son système herméneutique. Pour lui aussi, les réalités humaines (corporelles, sensibles et extérieures) sont les symboles et les images des réalités divines (incorporelles et spirituelles) qui constituent la réalité intérieure et ultime, en particulier l'amour divin⁹².

Toute la pensée d'Origène concernant le mariage et la virginité, qu'il exprime dans ses commentaires du *Cantique*, est aussi présente dans le *Commentaire* de Grigor⁹³. Puisque le mariage humain est le symbole du mariage mystique, la virginité est la condition parfaite grâce à quoi l'épouse s'unit à son époux, le Christ. Elle est un témoignage à la fois paradisiaque et eschatologique. Bien que ces deux auteurs considèrent la virginité comme supérieure au mariage, ils sont persuadés que ceux qui arrivent au mariage immaculés et sans taches s'unissent d'un amour provenant de l'Esprit Saint⁹⁴.

Un autre trait encore de la pensée origénienne est retenu dans le *Commentaire* de Grigor. C'est l'exhortation à l'ascèse et l'apologie du martyr⁹⁵. Pour ces deux auteurs, les martyrs et les ascètes sont des athlètes spirituels qui mènent un combat contre les puissances diaboliques, afin d'accroître l'amour empli de joie qu'ils vouent au Christ⁹⁶. Dans leur lutte, ils imitent le Christ, dont la passion et la mort deviennent le symbole de la mortification de la chair⁹⁷. La récompense du martyr et de l'ascète est la participation au banquet céleste et l'union éternelle avec le Christ⁹⁸.

Ainsi, après notre étude comparative des commentaires d'Origène et de Grigor, nous pouvons conclure que c'est surtout dans le champ de

d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, RAM XIII, 1932, p. 113-145 ; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961, p. 505-507 ; M. Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, Institut d'études augustinienes, 1993, p. 151-176.

⁹² Pour la présence de cette doctrine des sens spirituels dans le *Commentaire*, voir CCC, Intr. (E) ; 1,15 ; 2,17 ; 3,7 ; 5,16.

⁹³ Pour toute l'approche origénienne sur ce sujet, voir H. Crouzel, *Virginité et Mariage chez Origène*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

⁹⁴ Cf. CCC, Intr. (F) ; Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, Prol. 2, 43-44, p. 123.

⁹⁵ Pour les idées d'Origène sur le martyr, voir Origène, *De la prière. Exhortation au martyr* [intr., trad. et notes par G. Bardy], Paris, 1932 ; P. Hartmann, «Origène et la théologie du martyr», *ETL* 34 (1958), p. 773-824.

⁹⁶ Cf. CCC 2,5 C ; 4,8 B.

⁹⁷ Cf. CCC 5,5.

⁹⁸ Cf. CCC 8,14.

l'anthropologie, de la morale et de la spiritualité de l'amour, que leurs œuvres se rejoignent.

2.3.3. *Le Commentaire de Grégoire de Nysse*

Alors que l'influence d'Hippolyte et d'Origène sur le *Commentaire* de Grigor reste assez limitée, le *Commentaire* de Grégoire de Nysse constitue sa source principale⁹⁹. La grande quantité de références explicites que Grigor fait à cette œuvre témoigne qu'il en avait à sa disposition un exemplaire, dont il a usé comme d'un guide pour déchiffrer le symbolisme du *Cantique*¹⁰⁰. Le seul fait que ces deux commentaires ont été rédigés pour répondre à une demande peut nous donner une première idée de leur parenté stylistique et de la méthode d'interprétation¹⁰¹.

Grigor s'efforce de relever, dans le texte du *Cantique*, tous les points théologiques, d'y retrouver l'image complète de l'histoire du salut, d'orienter le sens littéral du texte vers le champ spirituel, d'en tirer des principes moraux pour les mettre au service de la parénèse. Cette manière d'interpréter le symbolisme du *Cantique* est aussi propre à Grégoire de Nysse qui dépasse d'abord le premier sens littéral du texte et développe ensuite un discours spirituel¹⁰². S'appuyant sur

⁹⁹ Il est très difficile de présenter le *Commentaire* de Grégoire de Nysse sans faire référence à Origène. Toute la spiritualité anthropologique du Père alexandrin a été incluse dans le système théologique de Grégoire. Celui-ci conserva également l'interprétation des symboles du *Cantique* donnée par Origène, c'est pourquoi, dans son *Commentaire*, nous sentons pleinement la saveur d'Origène.

¹⁰⁰ Pour les affinités du *Commentaire* de Grigor avec celui de Grégoire de Nysse, voir R. W. Thomson, p. 455-495.

¹⁰¹ Il faut pourtant distinguer les caractères différents des commanditaires. Si la moniale Olympias, à qui Grégoire de Nysse adressa son ouvrage, avait déjà une riche expérience spirituelle en se consacrant à la vie ascétique, le roi Gurgēn-Xaç'ik, tout en ayant probablement une relation étroite avec l'Église, avait besoin d'explications plus détaillées. C'est pourquoi, dans l'introduction de son œuvre, Grigor s'astreignit à faire une présentation assez explicite du message spirituel du *Cantique*.

¹⁰² Sur cette méthode d'interprétation, le Père cappadocien s'exprime ainsi : «Au milieu de tous ces tropes et de ces termes différents qui touchent à l'examen spirituel, il ne nous recommande qu'une méthode, pour notre enseignement : ne jamais nous en tenir à la lettre, car le sens premier du texte nuit souvent à notre quête d'une vie vertueuse. Il nous faut au contraire l'interpréter selon une perspective immatérielle et spirituelle, de façon à voir les idées trop attachées à la chair détronées par l'esprit et la réflexion» (cf. Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques* [texte présenté par H. U. Von Balthasar, trad. C. Bouchet, notes A.-G. Hamman], PDF, Paris, Migne, 1992, Prol., p. 33).

son riche bagage philosophique et son langage théologique¹⁰³, le Capadocien affronte audacieusement le sens du texte, l'interprète sans reculer devant les explications les plus hardies. Maître dans cette pensée philosophico-théologique, il décrit l'amour de l'époux et de l'épouse par les images spirituelles et les termes les plus ardents. Cette expérience d'amour mystique n'est pas seulement contemplative, mais elle aspire à vivre, à se réaliser. Par cette sacralisation de l'amour divin ainsi que par la présentation de la "sobriété ivresse" (*νηφάλιος μέθη*)¹⁰⁴ et des "ténèbres lumineuses" (*λαμπρός γνόφος*), Grégoire de Nysse prépare le chemin pour les grands mystiques médiévaux, y compris pour Grigor Narekac'i¹⁰⁵.

Si les deux commentaires convergent par leurs méthodes d'interprétation, ils diffèrent pourtant par leur style rédactionnel et par leur enjeu pastoral. Grégoire de Nysse se contente de fournir les clés principales pour le déchiffrement du texte ; il en interprète les images tout en laissant au lecteur sa vision personnelle ; au contraire, Grégoire de Narek l'implique dans cette cantate d'amour et l'incite à prendre le rôle de l'épouse¹⁰⁶. Dans ce registre pastoral, Narekac'i adhère aux positions de l'École de Narek qui dépeint par des images touchantes la kénose du Christ époux et cherche à éveiller la pénitence chez les lecteurs.

L'influence de l'œuvre de Grégoire de Nysse sur la structure intérieure du *Commentaire* de Grigor devient évidente dès qu'on observe, dans ces deux écrits, une ascension spirituelle (*ἀναβάσις*) de l'épouse.

¹⁰³ Sur le langage philosophique et biblique que Grégoire de Nysse utilise dans son *Commentaire*, voir M. Harl, «Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire dans ses *Orationes in Canticum canticorum*», dans *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, Cerf, 1992, p. 236-249.

¹⁰⁴ Cf. Grégoire de Nysse, Hom. 5, p. 217-218. Le thème de la "sobriété ivresse" a été présenté la première fois par Philon (cf. *De ebrietate*, 145, *Vie de Moïse*, I, 187), ensuite on le retrouve chez Cyprien (cf. *Lettre*, 63,11) et il a été repris par Origène (cf. *Commentaire sur Jean*, I, 30). Au lieu de cette "sobriété ivresse spirituelle", nous rencontrons chez Grigor l'idée du "sommeil-veille spirituelle" (cf. CCC 4,14 ; 5,2 A, B).

¹⁰⁵ Nous nous abstenons pourtant de chercher des "ténèbres" ou des "nuits", même lumineuses, dans l'expérience mystique de Grigor car, dans la spiritualité arménienne, Dieu est la "Lumière sans ombre" (*Anstuer Loys*), les chemins qui mènent vers lui sont également lumineux, et les chrétiens sont appelés "fils de la Lumière" (*Lusoy ordik*).

¹⁰⁶ C'est aussi l'approche d'Origène : «Écoute le *Cantique des cantiques*, et hâte-toi de le pénétrer et de répéter avec l'Épouse ce que dit l'Épouse, pour pouvoir entendre ce que l'Épouse elle-même a entendu» (Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Hom. I, 1, p. 71).

Chez Grégoire de Nysse, cette ascension passe par trois étapes qui correspondent au “devenir”, à l’“image” et à l’“étreinte”¹⁰⁷ ; chez Grigor ces phases correspondent à la “purification” (κάθαρσις), à l’“illumination” (φωτισμός) et à l’“union” (ένωσις)¹⁰⁸.

C’est justement dans ce lien harmonieux de la théologie mystique et de la théologie sacramentelle que nous découvrons l’influence bénéfique de Grégoire de Nysse sur le *Commentaire* de Grigor. Puisque les sacrements de l’Église sont des mystères, l’itinéraire de l’épouse est une vie marquée par les trois sacrements. Le *Commentaire* de Grigor Narekac’i insiste beaucoup plus sur le caractère sacramentel du cheminement de l’Épouse et lui donne un riche développement. Le passage de la “Conversion” à la “Communion” n’est point une contemplation (θεωρία), mais un vécu, une expérience humaine marquée par la pratique spirituelle (πραξις), et comblée par l’acquisition des grâces à travers les différents sacrements.

Nous avons observé chez Grigor un autre schéma tripartite primitivement présenté par Hippolyte et Origène, puis développé par Grégoire de Nysse. Il s’agit de l’idée que les trois livres sapientiaux du roi Salomon représentent les trois niveaux spirituels¹⁰⁹ : le premier correspond au livre des *Proverbes*, destiné aux débutants, l’*Ecclésiaste* est le livre des progressants et le *Cantique des cantiques* est réservé aux parfaits : «Il (Dieu) s’est servi de Salomon comme d’un instrument et, par sa voix, il s’adresse à nous, d’abord dans les *Proverbes*, ensuite dans l’*Ecclésiaste*, puis dans la philosophie qui sous-tend le *Cantique des cantiques* ; il montre ainsi à notre réflexion, avec méthode et ordre, la façon de progresser vers la perfection»¹¹⁰.

Grigor Narekac’i accepte cette idée et présente le *Cantique des cantiques* comme une continuation de la sagesse de l’*Ecclésiaste*. Nous

¹⁰⁷ H. U. Von Balthasar observe : «Les trois thèmes : devenir, image, étreinte se croisent et se fondent à travers toute l’œuvre de Grégoire. Ce qui signifie que les deux premiers ne sont pas totalement absorbés ni sans cesse irrigués par le troisième» (Grégoire de Nysse, Intr., p. 23).

¹⁰⁸ J. Daniélou distingue également chez Grégoire de Nysse ces trois phases de l’ascension de l’âme vers Dieu (cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éd. Mouton, 1944, p. 20).

¹⁰⁹ L’esquisse de cette tripartition a été d’abord présentée par Origène, selon qui les trois livres salomoniens représentent les trois degrés de la connaissance : morale, naturelle et inspective (cf. Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, Prol., 3,5, p. 133).

¹¹⁰ Grégoire de Nysse, p. 41.

avons déjà abordé le problème du chapitre annexé au texte arménien du *Cantique des cantiques*¹¹¹ en affirmant que les Arméniens l'ont considéré comme un "neuvième" chapitre. Concluant le texte biblique, ce chapitre commence par la phrase «J'ai appris de l'Ecclésiaste que le corps fortifie l'enfance». Inspiré par l'idée que le *Cantique* représente la dernière étape spirituelle qui suit l'*Ecclésiaste*, Grigor le met au début de son *Commentaire* comme le prologue du *Cantique*.

Ainsi, les lignes spirituelles du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse qui ont influencé le *Commentaire* de Grigor se situent dans le champ de la théologie mystique et sacramentelle.

¹¹¹ Cf. *supra*, chap. 2.2.3.

3. LE SYMBOLISME, LA SPIRITUALITÉ ET LA THÉOLOGIE DU COMMENTAIRE

3.1. Les personnages allégoriques

3.1.1. L'époux

Le personnage masculin, c'est-à-dire l'époux qui anime l'action du *Cantique*, est désigné dans le texte du *Commentaire* comme «fils du frère» (ἑλθὼν ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ, *elbōrordi*)¹. Le commentateur désigne ainsi exclusivement le Christ². Né parmi les juifs, qui sont frères des païens, puisque tous descendent d'Adam, le Christ est bien pour eux le «fils du frère» (1,13). L'époux est également «roi» (0,8) et «berger» (1,6 ; 6,1 B).

Par son pouvoir royal, il exerce la «justice», mène le combat contre la tyrannie des forces diaboliques (1,7,11) et, par sa propre mort, libère son épouse de la captivité de Satan (4,6 B). Comme berger, il guide son épouse sur le bon chemin avec une grande «miséricorde» (1,6), afin qu'elle ne retombe pas au pouvoir de Satan (1,7).

Selon Grigor, c'est en raccordant ces deux caractères, la «justice» et la «miséricorde», que l'époux réalise le Salut : «Il (nous) délivrera de sa captivité par la justice et la miséricorde (...) Il a ajouté la miséricorde à la justice et la justice à la miséricorde» (Intr. (D)).

Outre ces deux images, Grigor attribue encore deux autres rôles de l'époux, celui de «pacificateur» (3,9) et de «nourricier» (4,1).

3.1.2. L'épouse

Dans le *Cantique*, comme dans le *Commentaire*, l'épouse est représentée comme la «sœur» du Christ époux, à cause de sa naissance de l'Esprit et de sa participation au mystère de la Communion (5,2 C). Elle est appelée également sœur des anges, car les hommes et les anges sont créés par un même Créateur (4,9-12,8,8).

¹ Dans la traduction française du *Commentaire*, afin de faciliter la lecture nous avons remplacé ce mot par «bien-aimé».

² Grigor n'appelle jamais Dieu directement «époux» et il évite de lui donner d'autre nom que «Père». Sous le nom «fils du frère», il n'évoque pas non plus Jésus car, pour lui, le sujet présumé du *Cantique* se déroule dans le temps postpascal. Il s'agit donc du Christ, glorifié par la Résurrection. C'est uniquement dans les citations de l'Évangile que le nom de Jésus apparaît dans son *Commentaire*.

L'appellation de "prochaine" (1,8,14 ; 2,10 ; 4,7 ; 5,2 C ; 6,3) que l'époux lui donne montre leur intimité qui s'est réalisée grâce à l'Incarnation. C'est ainsi que les hommes, devenus physiquement et spirituellement proches du Christ époux (2,10), se sont éloignés du péché (1,14). L'épouse est d'autant plus proche de l'époux qu'elle se nourrit de son corps et son sang (5,2 A).

Elle est encore nommée "belle" (2,10 ; 6,3) et "parfaite" (5,2 C ; 6,8 A). Sa beauté résulte de sa purification dans les fonts baptismaux, ce qui lui a permis d'avancer sur le chemin de la perfection donnée à ceux qui deviennent les fils de Dieu : comme Dieu, ses fils sont également parfaits (5,2 C).

Enfin, le nom imagé de "colombe" (2,14 A ; 5,2 C ; 6,8 A) est donné à l'épouse, parce qu'elle a reçu une vision claire et spirituelle, pareille à la pureté et la simplicité d'une colombe.

3.1.3. Les demoiselles, les filles de Jérusalem, les gardes

Sous le symbole des "demoiselles", Grigor entend premièrement «ceux qui sortant du péché sont redevenus enfants» (1,2 C). Elles symbolisent donc les patriarches, les justes (1,3 A), les apôtres, les prophètes et les docteurs (1,8). Le rôle des "demoiselles" consiste à encourager et à soutenir l'épouse par leurs conseils (1,9). C'est à elles que l'époux confie la mission importante d'attraper les renards, c'est-à-dire de chasser Satan (2,15).

Le commentateur réserve l'appellation "filles de Jérusalem" aux anges (3,11) qui sont les habitants de la Jérusalem céleste (5,17). Avec les "filles de Jérusalem", le *Cantique* mentionne encore les "reines", que Grigor identifie aux assemblées des anges (6,8 B).

Les anges sont représentés encore sous l'image des "gardiens", car ils protègent les hommes (3,2 ; 5,7).

3.1.4. Le Pharaon, les fils de la mère, les renards

Comme dans le texte du *Cantique*, tous ces personnages sont privés de la parole et leur rôle est restreint ; ils n'ont pas reçu d'interprétation détaillée dans le *Commentaire*.

Sous le personnage de "Pharaon" Grigor comprend Satan, qui a été combattu d'abord par Moïse, ensuite par Jésus (1,7-11). Il est appelé également "fils de la mère", car il a été créé par le même Créateur (1,5). Il est représenté encore sous l'image des "renards" qui détruisent les vignes (2,15).

3.2. Les images symboliques

3.2.1. *Les seins*

L'image des "seins" a été interprétée dans le *Commentaire* sous trois différents aspects : biblique, anthropologique et moral.

Pour la première signification, Grigor entend l'Écriture (1,1 B), la doctrine ou la parole divine, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament.

En un deuxième sens, les "deux seins" sont des composantes anthropologiques. Grigor les présente comme les deux éléments dont l'homme est composé : le corps et l'esprit (4,5). Ailleurs il entend, par l'image des deux seins, l'esprit et l'intellect (7,3).

Selon la troisième explication, les "seins" représentent la pureté (4,10 ; 6,11 ; 7,8 B) et l'amour (8,1 A) du cœur que les hommes acquièrent par une conduite pure.

3.2.2. *L'huile et le parfum, l'encens, l'oliban et la myrrhe*

Le "parfum" symbolise l'enseignement de l'Écriture (1,11 B ; 5,13 A).

La première signification de l'"huile" répandue est l'Incarnation de la Divinité incompréhensible et invisible (1,2), dont le "parfum" est la parole (1,3 A). Grigor explique encore l'"huile" comme miséricorde divine (2,5 A). Cette explication est proche du premier sens, car c'est par la miséricorde de Dieu que le monde a reçu la manifestation de sa parole.

La "myrrhe" signifie la mort et l'ensevelissement du Christ (3,6 ; 4,14 ; 5,1 B ; 5,5). Ainsi, en mourant selon la chair (5,13 B), chaque fidèle doit s'associer à ce mystère par la crainte de Dieu et par l'amour de ses commandements (1,12).

L'"encens" et l'"oliban" sont des symboles des différentes vertus et de la bonne conduite (3,6 ; 4,10 ; 8,14).

3.2.3. *La vigne, le vignoble et le jardin*

Dans le *Cantique*, la métaphore de la "vigne" est liée à la personne de l'épouse (4,12,15 ; 5,1 A ; 6,10 ; 8,11,13). Au sens général, elle symbolise des fidèles (4,16 A ; 6,1 ; 7,12 ; 8,11 A) et au sens particulier, l'homme (4,14 ; 8,12 A).

Outre cette signification, Grigor propose de comprendre la "vigne", le "vignoble" et le "jardin" comme le Paradis perdu (1,5 ; 7,12).

3.2.4. Le lait et le vin

Le “lait” provenant des seins est interprété d’abord comme le tout premier enseignement donné aux néophytes, c’est-à-dire aux débutants dans la foi (4,10,11). Il est également le symbole de l’enfance innocente de l’homme (5,1 C).

Le “vin” est présenté dans le *Commentaire* comme une source de force (1,1), d’allégresse (2,4) et de joie (4,10 ; 7,9 A ; 8,2 B). Dans sa signification sacrificielle, le “vin” symbolise le sang du Christ versé pour l’homme (5,1 C, D).

3.2.5. La pomme et la grenade

La “pomme” signifie la beauté des bonnes œuvres (2,5 B) qui réjouit les yeux de l’esprit (2,3 A) ; son parfum symbolise la conduite des justes (7,9 A). Par cette métaphore, Grigor entend encore la Loi et les prophètes (8,5 B).

La “grenade” est aussi interprétée comme une image de conduite vertueuse (4,3). Alors que, par sa beauté, la pomme manifeste les vertus et les bonnes œuvres, la grenade, par son écorce rude, symbolise la dureté des passions auxquelles est exposée la personne humaine, cachant pourtant à l’intérieur les vertus spirituelles qui y sont entassées (4,13 ; 6,6 B).

3.2.6. Les montagnes et les collines

Les “montagnes” et les “collines” sont l’objet d’une double interprétation. Dans le premier sens, elles symbolisent les violences de Satan que le Christ a foulées aux pieds par son avènement (2,8 B) ; dans le second, il faut entendre les Cieux (2,9 A ; 8,14).

3.2.7. La litière et le palanquin

La “litière” de Salomon, considérée comme attribut du pouvoir royal, est interprétée dans le *Commentaire* comme le pouvoir du Christ Tout-puissant (*Παντοκράτωρ*) sur l’univers, en qui repose la volonté de Dieu (3,7).

Le “palanquin” a reçu le sens de l’Église universelle (3,9) ou de l’homme (3,11).

3.2.8. La cavale et le chariot

La “cavale” est interprétée comme la nature humaine (l’homme), qui devient le lieu de repos et la demeure de Dieu (1,8). Le “chariot” a

le même sens : il est le repos du Christ (6,11).

3.2.9. *L'hiver et le printemps*

L'“hiver” signifie l'idolâtrie, c'est-à-dire l'ancien culte païen répandu dans le monde. Le “printemps” symbolise l'avènement du Christ qui chasse l'hiver (2,12 A). Grigor présente l'embellissement de la nature au printemps comme l'épanouissement spirituel de la nature humaine (2,1).

3.2.10. *Les fleurs, les lys et les épines*

Pour Grigor les “fleurs” et les “lys” représentent les justes (2,1,2 ; 2,12 A). Sous ces images il comprend encore la “nourriture spirituelle” dont l'époux a nourri les saints (2,17 A), c'est-à-dire la sainteté et la foi en sa Parole (6,1 B), les bontés ineffables et la connaissance savoureuse (6,2 C).

À l'opposé des “lys”, les “épines” figurent les pécheurs. Dans son interprétation, Grigor se réfère à la parabole évangélique du semeur et de l'ivraie (2,2)³.

3.2.11. *La colombe et la tourterelle*

Grigor donne la même interprétation symbolique de la “colombe” que les premières communautés chrétiennes. Suivant les récits évangéliques du baptême de Jésus, cet oiseau a été considéré comme le symbole de l'Esprit Saint⁴. Dans le *Commentaire* il symbolise encore la pureté et la sainteté (2,10 ; 2,14 ; 4,1 B ; 5,2 C). Ainsi, l'expression “les yeux de la colombe” est expliquée comme le don de la claire vision spirituelle (1,14).

La “tourterelle” symbolise la fidélité de l'épouse envers son époux (1,9). Dans le *Commentaire*, l'expression «voix de tourterelle» désigne le chant angélique et spirituel des saints et des justes (2,12 B).

3.2.12. *Le faon, la biche et la gazelle*

L'époux a été comparé à ces trois animaux selon leurs propres caractéristiques: leur vue perçante a été prise comme symbole de la

³ Cf. Mt 13,1-30.

⁴ Cf. Mt 3,16 ; Lc 3,22 ; Jn 1,32.

clairvoyance divine (2,9 A ; 2,17 B) et leur rapidité, de l'imprévisibilité des événements de la Parousie (8,14).

3.2.13. La couronne et les fruits

La "couronne" d'épines est interprétée par Grigor comme l'ornement des diverses vertus que l'épouse a acquises durant son parcours vers l'époux. C'est cette couronne qu'elle met le jour de son mariage (3,11 ; 7,5).

Les "fruits" reçus par l'épouse ont une double signification. Ce sont d'abord les grâces qui lui ont été accordées pour sa conduite vertueuse (5,1 A). Ce sont aussi les paroles prononcées par la bouche divine (2,3 B). En recevant ces fruits, les fidèles deviennent eux-mêmes des "fruits" pour Dieu (7,13). Dans un autre passage du *Commentaire*, les "fruits" ont été interprétés comme les acquis spirituels dont chaque fidèle doit rendre compte au Christ lors du Jugement Dernier (8,11 B ; 12 B).

3.3. La lecture mystico-sacramentelle du Commentaire

3.3.1. La structure tripartite et dramatique

Dans l'introduction de son *Commentaire*, Grigor présente l'enfance de l'homme dans le paradis et l'amour d'Adam et d'Ève. Établissant un lien entre cette histoire de la *Genèse* et le poème d'amour du *Cantique*, il compare le premier couple terrestre aux époux célestes⁵. Il entend ainsi démontrer que le *Cantique* est l'accomplissement de la Sagesse vétérotestamentaire. La *Genèse* relate l'échec de la première alliance d'amour entre l'homme et Dieu. Le *Cantique* reprend cette histoire d'amour la menant jusqu'à sa fin majestueuse. En étudiant la tradition de l'École de Narek, nous avons déjà remarqué que les Pères narékiens établissaient souvent des parallèles entre les différents livres bibliques, en vue de confirmer l'unité du sens de l'Écriture⁶. Selon cette approche, Grigor considère donc le *Cantique* comme le plus haut niveau de la trilogie salomonienne, sommet des trois degrés de la connaissance spirituelle.

Pour lui, l'allégorie de l'épouse s'entend tout d'abord de l'Église, en un sens général, et de l'âme du fidèle, en un sens particulier. Selon le premier sens, le *Cantique* est donc un poème représentant les événements de l'Économie divine ; selon le second, on peut y voir le parcours du fidèle et sa progression personnelle dans la vie spirituelle. Dans ce miroir se reflètent deux niveaux du Salut : universel, par le dialogue d'amour entre l'Église et le Christ, et individuel, par le dialogue mystique entre l'âme et de Dieu.

Voici comment Grigor présente cette image sotériologique du *Cantique* : «Le même Esprit enseigna à Salomon de ne pas disperser ouvertement ce qu'il avait vu par l'esprit de lumière, mais de ne pas non plus occulter entièrement les mystères de l'Église : le salut, l'incarnation du Christ et tout ce qu'il endura pour l'amour des hommes, la

⁵ Sur le lien spirituel entre le livre de la *Genèse* et le *Cantique*, voir P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, PD, Paris, Seuil, 1990, p. 184-197 ; Y. Simoens, *Le Cantique des cantiques. Livre de plénitude*, Annexe (Création et chute de l'homme et de la femme en Gn 2-3 dans l'optique du *Cantique*), Lumen Vitae, Bruxelles-Paris, 2004, p. 157-163.

⁶ Cette idée est aussi confirmée par l'abondance des citations bibliques dans le *Commentaire* de Grigor, qui voulait ainsi lier le *Cantique* à toute la Parole révélée.

mort, la résurrection, la parousie et tout ce qui s'y trouve contenu – les dons inconcevables [accordés] aux saints, la ferveur de l'amour que les saints éprouvent pour le Christ et qu'ils portèrent en eux jusqu'à verser leur sang et à mourir, en aimant le Christ autant que lui nous aime au point que, pour nous exprimer son amour infini envers nous, il fut contraint de revêtir la chair et de verser pour nous son sang sacré»⁷, «*Le Cantique des cantiques* expose tout cela, ainsi que l'Église splendidement parée de la croix et de l'autel, du Corps et du Sang du Seigneur, des saints fonts baptismaux et de l'huile sainte, de l'Ancien et du Nouveau Testaments, des apôtres et des docteurs, des prêtres et des ermites, des vierges et des martyrs, des rois chrétiens et de tout le peuple sans tache qui devait être implanté dans l'Église ; ainsi que d'autres dons aussi grands et inscrutables, et d'autres faveurs inefables de même sorte, qu'il nous a montrées par des paroles imagées»⁸.

Même si l'application du plan universel est beaucoup plus fréquente, Grigor passe très facilement du sens général au sens individuel, au point que leur distinction n'est pas systématique et s'estompe souvent. Dans cette perspective, le salut universel se déroule dans le temps et se rattache aux événements eschatologiques, alors que le salut individuel se réalise dans un espace spirituel, par une ascension personnelle de l'âme vers Dieu. Intégré d'une manière harmonieuse dans le champ d'interprétation du *Commentaire*, chacun de ces deux niveaux sotériologiques réunit trois thèmes principaux⁹ :

⁷ CCC, Intr. (D).

⁸ CCC, Intr. (E).

⁹ Dans le *Livre de Lamentation*, nous trouvons également une telle tripartition reposant sur l'architecture de l'Église arménienne : le narthex (*gawit'*), le temple (*tačar*) et l'autel (*xoran*), (cf. A. et J.-P. Mahé, p. 170-176). Appliquant ce modèle, nous pouvons observer clairement les étapes que l'épouse franchit pour aller vers son bien-aimé : d'abord elle se purifie dans le narthex, puis elle reçoit des grâces dans le temple et elle se réunit avec son bien-aimé dans le saint des saints. Le Temple de Jérusalem avait aussi trois salles : *Ulam* (vestibule), *hekal* (salle principale) et *debir* (saints des saints). «Ces trois étapes ne sont point séparées l'une de l'autre par une transition brusque, mais l'épouse passe progressivement de l'une à l'autre, et elles se compénètrent souvent dans une période de transition quelquefois assez longue. Origène est le premier théologien qui cherche à établir des parallèles entre les sacrements de l'Église et les étapes de la vie spirituelle» (cf. J. Daniélou, *Origène*, Paris, La Table Ronde, 1948, p. 72).

Niveau universel (pour toute l'humanité) :

1. Incarnation du Verbe
2. Action de l'Esprit Saint
3. Parousie du Christ

Niveau personnel ou sacramental (pour chaque fidèle) :

1. Pénitence et catéchuménat
2. Baptême, Communion et grâces de l'Esprit
3. Mariage et union

Réunissant les éléments de ces deux plans, présentons une lecture spirituelle du *Commentaire* dans sa dimension sotériologique et sacramentelle.

3.3.2. La Pénitence et la Réconciliation de l'épouse

Le commencement de la vie spirituelle est la conversion (*ἐπιστροφή*) suscitée par la connaissance du geste d'amour divin. Le *Commentaire* de Grigor s'ouvre par une prière à Dieu d'accomplir ce geste et d'embrasser ses créatures, qui ont besoin de son amour maternel. Ce signe d'amour, le baiser, se réalise par la participation des trois hypostases divines. Comme source et principe d'Amour, le Père Créateur approche sa "bouche", c'est-à-dire sa Parole, et par un "baiser", il transmet à l'homme son souffle de Vie, l'Esprit Saint, qui devient le guide spirituel du fidèle. Dans la prière du poète, nous percevons un premier appel amoureux au néophyte invité à l'intimité de la Sainte Trinité. C'est un signe du pardon que le Père accorde à son fils prodigue, c'est-à-dire à tous les pécheurs qui se convertissent à son amour. C'est l'acte de création de l'homme (Gn 2,6) et le début de la vie spirituelle de l'épouse (1,1 A).

Les "seins" maternels de l'Écriture et des commandements commencent à nourrir l'épouse (l'Église ou l'âme) par la foi (symbolisée par le "lait"). La Parole de l'Écriture et l'action vivifiante de l'Esprit se révèlent comme supérieures à toutes les joies du monde (1,1 B). L'épouse, qui est encore enfant dans sa vie spirituelle, grandit dans l'enseignement de l'Esprit et dans les vertus, par les bonnes actions qui émanent de la Divinité (1,2 A). Tout en restant cachée à l'épouse, la Divinité l'approche cependant. Sa révélation (*θεοφάνεια*) et la manifestation de son amour se réalisent à travers l'Incarnation (*σάρκωσις*) de sa Parole.

L'Église ou les âmes qui goûtent à la saveur de la Parole et respirent son "parfum" tombent amoureuses du Christ et s'enivrent de son amour. Elles commencent à le chercher, car l'Incarnation a ouvert la

porte de son Royaume ; la voie est libre désormais, le dialogue interrompu est repris (1,3 B). Cette expression de l'amour maternel fait naître chez l'épouse un sentiment de pénitence (*μετάνοια*). Elle entreprend de confesser ses péchés et raconte la punition qu'elle a subie à cause de sa désobéissance. Elle, qui représente les païens naguère infidèles, était noircie par le péché. Elle recouvre sa beauté à cause de son amour (1,4-6) et demande à être guidée par l'époux sur le chemin menant vers lui (1,6-7).

L'époux exhorte l'épouse à connaître sa propre personne, à garder toujours le souvenir de la première faute, à ne plus s'écarter du bon berger (1,7). Cette exhortation est encore répétée par les demoiselles (les apôtres, prophètes et docteurs) entourant l'épouse durant son parcours (1,8). Elles louent la crainte des commandements (1,9), qu'elle garde dans son cœur (1,12). Le premier don que l'épouse reçoit dans cette marche, c'est la vision spirituelle par laquelle elle arrive à la contemplation (*θεωρία*) de son bien-aimé (1,15). Comme cette vision n'est pas encore parfaite et qu'elle ne peut pas contempler directement l'époux, celui-ci décrit sa personne et sa propre beauté (2,1-2). Cela ne fait qu'accroître le désir (2,3 B) et l'amour de l'épouse pour lui (2,4). Elle exprime sa joie (2,5) d'être réconciliée avec lui (2,6) et elle lui demande de lui faire connaître sa volonté (2,7). Elle entend la voix de l'époux qui l'appelle vers lui (2,8-10) en annonçant la fin de l'idolâtrie (2,11 A) provoquée par son avènement (2,12). Après cette restauration, l'épouse est désormais protégée de Satan, et elle se lie à son époux par son amour (2,16). Cette première union se réalise donc grâce à la confession et à la profession de foi par laquelle elle arrive à mieux connaître celui qui l'a aimée.

Forte de cette première connaissance (*γνώσις*), elle donne à sa recherche un nouvel élan (3,1). Elle réaffirme son attachement à la foi qu'elle a confessée (3,4 A) et à son amour (3,5). Cependant, elle désire recevoir encore plus de connaissance et d'amour. L'époux contemple la beauté spirituelle de l'épouse et s'émerveille de son évolution (3,6). Elle se rappelle la guerre spirituelle qu'elle doit mener contre l'ennemi invisible. Passant par une dernière phase de purification (*κάθαρσις*), elle constate la mort de ses cinq sens corporels. Elle assume pleinement cette mort et sa conduite parfumée s'associe à la pureté de l'époux (3,7-8). Elle est maintenant prête à recevoir le baptême.

3.3.3. Le Baptême et l'Illumination de l'épouse

La deuxième étape du parcours de l'épouse vers son bien-aimé débute par son baptême et son illumination (*φωτισμός*), que Grigor caractérise comme une nouvelle naissance (4,1 A). L'épouse rompt définiti-

vement ses liens avec le monde profane et se lave de tous ses péchés dans les fonts baptismaux. Grâce à son baptême, sa vision spirituelle s'affine et ses membres s'embellissent davantage. La beauté lumineuse de l'épouse est louée par l'époux (4,2-4,10).

Après cette illumination, l'épouse reçoit le droit d'enseigner la vertu à ceux qui en ont besoin (4,11). Grigor avance ici une des idées principales de son *Commentaire*. Toutes les vertus que l'épouse accumule grâce à la pureté de sa conduite sont présentées à Dieu en sacrifice non sanglant (4,13). Elle n'est désormais affectée par rien et n'est plus sujette aux passions. Elle accède à l'impassibilité (*ἀπάθεια*). Elle reçoit l'onction de l'huile sainte (4,14) qui l'orne des différentes grâces de l'Esprit et la soutient pendant sa route (4,16).

Après le bain baptismal et l'onction de l'Esprit, l'époux invite l'épouse à recevoir la Communion (*Κοινωνία*) à son Corps et à son Sang (5,1). L'épouse en est grandement renforcée et reste dans un état d'éveil spirituel, en l'attente de son époux. Celui-ci lui apparaît de nouveau et lui demande de continuer son chemin. Il rappelle également à l'épouse sa descente sacrificielle (*κένωσις*), afin qu'elle soit purifiée (5,2). Encouragée par cette apparition et par la parole de l'époux, elle réaffirme son grand désir de rester toujours pure, intacte de toute souillure (5,3). Poursuivant sa route, l'épouse comprend le grand mystère divin qui lui était inaccessible jusqu'alors : l'Incarnation et la mort du Christ pour son salut (5,4-5). Cette vision partielle intensifie le désir de l'épouse pour l'époux, et elle continue son chemin vers la perfection (*τελειότης*, 5,6-7). Elle confesse de nouveau son amour devant les filles de Jérusalem (5,8) et décrit son bien-aimé en faisant l'éloge de tous ses membres (5,9-16). Ainsi, elle communique encore le mystère de l'Incarnation aux filles de Jérusalem, les anges qui s'unissent à elle dans sa recherche (5,17).

3.3.4. La Perfection et le Mariage

L'épouse confirme son appartenance au troupeau du bon berger, c'est-à-dire son époux, le Christ. Celui-ci nourrit ses fidèles par la vertu et la justice et attend d'eux la foi en sa Parole et la pureté de leur conduite (6,1-2). L'épouse, qui avait déjà eu une première vision de la beauté de l'époux, s'approche de lui, afin de participer (*μετουσία*) à sa lumière. Elle reçoit la première flamme de la divinisation (*θέωσις*) et le premier éclat de la vision de la Divinité (6,3). Dans cette intuition extatique (*ἔκστασις*), l'époux lui fait savoir qu'elle n'est pas encore capable d'avoir une parfaite contemplation de Dieu. Elle doit poursuivre son chemin (6,4). L'époux fait de nouveau son éloge. Il la félicite d'avoir participé à sa lumière et d'en avoir été comblée de différentes grâces

(6,4-8). Les anges s'émerveillent de son illumination (6,9). L'époux annonce son intention de revenir pour récolter les fruits de son jardin, c'est-à-dire toutes les bonnes œuvres (*πρᾶξις*) et les pensées (*θεωρία*) que l'épouse a acquises durant son parcours. Elle se sent prête à nourrir son bien-aimé de toutes les pures pensées entassées dans son cœur et à devenir son repos (6,10-11).

Avec l'éloge des autres membres de l'épouse, sa Récapitulation (*Ἀνακεφαλαίωσις*) est désormais complètement réalisée (7,1-5 ; 7-9). Tous ses sens sont divinisés (7,6). Elle s'unit (*ἔνωσις*) de nouveau à son époux, cette fois-ci grâce à la nouvelle Communion de son sang et de son corps (7,9-7,12). Elle accueille elle-même son époux dans son cœur, le nourrit de sa conduite vertueuse et des bonnes pensées qu'elle a obtenues grâce à l'Esprit Saint (7,13-8,2). Elle aspire à exprimer de nouveau l'amour (8,4) dont elle se vante pour le bien-aimé (8,6-7). Les anges s'émerveillent de sa pureté éblouissante (8,5 A) et de la merveilleuse transformation qu'elle a subie durant son parcours (8,8-9). Elle reçoit la vraie paix (*ἡσυχία*, 8,10 B-11 A) si désirée, juste avant l'avènement (*παρουσία*) de l'époux, qui recueille les fruits par son pouvoir royal et prépare le grand festin du Royaume (8,11 B-13). Chargé de la bonne récolte, c'est-à-dire des fidèles, il s'élève vers les Cieux pour l'union parfaite avec eux (8,14).

3.4. Le mystère de l'Amour

Sous le mot arménien «*սէր*» (*sēr*, «amour») sont réunis plusieurs termes distincts en grec. Pour les distinguer Grigor use d'adjectifs. Deux formes d'amour constituent donc le sujet principal de son *Commentaire* : «*ἀγάπη*» (amour désintéressé et spontané) et «*ἔρως*» (amour de désir et de passion)¹⁰.

L'idée que l'amour de Dieu est uniquement agapique et l'amour humain seulement érotique n'est pas conforme à la perception spirituelle de l'auteur. L'homme peut avoir un amour désintéressé pour sa femme (agapè conjugale) et également éprouver un désir passionnel pour Dieu¹¹ (éros spirituel). Pour le poète, l'agapè exprime un mouvement kénotique ou descendant (se sacrifier pour l'objet d'amour), tandis que l'éros provoque un désir passionnel ou ascendant (s'élancer vers l'objet d'amour). Sans grands développements philosophiques, il voit en ces deux énergies comme deux effets de la grâce, différents par leur caractère, mais non par leur valeur. La qualification morale ou spirituelle de ces deux mouvements ne tient pas à leur direction, ascendante ou descendante, mais au rapport qu'ils créent entre le sujet et l'objet d'amour. Chez Grigor deux notions importantes valorisent l'éros ou l'agapè : la «communion» («*հաղորդութիւն*», *halordut'iwn*) et la «communication» («*հաղորդակցութիւն*», *halordakc'ut'iwn*)¹².

Dans le premier cas, grâce à la participation aux actions purifica-

¹⁰ Notons toutefois qu'une troisième forme d'amour, «*φιλία*», a aussi trouvé sa place dans le *Commentaire*. Grigor souligne l'amitié (quand il se réfère au sentiment du roi David envers Jonathan) et l'affection familiale (quand il parle de ceux qui, durant les persécutions, ont apostasié à cause de leur affection pour leur famille (cf. CCC, Intr. (F)). Par ailleurs, c'est avec une tendresse particulière que Grigor décrit dans le Mémorial du *Livre de Lamentation* sa profonde affection pour son frère Yovhannēs : «L'un et l'autre vivons comme pour édifier à nous deux un seul corps raisonnable : plus que frères, nous sommes animés du même souffle, de la même foi, du même honneur, des mêmes convictions ; nos yeux sont tous quatre fixés sur la même voie de mystère» (Grigor Narekaci, *LL*, Mémorial, p. 642. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 778)). Notons toutefois que Grigor voit en la «*φιλία*» un mobile attachant l'homme aux choses terrestres.

¹¹ La notion chrétienne de ces deux aspects de l'amour a été très bien présentée par A. Nygren (cf. A. Nygren, *Erôs et Agapè* [trad. de l'anglais par P. Jundt], vol. 1-3, Paris, Aubier, 1944), dont l'œuvre reste jusqu'à nos jours une importante référence pour les spécialistes. Pour une étude plus approfondie du sujet, voir encore I. Singer, *The Nature of Love*, Vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 153-343.

¹² Grigor n'emploie pas directement ces deux termes, mais nous les supposons d'après les explications qu'il donne dans son *Commentaire*.

trices et vivifiantes de l'Esprit, se tissent des liens spirituels entre le sujet et l'objet vers qui le mouvement est dirigé. Dans le second, il s'agit d'une simple communication motivée par la passion de posséder l'objet, de s'attacher à lui d'une façon matérielle et sensible, dépourvue de perspective spirituelle.

C'est donc en ce sens relationnel qu'il faut comprendre toutes les qualifications que Grigor donne à l'amour, mobile de l'union du couple humain et mystique.

3.4.1. *L'amour humain et le mariage*

3.4.1.1. *L'amour d'Adam et d'Ève*

Dans l'Introduction de son *Commentaire*, l'auteur consacre un long passage au premier couple humain qu'il associe aux époux du *Cantique*¹³, le Christ et Église. Rejetant l'idée que l'amour d'Adam et d'Ève était purement érotique, il y voit en premier lieu l'agapè désintéressée. Ce n'est donc pas l'éros passionnel qui poussa Adam à suivre sa femme, mais c'est par l'agapè sacrificielle qu'il assumait la conséquence de la faute d'Ève.

Pour lui, cet amour agapique qu'Adam avait pour Ève est le prototype de l'amour du Christ pour l'Église. Poussé par son amour, Adam accepta la même kénose que le Christ : il suivit Ève dans sa chute, quitta le paradis en préférant son épouse à la gloire qu'il avait. Il se priva de la présence de Dieu afin d'être avec Ève : «Adam, lui aussi, a été rejeté et déchu à l'extérieur du Paradis et de la gloire lumineuse, pour l'amour de sa femme. Ce n'était pas pour devenir Dieu, mais parce qu'il a jugé trop dur d'être séparé de son amour (Ève). Et il savait en vérité qu'il serait puni par Dieu, car il n'était pas ignorant, mais plein d'esprit prophétique. De même il n'était pas encore déchu des grâces de l'Esprit, puisqu'il n'avait pas encore transgressé le commandement»¹⁴.

Développant ces idées sur le mystère du couple humain et mystique, Grigor constate que cette kénose adamique et christique est un choix que l'époux fait afin de ne pas laisser seule l'épouse, avec qui il est destiné à s'unir. La transgression du commandement par Adam trouve son explication à la lumière de son amour sacrificiel : «Ce

¹³ Cf. CCC, Intr. (F, G).

¹⁴ CCC, Intr. (F).

n'était pas Adam qui a été trompé par la fausse promesse du serpent, instrument de Satan, mais c'est la femme qui a été trompée et a transgressé. Quant à Adam, c'est pour ne pas être séparé de sa femme qu'il mangea le fruit, par amour pour elle, et non pas comme la femme, pour devenir dieu»¹⁵. Ève fut coupable, comme l'épouse du *Cantique* est noircie des péchés ; elle eut besoin d'être purifiée par l'amour d'Adam, comme l'Église a besoin d'être purifiée par l'amour du Christ.

Le commentateur ne laisse pas l'image de la femme toujours liée à la transgression du commandement, mais il affirme sa participation majeure à la Récapitulation. Il attribue à Adam la plus haute vision prophétique grâce à laquelle il contemple l'image de la femme dans sa plénitude en ses deux expressions différentes : Ève qui transgressa le commandement de Dieu et à cause de qui la progéniture d'Adam hérita de la mort, et Marie qui obéit à la Parole et devint la source de la vie. «De la même façon, après avoir mangé le fruit, il connut prophétiquement notre salut qui devait venir de la femme, grâce à la Sainte Mère de Dieu. Et c'est pourquoi, il appela la femme : 'Vie'. Et si ce n'était pas ainsi, comment pouvait-il l'appeler 'Vie', alors qu'elle provoqua la mort de tous les enfants d'Adam ?»¹⁶.

3.4.1.2. *L'amour conjugal et le charisme du mariage*

L'expression humaine de l'amour allégorise donc le mystère de l'amour divin, comme le note l'auteur : «Or si quelqu'un demande : 'Mais pourquoi a-t-il bâti son allégorie sur l'épouse et sur l'époux ? Comment peut-on exprimer le mystère divin par le désir charnel, et exprimer l'incommensurable amour de Dieu par l'exemple de l'amour passionnel ?'. Il faut d'abord déplorer nos dispositions lascives, car nous sommes devenus si étrangers aux mystères de Dieu, que c'est au moyen de cette passion animale que l'Esprit Saint, par l'intermédiaire de Salomon, a été obligé de nous relater des [mystères] hors de notre portée»¹⁷.

À première vue, on pourrait penser que le commentateur ne valorise pas l'amour conjugal et qu'il n'y voit même aucune profondeur spirituelle. Pourtant, sachant bien que Grigor qualifie l'amour selon la qualité du rapport que ce sentiment crée entre le sujet et l'objet (com-

¹⁵ CCC, Intr. (G).

¹⁶ CCC, Intr. (G).

¹⁷ CCC, Intr. (E).

munion ou communication), nous pouvons distinguer dans son vocabulaire deux aspects de l'*ἔρως*¹⁸ : l'éros "vulgaire" qui est appelé par lui *այլանդակ սէր* (*aylandak sēr*, «amour dénaturé»)¹⁹, *ախտի սէր* (*axti sēr*, «amour passionnel»)²⁰, *անասնական ցանկութիւն* (*anasnakan c'ankut'iwn*, «désir animal»)²¹, *մարմնաւոր ցանկութիւն* (*marmnawor c'ankut'iwn*, «désir charnel»)²², et l'éros "conjugal" appelé *ամուսնութեան սէր* (*amusnut'ean sēr*, «amour conjugal»)²³.

L'image négative qu'il donne de l'amour sensuel s'applique donc à l'éros vulgaire. Posant la question de cette manière, Grigor veut d'abord définir l'aspect charnel de l'amour, plus compréhensible aux gens simples, puis en poursuivant sa réflexion, expliquer que, derrière cette passion érotique, se cache le vrai mystère de l'amour.

Quant à l'éros conjugal, Grigor le spiritualise et y voit un don divin, une action bénie de Dieu et un mobile d'union animée par l'Esprit Saint : «S'ils viennent au saint mariage immaculés et sans taches, et s'unissent par l'indicible amour de l'Esprit Saint, ils seront bénis de la [même] bénédiction qui a uni Adam et Ève»²⁴. Ce don de l'amour et cette bénédiction que Dieu a accordée à Adam et à Ève est donc toujours valable pour les époux humains²⁵.

Au-delà de cet élan érotique, la manifestation de l'agapè est plus importante dans la vie des époux. La vie conjugale repose sur cet amour kénotique, sur l'amour désintéressé et sacrificiel. Ainsi, celui qui éprouve ce sentiment est prêt à renoncer à tous ses avantages, dans le seul dessein d'être avec sa bien-aimée : «Ceux qui se sont unis d'un tel amour et d'une telle bénédiction sont prêts à mourir l'un pour l'autre en versant leur sang»²⁶.

Grigor voit cette vie conjugale comme entièrement charismatique, c'est-à-dire emplie des grâces d'esprit et de service (*διακονία*) réciproques : «Aujourd'hui aussi, c'est par amour envers leurs épouses que

¹⁸ Ces deux aspects de l'éros, *ἔρως οὐράνιος* et *ἔρως πάνδημος*, ont été premièrement présentés par Platon (cf. *Le Banquet*, 180e) et commentés par A. Nygren (cf. vol. 1, p. 45).

¹⁹ Cf. CCC 5,8.

²⁰ Cf. CCC, Intr. (E).

²¹ Cf. CCC, Intr. (E).

²² Cf. CCC, Intr. (E).

²³ Cf. CCC, Intr. (G).

²⁴ CCC, Intr. (F).

²⁵ Cf. Gn 2,24.

²⁶ CCC, Intr. (F).

les hommes respectent les conseils des femmes, et quoiqu'ils sachent bien que leurs mauvais desseins ne sont pas convenables, par amour ils sont forcés de les accomplir»²⁷. Afin de se laisser aimer par l'autre, il faut renoncer entièrement à soi-même. Mêmes les couronnes des fiancées se réfèrent à cette kénose, à ce martyre de l'amour conjugal²⁸. Par ce symbole de la gloire des rois et de celle des martyrs, qui sont les témoins de l'amour de Dieu, les époux s'associent aux époux mystiques²⁹ : Le Christ lui-même porta cette couronne de sacrifice pour l'Église³⁰. Grâce à l'Esprit Saint, la vie conjugale s'associe au mystère de la Communion mystique des époux célestes : «Aussi le saint mariage et l'amour de l'époux envers l'épouse et celui de l'épouse envers l'époux, s'ils sont exempts de l'union impure, ne sont pas étrangers aux grâces de l'Esprit, par quoi se consomme le mystère du Christ et de l'Église»³¹.

L'amour est la seule fin du mariage, alors que la procréation est l'effet de l'expression corporelle de l'amour conjugal et le fruit de l'union charnelle³². Et si l'union conjugale n'est pas une conséquence subie du péché, l'amour des époux n'est pas non plus un héritage de la chute, mais une voie pour connaître les mystères divins³³. Cette con-

²⁷ CCC, Intr. (G).

²⁸ Relevant cet aspect du martyre, J. Tauler écrit : «Certains subissent le martyre une bonne fois par le glaive ; d'autres connaissent le martyre de l'amour qui les couronne de l'intérieur» (cité par P. Evdokimov, dans *Sacrement de l'amour*, Paris, Éd. de l'Épi, 1962, p. 95).

²⁹ Chez les Arméniens, ce rite de couronnement durant la célébration du mariage est attesté déjà au temps du catholicos Nersēs Part'ew (353-373), comme en témoigne P'awstos Buzand (cf. V, 31, §10, p. 400) : «Aux jours du patriarche Nersēs, personne, dans tout le pays d'Arménie, n'osait répudier sa propre épouse, qu'une fois pour toutes il avait prise avec la bénédiction sous le voile ou la couronne nuptiale» (Trad. de C. Renoux, cf. «Le mariage arménien dans les plus anciens rituels», CSS, XL^e semaine d'Études liturgiques, Rome, Edizioni Liturgiche, 1993, p. 293).

³⁰ Cf. CCC 3,11.

³¹ CCC, Intr. (F). Cette expression est fortement influencée par l'apôtre Paul : «Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église» (Ep 5,32).

³² C'est justement l'amour qui est glorifié par les juifs à travers le *Cantique* et non pas la fécondité sacralisée par les peuples de Palestine à l'époque vétérotestamentaire. Sur ce plan, le *Cantique* est détaché du but de perpétuer le clan et le peuple grâce à la famille nombreuse. Cet aspect du livre a été souligné par E. Schillebeeckx (cf. *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* [trad. du néerlandais par J.-M. Hayaux], Paris, Cerf, 1966, p. 55).

³³ Le verbe hébreu יָדָע (*yada'*) dans sa signification ambiguë désigne à la fois «connaître» et «épouser».

ception des fins du mariage est fondamentale dans la tradition orientale³⁴. Grigor élève lui aussi l'amour des époux au-dessus de toutes choses terrestres³⁵ : «Il n'existe rien sur terre de plus précieux et de plus considérable que l'amour entre l'homme et la femme»³⁶. Même l'expression corporelle de cet amour conjugal est à ses yeux spiritualisée et parfaitement conforme au mystère céleste. L'union corporelle du couple humain devient le symbole de l'union spirituelle des époux mystiques. Le commentateur affirme cela par la bouche de l'époux : «J'aime une telle douceur d'un aussi grand amour que, par leurs corps, les époux corporels aiment leurs épouses délicieuses»³⁷. Conscient de cette force sacramentelle du mariage, il confirme, à trois reprises et dans un même passage, que l'union conjugale est sainte (սուրբ ամուսնութիւն, *surb amusnut'iwn*)³⁸.

3.4.1.3. La virginité et la chasteté conjugale

Grigor Narekac'i ne sépare pas radicalement le mystère de la virginité de celui du mariage. Au contraire, il les associe au mystère de l'amour immaculé et béni de Dieu. L'image même qu'il donne de l'épouse du *Cantique* présente à la fois une "vierge amoureuse" de son époux céleste et une "mère aimant" ses fidèles. Grigor distingue également deux genres de virginité : corporelle et spirituelle.

³⁴ Une grande différence d'opinion existait entre les Églises d'Orient et d'Occident sur le mystère du mariage. Alors que les Églises de tradition orientale défendaient l'amour comme l'unique fin du mariage, l'Église catholique, sous l'influence des idées augustinienes, a longtemps avancé la pensée que seule la procréation le justifie : «La procréation est la fin naturelle, objective, spécifique, principale, primaire, une et indivisible du mariage» (cf. Pie XI, Encyclique *Casti connubii*, donné en 1930). Avec le concile Vatican II, un changement important a été fait sur ce sujet. Ainsi, reprenant l'idée de saint Paul et de Jean Chrysostome, le concile considère le mariage comme formant une "Église domestique". Également, dans son *Familiaris Consortio* (donnée en 1981), le Pape Jean-Paul II souligne que l'effet premier et immédiat du mariage est le lien conjugal, car l'amour conjugal et la communion des époux représentent le mystère de l'alliance du Christ et de l'Église. Par cette déclaration, le Pape rapproche les visions orthodoxes et catholiques sur la fin du mariage.

³⁵ Cette approche est encore retenue dans le rite de mariage célébré dans l'Église arménienne, où viennent d'abord les prières demandant à Dieu un amour mutuel pour les nouveaux mariés, puis celles qui sollicitent la fécondité (cf. C. Renoux, p. 295). Pour le texte de la célébration du mariage dans le rite arménien, voir sa traduction anglaise par F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 108-114.

³⁶ CCC, Intr. (F).

³⁷ CCC 7,6.

³⁸ Cf. CCC, Intr. (F).

La virginité préconjugale est avant tout un respect envers le mystère du mariage : «S'il semble à certains, à ce sujet, qu'il n'est pas très important qu'on vienne au saint mariage avec pureté et que l'on ne doive pas garder saintement la virginité, par leur impureté perverse ils écarteront loin d'eux les grâces de l'Esprit. Au contraire, s'ils viennent au saint mariage immaculés et sans taches, et s'unissent par l'indicible amour de l'Esprit Saint, ils seront bénis de la [même] bénédiction qui a uni Adam et Ève»³⁹. Ayant une vision claire sur l'action vivifiante et purifiante de l'Esprit Saint, Grigor considère la virginité préconjugale comme une source des grâces divines et exhorte les lecteurs à demeurer dans cette condition. En respectant son propre corps, on l'associe au Corps mystique du Christ.

Quant aux vierges qui se sont privées du mariage pour l'amour de Dieu, Grigor les classe au même rang que les prophètes, les ermites, les martyrs et autres justes⁴⁰. Il voit en elles (ou en eux) comme des fiancées du Christ, comme les fruits que l'Église porte pour son époux. Les vierges auront leur récompense, parce qu'elles sont devenues agréables à Dieu⁴¹. Malgré tous ces éloges de la virginité, nous ne considérons pas que Grigor ait versé dans l'extrémisme afin de tenir la virginité corporelle comme infiniment supérieure au mariage⁴². Ses idées restent assez modérées⁴³. Il voyait dans la virginité et dans le

³⁹ CCC, Intr. (F).

⁴⁰ Cf. CCC, Intr. (E) ; 8,14.

⁴¹ Cf. CCC 7,13.

⁴² La littérature patristique tend clairement à attribuer à la virginité une certaine supériorité sur le mariage. Nourris de quelques passages néotestamentaires (Mt 19,12 ; 1 Co 7,7-8 ; Ap 14,4), les auteurs chrétiens lient la virginité à la culture ascétique et exhortent les fidèles à pratiquer la virginité à l'image du Christ. Exaltant la virginité, ils niaient que la sexualité fût une communion d'amour. Cela montre qu'ils n'ont pas aperçu que la sexualité pouvait inclure tendresse, amitié, spiritualité, et ce manque de perspicacité eut beaucoup d'influence sur la tradition ultérieure. Sur ce sujet, voir E. Fuchs, *Sexual Desire and Love*, New York, Seabury Press, 1983. Dans l'ensemble, l'Ancien Testament n'attribue pourtant pas une valeur particulière à la virginité, car Israël estimait et respectait dans la femme uniquement sa maternité (cf. L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, LD 39, Paris, Cerf, p. 13).

⁴³ Dans ce dialogue entre virginité et mariage, Grigor reste proche d'Éphrem le Syrien qui fut, selon nous, un modèle pour lui. Le poète théologien de tradition syriaque considérait le mariage comme la mère de la virginité, aussi sûrement que la chair et le sang humains de Marie ont donné vie humaine au Christ nouveau-né. Sur la version arménienne du dialogue entre Virginité et Mariage chez Éphrem, voir E. G. Mathews Jr. «Saint Ephrem the Syrian : Armenian Dispute Hymns between *Virginité* and *Chastité*», *REArm* 28 (2001-2002), p. 143-169. Comme note P. Brown : «Les couples mariés avaient

mariage des mystères bénis de Dieu, ayant leurs propres grâces et leurs propres chemins de Communion avec lui⁴⁴.

Outre la virginité corporelle, Grigor distingue encore la virginité spirituelle, qui signifie la pureté du cœur. Ceux qui se sont purifiés de leurs péchés et gardent vierges leurs conseils, redeviennent ainsi des enfants (*տղայանալ, tlayanal*)⁴⁵. Il les compare encore aux anges⁴⁶ qui sont exempts de péché et de passion : «L'homme qui se donne à Dieu, semble un homme, mais il n'est [déjà] plus homme, car si des pensées de luxure le tourmentent, ou de colère, ou d'avarice et d'autres passions charnelles, il ne [les] accepte pas et, par sa conduite, il devient égal aux anges, qui sont vigilants, sans sommeil, sans vices ni besoins»⁴⁷.

Quant à la chasteté conjugale, Grigor reste très ferme sur cette question. Si le mariage humain représente l'union des époux mystiques, toute violation de la pureté des mœurs dans le mariage porte atteinte à ce mystère : «Et celui qui profane le saint mariage par une relation impure et par de mauvaises œuvres, profane ainsi le mystère de l'Église et outrage le Christ, qui en est l'exemple»⁴⁸. Grigor condamne sévèrement un tel acte et évoque la punition que peut subir la personne commettant l'adultère. «Car si les femmes aimées par leurs maris, en retour de l'amour de leurs maris, offrent leur amour à un amant, non seulement elles éteignent l'amour de leurs maris pour elles, mais bien plus elles s'attirent à elles-mêmes une haine supérieure à toutes les haines. Elles se rendent étrangères à leurs maris, et nombreuses sont celles qui subissent même la mort à cause de la colère de leurs maris»⁴⁹.

une part dans les récompenses de la vie "angélique", fondée sur l'antique priorité de la matrice» (cf. *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* [trad. de l'anglais P.-E. Dauzat], Paris, Gallimard, 1995, p. 398-399).

⁴⁴ À propos de la dimension eschatologique du mariage et de la virginité, J. Meyendorff écrit : «Ainsi, le mariage et le célibat sont deux manières de vivre l'Évangile en anticipant le Royaume, royaume qui a déjà été révélé dans le Christ, et qui doit apparaître dans sa force au dernier jour. Évidemment, seul un mariage "en Christ", scellé par l'Eucharistie, et un célibat "au nom de Jésus Christ", portent cette signification chrétienne "eschatologique"» (cf. J. Meyendorff, *Le mariage dans la perspective orthodoxe* [trad. de l'anglais par L. Marçais], Paris, OEIL-YMCA Press, 1986, p. 105).

⁴⁵ Cf. CCC 1,2 C.

⁴⁶ Cf. CCC 2,7.

⁴⁷ CCC 4,14.

⁴⁸ CCC, Intr. (F).

⁴⁹ CCC 8,6 B.

Grigor distingue encore l'adultère selon l'esprit, par lequel le fidèle abandonne l'amour du Christ et s'unit à Satan : «Comme l'épouse doit garder la pureté et l'amour seulement pour l'époux, l'homme qui lui a été promis, – et que, si elle ne [les] garde pas et aime quelqu'un d'autre, elle souille la couche de son époux et lui devient étrangère, – de même, si les fidèles qui se sont unis au Christ par le baptême et qui ont communie à son corps et à son sang, décident après cela de s'adonner à l'amour du monde et de s'attacher à toutes sortes de désirs illusoires, – la fornication, l'homicide, l'orgueil, l'avarice, l'ambition, la discorde, la jalousie et aux autres maux pareils, – ils rompent l'amour du Christ époux et l'alliance qu'il a avec eux. Ils épousent l'instructeur du Mal, Satan, et c'est à juste titre qu'ils reçoivent des souffrances inéluctables»⁵⁰. Grigor déplore cet adultère avec la plus profonde douleur. Il s'accuse lui-même de ce péché : «Combien plus sera forte, pareille à la mort et l'enfer, la colère de Dieu, notre époux et notre Sauveur, à notre égard, à nous fiancées de Dieu, qui, en retour d'un si grand amour, lui montrons de la haine en nous portant avec concupiscence vers Satan, qui attende comme un amant à notre saint mariage avec le Christ, et succombons à toutes ses pensées et ses œuvres impures. Et en rétribution de tout cela, à juste titre, nous recevrons la mort éternelle et l'enfer insondable»⁵¹. Comme les femmes adultères, les hommes qui ont trahi l'amour de Dieu recevront de Lui leur punition, car «ils se relâchent de son amour et aiment l'adversaire, c'est-à-dire le péché, l'impiété et le goût du monde; alors la jalousie, la colère et l'irritation du Seigneur les attaqueront comme la mort et ils recevront des douleurs inguérissables»⁵².

Grigor essaie donc de présenter les mystères sous leurs aspects visibles (corporels) et invisibles (spirituels). Il distingue deux sortes de mariage (humain et divin), deux genres de virginité (corporelle et spirituelle) et deux espèces d'adultère (selon la chair et selon l'esprit).

⁵⁰ CCC 5,5.

⁵¹ CCC 8,6 B.

⁵² CCC 8,6 B.

3.4.2. L'amour divin et l'union mystique

3.4.2.1. L'amour de Dieu et de l'homme

Si Grigor élève l'amour conjugal au-dessus de toutes choses terrestres et affirme qu'«il n'existe rien sur terre de plus précieux et de plus considérable que l'amour entre l'homme et la femme»⁵³, il s'exprime ainsi à propos de l'amour divin : «Mais l'amour de Dieu ne se mesure pas seulement à cela, car autant Dieu est supérieur aux hommes, autant l'amour de Dieu est supérieur à l'amour conjugal»⁵⁴. Ainsi s'affirme la supériorité de l'amour divin sur l'amour humain. Cet amour provenant de Dieu ou ayant Dieu pour objet est incomparablement plus sublime que l'amour conjugal. Car le nom de Dieu est Amour, et lui-même est la source de l'amour⁵⁵.

Pour Grigor, l'amour de Dieu (*Աստուծոյ սէր*, *Astucoy sēr*) n'est pas une idée, une théorie ou un sujet de contemplation. Il est un acte de la volonté divine qui s'abaisse devant l'homme, sa propre créature, afin de l'élever au plus haut niveau de la création⁵⁶. Toutes les descriptions que le commentateur donne de cet amour divin sont liées à sa manifestation, réalisée par la Création et par l'Incarnation, qualifiée d'union de l'Amour Divin au corps humain⁵⁷. Le mobile de cet acte est donc l'agapè "sacrificielle", que Grigor caractérise comme amour créateur (*արարչական սէր*, *ararč'akan sēr*)⁵⁸ et amour providentiel (*հախախնա-*

⁵³ CCC, Intr. (F).

⁵⁴ CCC, Intr. (G).

⁵⁵ Cf. CCC 2,4 B.

⁵⁶ Est-ce que l'amour de Dieu est complètement désintéressé et sacrificiel ou son amour peut-il se manifester comme éros, comme un désir de possession ? Cette idée, présente notamment chez Plotin (cf. *Ennéades* [texte établi et trad. par E. Bréhier], Paris, Les Belles Lettres, 1991, t. VI, 8,15) et Denys l'Aréopagite (cf. *Les noms divins*, IV, *Œuvres complètes* [trad., préf., notes et index par M. de Gandillac], Aubier, 1990), semble bien être rejetée par A. Nygren, qui écrit : «Dieu, en sa qualité de bien suprême, est l'aboutissement ultime de tout désir et de toute aspiration. Comme il possède en lui tout ce qui peut être objet de désir et d'aspiration, il ne peut lui-même désirer. Rien, en dehors de lui, ne mérite d'être recherché» (A. Nygren, p. 222). Sur le sujet voir encore B. McGinn, «God as Eros. Metaphysical Foundations of Christian Mysticism» dans *New Perspectives on Historical Theology. Essays in memory of John Meyendorff* [ed. by B. Nassif], Cambridge (UK), 1996, p.189-209.

⁵⁷ Cf. CCC 5,1 B.

⁵⁸ Cf. CCC 8,5 B. Sur cette définition de l'amour créateur, A. Nygren écrit : «L'agapè est un amour créateur. L'amour divin ne s'adresse pas à ce qui est déjà en soi digne d'amour; au contraire, il prend pour objet ce qui n'a aucune valeur en soi, et lui en donne

ճախան սէր, *naxaxnamakan sēr*)⁵⁹.

L'amour de Dieu qui se révèle est donc essentiellement l'agapè de la création et de la croix, c'est-à-dire l'amour du Créateur et du Sauveur. Créant l'homme du néant, Dieu, qui n'a besoin de rien⁶⁰, "souffre" à cause de son propre amour, de son affection pour sa créature : voilà l'idée qui nourrit toute l'imagination spirituelle de Grigor.

L'amour de Dieu est encore équitable : aimant l'homme d'un si grand amour⁶¹, le Créateur exige de lui la même affection, pour qu'une Communion d'amour soit établie. «Si lui, qui est droit, nous a aimés, il exige de toi, qui es aimé, le même amour»⁶². Ayant goûté à cet amour grâce à l'Incarnation, l'homme n'est pas rassasié ; il aspire toujours à la manifestation plus intense du sentiment qu'il porte en lui : «Ô quel immense témoignage de l'amour, qui a habité dans les saints avec l'avènement du Christ, ceux qui ont goûté à cet amour et n'ont pas été rassasiés ! Car ils ne se contentèrent pas de souffrir toutes sortes d'oppressions de la part de Satan ou des hommes, mais, de leur propre chef, ils y ont ajouté des peines encore plus innombrables»⁶³.

L'amour agapique que l'homme porte à Dieu est donc une réponse⁶⁴, un partage du même sentiment qui réunit les deux amoureux mystiques. Grigor voit en l'agapè de l'homme une conséquence naturelle, un effet de l'agapè divine. Cette affection humaine n'est donc ni sans motif, ni indépendante, car sa source reste toujours en Dieu. C'est de Lui que vient cette inspiration, c'est Lui qui incite l'homme à un tel amour, c'est Lui qui provoque par sa parole, par sa révélation, par sa croix et par ses grâces divines une telle affection. L'amour agapique de

une (...) l'homme aimé n'a aucune valeur en soi ; ce qui lui donne une valeur, c'est le fait que Dieu l'aime. L'agapè est un principe créateur de valeur» (A. Nygren, p. 77).

⁵⁹ Cf. CCC 4,9.

⁶⁰ Le seul "besoin" que Grigor attribue à Dieu, c'est son désir de voir l'homme sauvé : «Dieu ne manque de rien, pourtant il a faim et désir de notre salut» (CCC 5,1 A).

⁶¹ Cf. CCC 0,3 B ; 1,4 ; 5,17.

⁶² CCC 1,3 D.

⁶³ CCC 2,5 C.

⁶⁴ Sur cette réponse de l'homme à l'amour de Dieu, H. U. Von Baltasar donne une belle image : «Si Dieu veut manifester son amour pour le monde, cet amour doit pouvoir être connu malgré son caractère tout autre et dans ce caractère même. Dans sa réalité intime, l'amour n'est connu que par l'amour (...) Quand la mère, pendant des jours et des semaines, a souri à son enfant, elle reçoit un jour de lui pour la première fois la réponse d'un sourire. Elle a éveillé l'amour dans le cœur de l'enfant et, en s'éveillant à l'amour, l'enfant s'éveille aussi à la connaissance» (H. U. Von Baltasar, *L'amour est seul digne de foi*, FV 32, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 93-94).

l'homme ne peut jamais être, en ce sens, parfaitement spontané, mais toujours animé par l'Esprit.

Grigor utilise les expressions "goûter" (*ճաշակել, čašakel*) et "s'enivrer" (*արբենալ, arbenal*) de l'amour de Dieu, afin de montrer que c'est Dieu qui transmet son amour à l'homme, dont l'affection est toujours dépendante de sa source. Si cette agapè humaine reste motivée, elle a toutefois un caractère sacrificiel. L'homme enivré de cet amour vit sa propre kénose : «Et ceux qui ont goûté à cet amour en furent enivrés ; ils en dédaignèrent leurs épouses, leurs enfants, leurs richesses, leurs propriétés, leurs pouvoirs, leurs honneurs et même leurs propres personnes et, en devenant parfaits par la mort [de la chair], par le sang [du martyre] et par la pauvreté, ils embrassèrent le Christ et ils furent embrassés par lui»⁶⁵.

Grigor essaie de présenter l'homme comme imitateur de Dieu. En exposant l'amour de l'homme comme une réponse à l'amour de Dieu, il démontre encore le mouvement descendant où l'homme fidèle (qu'il appelle le saint ou le juste) s'engage en réponse à la kénose divine, caractérisée comme un «abaissement incompréhensible» (*անհմանալի խոնարհումն, animanali xonarhumn*)⁶⁶. La kénose de l'homme est un sacrifice total de sa personne : «Si cela avait été possible, les saints auraient préféré mourir par amour pour lui, non pas une, mais dix mille fois, et même sans cesse»⁶⁷.

Un autre aspect de cette affection agapique de l'homme est l'amour du prochain que Grigor inclut dans l'amour de Dieu : «Et s'il remarque chez l'un d'entre eux la tache de péché, il doit le guérir par l'amour et par les larmes, et lui appliquer un baume avec compassion comme à lui-même, sans s'enorgueillir avec arrogance, sans se gonfler de l'autorité qu'il possède, soit spirituelle, soit séculière, soit sur sa famille, soit sur ses serviteurs (...) [Il faut] leur enseigner la sainteté, les habitudes charitables, l'humanité, la diligence dans la prière, la persévérance dans le jeûne et dans la fréquentation de la maison de Dieu, [il faut] aussi leur enseigner à aller visiter les malades et les prisonniers, à recevoir les hôtes en allant à leur rencontre et en les raccompagnant, à honorer les églises par des présents, des offrandes et des vases liturgiques, à célébrer les fêtes du Seigneur par une vigilante glorification,

⁶⁵ CCC 8,1 B.

⁶⁶ CCC 5,17.

⁶⁷ CCC 5,8.

avec des candélabres et des oblations, de même que les commémoraisons des saints, à respecter les prêtres comme les ministres de Dieu et les guides du peuple du Christ, à servir les rois et les maîtres non pas en apparence, mais avec l'attention du cœur»⁶⁸.

Ainsi, le sentiment que les hommes justes éprouvent pour les autres n'est pas un simple attachement amical (*φιλία*), mais un vrai partage de l'amour de Dieu dans la joie de son Incarnation: «Ils exultent ensemble en Jésus le Sauveur et ils se partagent entre eux l'amour des seins de l'Amour, qui sont les commandements de Dieu»⁶⁹. L'homme n'est d'ailleurs pas ici un agent indépendant de cette affection agapique pour le prochain. Ce n'est pas l'homme lui-même qui vit son amour, mais il existe entre lui et son prochain une communion christique. C'est justement par ce caractère théocentrique que l'agapè se distingue de l'éros. C'est une condamnation de la vie repliée sur le moi et sur ses intérêts, ce qui paraît d'abord dans les rapports avec Dieu et le Christ. Quand l'agapè de Dieu se répand grâce à l'Esprit Saint dans le cœur d'un homme, le centre de gravité de sa vie se déplace du moi vers le Christ. Grigor nous décrit une image merveilleuse de cet amour agapique du prochain : «Et même le laïc et le soldat doivent rendre compte de leur femme, de leurs enfants et de leurs serviteurs. Et si quelqu'un ne cherche que son intérêt propre, quant au service, à l'affection, à l'obéissance, aux impôts, aux revenus et autres choses semblables, et qu'il ne se préoccupe pas des besoins spirituels et corporels [de sa famille et de ses serviteurs] avec sollicitude et grand effort, il sera puni par le Christ»⁷⁰. L'agapè de Dieu et du Christ est donc l'amour du sacrifice qui se répand dans le cœur et dans la vie de l'homme donnant les fruits de l'Esprit.

De la "blessure" de l'agapè naît en l'homme l'élan vers Dieu et le désir infini de sa tendresse paternelle, c'est-à-dire l'éros spirituel de l'homme. L'agapè est un sentiment d'abandon et de sacrifice pour Dieu ; mais l'éros est tout d'abord une ardente recherche qui aspire à s'unir avec lui. Ce mouvement érotique vers Dieu est beaucoup plus

⁶⁸ CCC 8,11 B.

⁶⁹ CCC 1,3 C. L'idée que l'amour du prochain soit l'accomplissement de la Loi est reprise de l'apôtre Paul : «Celui qui aime son prochain a pleinement accompli la Loi. En effet, les commandements : 'Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas', ainsi que tous les autres, se résument dans cette parole : 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même'. L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi» (Rm 13,8-10).

⁷⁰ CCC 8,11 B.

“énergique” et réclame une aspiration continuelle et progressive vers son objet. L'énergie de l'éros est donc plus active et intense que celle de l'agapè.

C'est une fervente passion amoureuse (*տափումն սիրոյ*⁷¹, *típ'umn siroy* ; *տարփումն սիրոյ*⁷², *tarp'umn siroy* ; *ջերմեանդուծիւն սիրոյ*, *jer-meñandut'iwn siroy*⁷³), qui fait sortir l'homme de lui-même et l'incite à une ascension spirituelle vers les hauteurs divines. L'homme qui goûte à cet amour divin n'a qu'un seul désir : s'élever de son état inférieur à l'état supérieur, de sa condition imparfaite à la condition parfaite, de son existence corporelle à l'existence spirituelle. Au contraire de l'agapè, qui incite l'homme à descendre jusqu'à son anéantissement à cause de son caractère sacrificiel, l'éros est la voie ascendante menant l'homme vers sa perfection, vers l'objet de son émerveillement, vers celui qui «est supérieur à tous les désirs et en [qui] cesse tout désir, car il ne se trouve [rien] de plus désirable que [son] désir»⁷⁴.

Cet état extatique d'amour pour Dieu (*զմայլական սէր Աստուծոյ*, *zmaylakan sēr Astucoy*)⁷⁵ détache complètement l'homme de sa condition terrestre et l'emplit de la contemplation de la beauté des mystères divins. L'éros que l'homme éprouve pour Dieu est le désir de l'approcher et de s'associer à sa beauté et à sa lumière divine : «Ceux qui contemplent Dieu et s'approchent de lui, reçoivent sa beauté, de même que la mèche approchant de la chandelle se transforme dans la même lumière»⁷⁶. Cette recherche de Dieu impose donc la purification intérieure de toutes les autres passions, car l'amour de Dieu doit rester seul. Grigor le caractérise encore comme un amour fou (*մոլեկանութեան սէր*, *molekanut'ean sēr*) de Dieu⁷⁷.

C'est durant cette purification que l'homme obtient les fruits de son amour, les vertus qu'il entasse dans son cœur : «De même que l'eau se fait vision et miroir du soleil, ainsi il (l'époux) se manifeste en ceux qui s'épurent et se purifient de la saleté des péchés. Alors pour ceux qui regardent, il leur semble qu'il repose sur eux et il devient pareil à un arbre planté sur le courant des eaux, pour donner des fruits imputres-

⁷¹ Cf. CCC, Intr. (D).

⁷² Cf. CCC 6,3.

⁷³ Cf. CCC 5,8.

⁷⁴ CCC 5,16 B.

⁷⁵ Cf. CCC 8,7 B.

⁷⁶ CCC 6,3.

⁷⁷ Cf. CCC 8,1 B.

cibles, toujours féconds, inépuisables»⁷⁸. L'amour de Dieu féconde l'âme, l'orne de différentes grâces et ennoblit la nature humaine. C'est grâce à cette affection spirituelle que l'homme reste en communion avec Dieu, avant de s'unir à lui.

Grigor distingue donc dans l'amour deux mobiles, deux conceptions de la vie spirituelle ou deux catégories morales, différentes mais non opposées⁷⁹. Si l'agapè est l'amour du martyr et du sacrifice, l'éros est celui de l'ascèse et de la purification. Bien évidemment, cette distinction reste chez Grigor intuitive et non pas spéculative.

3.4.2.2. *L'amour du Christ et de l'Église*

Sous l'image de l'époux et de l'épouse du *Cantique*, Grigor comprend tout d'abord le Christ (Fils de Dieu) et l'Église (la réunion des fidèles). Leur amour, qu'il présente dans son *Commentaire*, s'exprime donc plus ouvertement. Si l'amour de Dieu et de l'homme s'exprime dans un espace plus intime, l'amour du Christ pour son Église est plus extériorisé vers une dimension universelle. C'est grâce à cette affection du couple mystique que les mystères divins trouvent leur réalisation. Ce sentiment mystique du Christ et de l'Église devient donc une image exemplaire pour construire la relation entre l'homme et la femme, Dieu et le fidèle.

Dans le *Commentaire* nous avons distingué deux rôles personnalisés de l'Église : elle est l'épouse du Christ et la mère de ses fidèles. Chaque rôle, ayant sa propre vocation, manifeste également une forme particulière d'amour. Dans son rôle sponsal, l'amour de l'Église est avant tout érotique (ascendant), ayant pour unique objet son époux le Christ ; dans sa vocation maternelle, son amour est profondément agapique (descendant).

D'après le *Commentaire*, l'histoire d'amour de ces trois couples

⁷⁸ CCC 5,12.

⁷⁹ A. Nygren voit en éros et agapè comme deux mobiles fondamentalement opposés qu'il caractérise l'un comme égocentrique, et l'autre comme théocentrique (cf. A. Nygren, p. 229-230). Dans sa première encyclique (*Deus Caritas Est*, donnée le 25 décembre 2005), le Pape Benoît XVI conteste cette séparation : «L'éros est ennobli au plus haut point, mais, en même temps, il est ainsi purifié jusqu'à se fondre avec l'agapè. À partir de là, nous pouvons ainsi comprendre que le *Cantique des Cantiques* reçu dans le canon de la Sainte Écriture, ait été très vite interprété comme des chants d'amour décrivant, en définitive, la relation de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu» (Benoît XVI, *Dieu est Amour*, Paris, Bayard-Cerf, 2006, p. 31).

(Adam-Ève, Dieu-fidèle, Christ-Église) commence par le mouvement kénotique du pôle masculin : Dieu fait une descente agapique pour créer l'homme, Adam suit Ève dans son amour sacrificiel. Dans le Christ ce mouvement de kénose masculine atteint son expression la plus forte : «Lui qui inclina les Cieux et descendit, il prit notre nature à cause de son ineffable amour envers nous»⁸⁰. Quant à la réponse du pôle féminin à cet amour, elle se réalise comme nous avons dit par un élan érotique, animé du désir de s'approcher, de se purifier et de s'associer à l'objet de son amour, plus parfait en sa nature. Le désir érotique est donc le mobile dominant dans cette réponse de l'épouse à l'amour de l'époux.

L'Incarnation devient ainsi l'expression agapique du pardon et de la réconciliation, grâce à quoi l'Église connaît son époux, le Christ, et s'emplit elle aussi d'un ardent amour (*Ջերմ սէր*, *jerm sēr*)⁸¹. Ce n'est donc pas l'amour sacrificiel, le mobile descendant d'agapè, qui anime initialement l'épouse, mais la passion puissante d'éros, de sa force ascendante que Grigor qualifie d'amour impatient (*անհամբերելի սէր*, *anhambereli sēr*)⁸². C'est la miséricorde du Christ, exprimée dans le *Commentaire* par le baiser⁸³, qui provoque un tel amour de l'Église. Elle tombe amoureuse de sa grande charité : «En raison de son amour, infini, l'époux n'a pas gardé rancune à l'iniquité de l'épouse, celle-ci s'est enflammée également d'amour envers lui»⁸⁴. Grigor accentue surtout les conséquences esthétiques de l'amour de l'Église et du Christ. L'embellissement de l'épouse et son aspiration à la beauté de son divin bien-aimé restent un des sujets principaux du *Commentaire*.

Décrivant l'amour de l'Église pour son bien-aimé, Grigor montre à la fois les aspirations de celle-ci et les révélations du Christ embrasant cet amour. L'amour de l'époux est naturellement stable, car il est divinement infini (*անչափ*, *anč'ap*)⁸⁵. Celui de l'Église a toujours besoin d'être fortifié. Dans son amour ascendant, elle a besoin d'être soutenue par le Christ, et chaque fois que celui-ci satisfait à un vœu de sa bien-aimée, nous sentons que l'amour de celle-ci atteint à un plus haut niveau.

⁸⁰ CCC 7,8.

⁸¹ Cf. CCC 6,2.

⁸² Cf. CCC 5,8.

⁸³ Cf. CCC 1,1 A.

⁸⁴ CCC 1,6.

⁸⁵ Cf. CCC 1,6.

L'éros devient encore le mobile grâce à quoi l'Église avance dans la connaissance de l'époux. Grigor subordonne pourtant cette connaissance à l'amour. Si les mystères divins sont cachés et que nul ne puisse arriver à leur connaissance parfaite, si ce n'est par révélation divine, l'amour ignore ces obstacles parce qu'il est vécu et exprimé librement. Ainsi, l'épouse s'ouvre à son bien-aimé par le désir amoureux tant qu'elle n'a pas pu trouver la parfaite connaissance de l'époux : «Alors qu'elle atteint tant de grâces et de connaissance, elle les conjure comme si elle n'y était pas encore arrivée»⁸⁶.

Après l'acquisition de toutes ces grâces, l'éros céleste de l'Église est transformé en agapè sacrificielle, qui se consomme à travers deux mouvements descendants : l'un par l'association à la vie terrestre et aux passions de l'époux (kénose christocentrique) et le second, par la distribution des sacrements spirituels à ses membres (kénose intraeccclésiale)⁸⁷. Vivre la Parole de l'époux en s'associant à sa vie terrestre et lui porter les fruits de cette communion : ses fidèles, voilà comment Grigor présente cette kénose de l'Église.

Dans cette perspective, la fin primordiale du mariage des couples humains reste leur amour même, libre de l'obligation de fécondité ; dans le cas des couples mystiques, leur amour doit absolument être procréateur et fructueux, en témoignage de l'infailibilité de l'Économie divine. La fécondité de l'Église est donc l'expression majeure de la réciprocité de l'amour du couple mystique. Elle assume pleinement sa maternité et porte dans son sein le fruit de la Parole semée par l'époux : les enfants issus de leur amour.

La Communion au sang et au corps de l'époux constitue pour Grigor l'expression majeure de l'union terrestre des époux mystiques. Elle est la force et l'énergie vivifiantes grâce à quoi tous les aspects de l'amour céleste sont réunis autour de la Table eucharistique.

Grigor défend farouchement la sainteté de ce sacrement, qui représente l'image du sacrifice du Dieu d'Amour. Il lutte contre la vulgarisa-

⁸⁶ CCC 3,5.

⁸⁷ Sur ces caractères de la kénose de l'Église, le Père Boris Bobrinskoy écrit : «L'Église participe aux souffrances du Christ. D'une part, elle les reproduit dans la vie de ses membres et le témoignage chrétien est donc "martyriel" par définition (...) La kénose de l'Église est l'appel à imiter Celui qui S'est abaissé jusqu'à laver les pieds de Ses disciples et nous a donné l'image de l'humilité parfaite. L'humilité et le service sont ainsi une dimension essentielle et inaliénable du véritable exercice de l'autorité dans l'Église» (B. Bobrinskoy, *Le mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 2003, p. 17).

tion du culte liturgique, le Repas agapique, qui doit être célébré uniquement au sein de l'Église : «De la même manière, ceux qui célèbrent dans les rues, sur les places et dans les lieux impurs, les prières qu'il faut faire dans l'église devant son autel où demeure la Sainte Trinité, livrant l'honneur de l'Église au monde vulgaire et profane, trouveront pour ce forfait une condamnation sans nulle miséricorde, car ils dédaignent l'Église et ils célèbrent le culte à l'extérieur. Ceux qui agissent ainsi méritent bien des paroles et des regrets affligés. Mais cela doit être dit une autre fois, car ce n'est pas une petite faute»⁸⁸. Sa voix s'élève tout d'abord contre les T'ondrakiens qui, selon la propre parole de l'auteur prononcée en une autre occasion⁸⁹, avaient des rites "de repas communs" suivis probablement de libertinages vulgaires⁹⁰. C'est donc contre la transformation de l'acte de l'agapè céleste en éros vulgaire que Grigor combat tout au long de son *Commentaire*, d'une manière discrète, mais décisive.

L'Église devient ainsi un espace spirituel liant le Ciel au monde, Dieu à l'âme, le Christ au fidèle, et où se réalise leur Communion d'amour. L'association des fidèles au Christ et la distribution des grâces divines aux membres de l'Église s'opère donc par l'amour des époux mystiques.

3.4.2.3. *L'union dans l'amour*

La Communion (*Koinonía*) terrestre entre les époux mystiques trouve son accomplissement dans leur union d'amour, préfigurée, dans le *Commentaire*, comme un Mariage céleste. En présentant le chemin sacramentel parcouru par l'épouse vers son époux, nous y avons observé trois étapes essentielles : la réconciliation par la pénitence, l'illumination par le baptême et la perfection par la Communion⁹¹.

Durant cette ascension, l'amour de l'épouse, fortifié par l'Esprit, se consomme en son expression contemplative (invisible) et pratique (visible)⁹². Ces deux voies lui permettent de rester dans le monde en

⁸⁸ CCC 6,8 A.

⁸⁹ *Livre des Lettres*, «Lettre de Grigor Narekac'i aux moines de Kčaw contre les T'ondrakiens», p. 499. Trad. d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 788).

⁹⁰ Selon nous, cet office de l'agapè céleste altéré en culte de l'éros vulgaire appartient à la même chaîne qui, prenant sa source du monde antique, passa par le gnosticisme aux mouvements hérétiques du Moyen Âge.

⁹¹ Cf. *supra*, chap. 3.3.2 ; 3.3.3 ; 3.3.4.

⁹² Grigor distingue clairement ces deux aspects de l'ascension de l'épouse: celui de

«veille perpétuelle», dans les «prières des larmes» jusqu'à la seconde venue de l'époux Christ. Toutes les conditions nécessaires à cette ascension sont accordées à tous les fidèles. Par ses grâces divines, l'Esprit Saint "couronne" l'homme et le rend digne de devenir l'épouse du Christ : «La grâce, en effet, signifie le revêtement de la puissance divine sur la tête (...) Heureux sont ceux qui mériteront cette couronne immarcescible et épouseront le Christ, car, avec lui, ils partageront la couronne du Royaume éternel du Christ !»⁹³.

Grigor distingue donc deux unions des époux mystiques: l'une terrestre et temporaire (par la Communion eucharistique) et l'autre céleste et éternelle (l'union dans l'amour agapique). «Grâce à cette nourriture, je suis unie à lui, je suis à lui et lui est à moi», comme le Seigneur l'a dit dans l'Évangile : *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeurera en moi, et moi en lui*. Et encore : *Comme toi, Père, tu es en moi, moi aussi [je suis] en toi, afin qu'eux aussi soient en nous*. Sur cette union, il dit encore qu'il viendra une seconde fois, pour nous prendre auprès de lui et nous placer dans sa gloire, pour se mettre une ceinture et pour nous servir, comme il l'a dit en réalité»⁹⁴.

L'union céleste des époux mystiques ne se réalise qu'au retour de l'époux, symbolisé, dans le *Commentaire*, par sa descente dans le jardin de l'épouse⁹⁵. Et si, dans son attente eschatologique, l'épouse s'associait au Corps de son époux grâce à la *Communion* eucharistique, après son arrivée, elle lui présente les fruits de cette Communion : sa conduite vertueuse et ses bonnes pensées. «Elle fait allusion encore à la parousie, lorsqu'à sa seconde venue, l'époux fera la quête des fruits et les exigera de tous, lorsqu'en pleine nuit s'entendra une voix : *Voici l'époux vient. Levez-vous pour aller à sa rencontre !* Lui qui voit les pensées et les œuvres de chacun, comme la gazelle et la biche de l'obscur allégorie ; lui qui demeure, au sommet des montagnes, dans les hommes élevés ici-bas, et qui, [sur la terre], par leur vertu et par leur conduite parfumée comme des montagnes donnant de l'encens,

l'action (πραξις) ou de la conduite vertueuse (անաբիւի գործք, *añak'ini gorc'k*) et de la contemplation (θεωρία) ou des bonnes pensées (բարի խորհուրդք, *bari xorhurdk*). Nous avons déjà noté ces deux facettes de la purification de l'homme dans notre étude de la spiritualité d'Anania Narekac'i (cf. *supra*, chap. 1.3.3). Sur ces deux voies spirituelles (théorétique et pratique) de la théologie mystique de l'Église d'Orient, voir V. Lossky, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 199-200.

⁹³ CCC 7,5.

⁹⁴ CCC 7,10.

⁹⁵ Cf. CCC 6,10.

s'envolent dans l'autre monde avec l'époux vers la sainte montagne, aux Cieux»⁹⁶.

L'union du fidèle et du Christ est l'idée principale du *Cantique*. Dans leur amour agapique, les époux mystiques "deviennent nourriture" l'un pour l'autre. L'épouse se nourrit du corps eucharistique de l'époux, et devient, pour sa part, "nourriture" pour son époux. Voici par quelle belle image Grigor identifie sa propre personne et celles des lecteurs à cette "nourriture offerte" au roi Christ : «Ainsi non seulement nous avons épousé le Christ et nous nous sommes unis à lui, mais encore nous sommes devenus sa nourriture comme le raisin de la vigne somptueuse, et nous avons été mis dans l'assiette du Christ roi»⁹⁷. C'est à cette intimité spirituelle que Grigor appelle les fidèles, qui sont déjà dans cette vie associés à son corps comme "épouses" du Christ. Bien que le commentateur parle d'épouses (au pluriel), cela ne signifie point qu'il rejette l'idée que cette union soit profondément personnelle, c'est-à-dire, que le Christ doive s'unir au fidèle sans altérer sa personnalité : chaque fidèle est un jardin servant le Christ comme un fruit spécial⁹⁸.

Grigor présente donc cette union céleste des époux mystiques comme une union dans un amour agapique, incomparablement plus intime que la Communion terrestre : «Ce n'est plus comme cela, au temps où l'homme était encore sur la terre avec le Ciel interposé comme un rideau, mais il (l'homme) est à moi, et pour moi et il est toujours devant moi»⁹⁹. Le commentateur ne donne pas de détails de cette union. Il explique seulement que ce mariage mystique sera réalisé à l'image des paraboles évangéliques des dix vierges et du festin céleste¹⁰⁰. Cela nous démontre bien que l'auteur reste fidèlement attaché aux sources bibliques et s'abstient de mener un discours spéculatif au sujet de ce mariage mystique.

⁹⁶ CCC 8,14.

⁹⁷ CCC 8,11 B.

⁹⁸ Cf. CCC 4,14 A.

⁹⁹ CCC 8,12 A.

¹⁰⁰ Cf. CCC 8,14.

3.5. La théologie et l'anthropologie du Commentaire

3.5.1. Les fondements de la foi

3.5.1.1. Dieu, le Père

Le paradoxe que Dieu est révélé tout en restant inscrutable, que sa vision est possible, mais insoutenable, trouve son explication dans le *Commentaire*. De prime abord, Grigor rejette la possibilité de la vision de Dieu en disant : «Ce qu'Est Dieu dans sa vision, dans sa puissance et dans ses œuvres merveilles, nul ne peut le saisir»¹⁰¹, «Personne n'a jamais vu Dieu»¹⁰². Toutefois, dans un passage, il laisse entendre que la vision de Dieu n'est pas possible pour l'homme, tant qu'il est dans sa condition terrestre : «Notre nature humaine, tant qu'elle est en cette vie, ne peut ni voir ni saisir l'essence de Dieu»¹⁰³. Cette vision est donc un don, une récompense du fidèle après sa mort. Voici comment l'auteur du *Commentaire* formule cette idée par la bouche de l'épouse : «J'ai beau chercher la puissance de Dieu et la vision de sa gloire, ou la grandeur de son nom et les dons qu'il a préparés pour les justes et leurs pareils, je m'y trouve [toujours] étranger»¹⁰⁴. Ainsi implicitement Grigor admet la possibilité que l'homme juste puisse avoir une vision de Dieu ou de sa Gloire après sa mort, dans sa nouvelle Vie spirituelle.

Étant invisible pour l'homme, la Nature Divine (*Աստուածութեան բնութիւն*, *Astuacut'ean bnut'iwn*) s'est révélée au monde en trois Personnes : le Père, le Fils et l'Esprit Saint¹⁰⁵. Grigor distingue clairement ces caractères personnifiés de Dieu et le rôle de chaque hypostase dans l'Économie de l'Amour divin (*Աստուծոյ Սիրոյ Տնտեսութիւն*, *Astucoy Siroy Tntesut'iwn*)¹⁰⁶ : le Père est la source de l'Amour, le Fils est sa

¹⁰¹ CCC 6,4 A.

¹⁰² CCC 6,8 B.

¹⁰³ CCC 5,4.

¹⁰⁴ CCC 3,1.

¹⁰⁵ On notera que, malgré la définition des attributs de toutes les Personnes Divines, Grigor ne mentionne la Sainte Trinité (*Սուրբ Երրորդութիւն*, *Surb Errordut'iwn*) que quelques fois (cf. CCC 6,7 ; 7,4 B ; 8,2 B).

¹⁰⁶ Cette expression n'est pas présente dans le *Commentaire*. Nous l'introduisons pour éclaircir davantage notre hypothèse que Grigor avait une vision complète de la fonction essentielle de l'Amour dans l'Économie Divine. La Création est le résultat de "Textase" de l'Amour divin et elle est une extériorisation de cette Communion de l'Amour Intratrinitaire. Ainsi, par la Création, Dieu a établi une Communion d'amour avec ce qui n'est pas Lui et ce qui est hors de sa propre Essence. L'amour de Dieu n'est jamais dé-

manifestation concrète, l'Esprit réalise la Communion entre l'objet et le sujet de l'amour¹⁰⁷. L'auteur reprend l'expression johannique qui désigne Dieu comme Amour¹⁰⁸.

L'une des particularités de Grigor est sa tendance à présenter Dieu par les caractères anthropomorphiques propres aux images des paraboles évangéliques. Il montre la paternité divine essayant d'approcher l'image spirituelle de Dieu de la condition humaine¹⁰⁹. Une des icônes les plus émouvantes décrites par lui est le Dieu Père ayant devant Lui son Fils sacrifié¹¹⁰.

Une image de Dieu rarement représentée apparaît chez Grigor. C'est celle de la maternité de Dieu¹¹¹. Dans son grand amour du Créateur et du protecteur des hommes, le poète appelle Dieu «Mère» de tous les fidèles¹¹². Bien que l'idée d'attribuer une maternité à Dieu semble être une provocation ou un paradoxe, elle n'est pas étrangère même à l'Ancien Testament¹¹³. Dieu est père et mère à la fois, et son amour n'est pas limité dans un seul pôle, car il n'a pas de sexe¹¹⁴.

Les descriptions des attributs divins sont rares dans le *Commentaire* et sont présentées dans un esprit apophatique¹¹⁵ : Dieu est invi-

sordonné et cette expression visible et matérielle de l'Amour Métaphysique et Spirituel suit un plan et une gestion. Grigor voyait dans le *Cantique* comme le plan de cette gestion de l'Amour divin, de la Création jusqu'au Royaume.

¹⁰⁷ Cf. CCC 8,5 B.

¹⁰⁸ Cf. CCC 2,4 B.

¹⁰⁹ Sur l'image paternelle de Dieu dans l'Écriture Sainte, voir G. Ravasi, *La paternité de Dieu dans la Bible* [trad. de l'italien par S. Rouers], Éd. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

¹¹⁰ Cf. CCC 5,1 D.

¹¹¹ Il est intéressant d'observer le même phénomène de la dévotion spirituelle à la Maternité de Dieu dans les mystiques de l'Inde. Pour les traits communs de la spiritualité chrétienne et indienne, voir J. A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, FV 56, Desclée de Brouwer, Paris 1967.

¹¹² Cf. CCC 1,0 ; 5,1 D ; 8,5 B. Selon nous, chez Grigor ce besoin spirituel de la maternité divine pouvait être la conséquence de l'amour maternel qui lui a manqué.

¹¹³ Sur la maternité de Dieu dans la Bible, voir J. Briand, *Dieu dans l'Écriture*, LD, 150, Paris, Cerf, 1992, 73-90.

¹¹⁴ Même chez Jean Chrysostome, nous trouvons cette liberté de parler du Christ comme d'une mère. Ainsi, il prête au Christ des paroles similaires : «Moi, l'ami, je suis les membres, la tête, le frère, la sœur, la mère, toutes choses», (cité dans N. Hausman, «Dieu, père ou mère ? Un choix possible ?», *NRT* 121 (1999), Tournai Bruxelles, p. 387).

¹¹⁵ En faveur du caractère apophatique de la théologie arménienne, on notera encore le fait que le recueil de textes patristiques, le *Sceau de la foi* (*Knik' hawatoy*) s'ouvre par le chapitre *Prologue sur l'incompréhensibilité de la Sainte Trinité* et par un texte de Denys l'Aréopagite (cf. *Sceau de la foi*, p. 4).

sible¹¹⁶, insaisissable¹¹⁷, il ne manque de rien¹¹⁸, son amour et sa gloire, sa lumière et sa puissance sont également inexprimables¹¹⁹. Deux caractères de Dieu sont pourtant soulignés par l'auteur comme des attributs divins : la «justice» (*արդարութիւն*, *ardarut'wn*) et la «miséricorde» (*ողորմութիւն*, *olormut'wn*). «Bien qu'il eût pu nous sauver de l'oppression diabolique par son pouvoir, puisqu'il est Dieu, il l'a fait selon la justice, et l'a vigoureusement enchaînée. Il l'a fait pacifiquement et non par autorité. Ainsi il (nous) délivrera de sa captivité par la justice et la miséricorde, c'est-à-dire de la mort à quoi il nous avait condamnés, selon la justice, à retourner à la terre en raison de la transgression du commandement de ne pas manger du fruit. Lui qui en avait le pouvoir, il n'a pas aboli la juste sentence. Mais il s'est revêtu du corps d'Adam, il a endossé sa mort et il [nous] a sauvés selon la justice. De plus, il a ajouté la miséricorde à la justice et la justice à la miséricorde. Et par tout cela, il a montré son amour ineffable pour nous»¹²⁰.

3.5.1.2. *L'Esprit Saint*

Alors que la personne de Dieu le Père, en tant que la source de tous les mystères divins, reste inscrutable pour Grigor, l'action de l'Esprit Saint se révèle plus clairement dans l'histoire d'amour du *Cantique*. L'auteur définit le rôle de l'Esprit dans l'Économie Divine. Il en distingue les principales fonctions : la réalisation des sacrements et la distribution des grâces.

Pour Grigor, l'Esprit Saint est d'abord un «précepteur» (*դաստիարակ*, *dastiarak*, *παιδαγωγός*) qui fait connaître à l'homme l'amour de Dieu et accompagne le fidèle comme une Mère¹²¹. C'est grâce à sa puissance spirituelle que la Parole a été semée par les prophètes¹²² et qu'elle a été vécue et enseignée par les saints¹²³ et les docteurs¹²⁴. L'Esprit soutient donc non seulement la connaissance de Dieu révélée

¹¹⁶ Cf. CCC 1,2 B ; 6,8 B.

¹¹⁷ Cf. CCC 6,4 A.

¹¹⁸ Cf. CCC 5,1 A.

¹¹⁹ Cf. CCC 7,5.

¹²⁰ CCC, Intr. (D).

¹²¹ Cf. CCC 8,5 B.

¹²² Cf. CCC 8,5 B.

¹²³ Cf. CCC 4,10.

¹²⁴ Cf. CCC 5,13 A.

au monde – «cette connaissance-ci qui est arrivée par l'Esprit Saint, à travers les prophètes, les apôtres et les docteurs»¹²⁵ –, mais encore son amour : «Tu as connu tant d'amour exprimé pour ta personne par l'inspiration de l'Esprit et grâce à ta nouvelle naissance [à partir] de mon Père»¹²⁶.

C'est donc l'Esprit Saint qui provoque un sentiment de repentance chez les pécheurs et réalise la pénitence : «Ainsi ceux qui demeurent loin du Soleil de la justice sont emplis de desseins diaboliques et glacés par le péché. Ils ne se remplissent pas de la chaleur du soleil, c'est-à-dire qu'ils ne s'instruisent pas des paroles de la Sainte Écriture pour que la glace de l'impénitence se dégèle et que, par le vent de l'Esprit Saint, qui est [le vent du] sud, s'implante en eux le repentir. Donc, il ordonne au [vent du] sud, c'est-à-dire aux grâces du Saint Esprit, de venir dans le jardin et de chasser les œuvres diaboliques»¹²⁷. Dans la pénitence du fidèle c'est Lui qui guide sa prière comme atteste l'auteur : «Quand tu prieras avec gémissement, l'Esprit Saint t'enseignera les paroles de la bénédiction sans mot et sans voix»¹²⁸.

Grigor appelle l'Esprit «géniteur» (*δυννη, cnot*), car il engendre le fidèle¹²⁹ pour une nouvelle vie spirituelle : «Par la naissance des fonts baptismaux, elle (l'épouse) est élue de l'Esprit Saint, qui l'a engendrée, car l'Esprit Saint engendre par le baptême»¹³⁰. En tant que «médiateur» entre l'époux et l'épouse, entre le Créateur et les créatures, dans leur amour réciproque l'Esprit réalise leur Communion spirituelle, leur union terrestre¹³¹.

C'est à l'Esprit que Grigor attribue la distribution des grâces : «C'est le souffle abondant de l'Esprit Saint dans le jardin du Christ, comme l'épouse était appelée : grâce à quoi, chez les hommes, ont fleuri toutes sortes de grâces»¹³². Tout le devenir de l'homme est porté par la grâce de l'Esprit. L'auteur lui-même demande à l'Esprit de fortifier sa parole et de lui accorder les grâces nécessaires pour accomplir le commentaire du *Cantique*¹³³.

¹²⁵ CCC 3,1.

¹²⁶ CCC 8,5 B.

¹²⁷ CCC 4,16 A.

¹²⁸ CCC 0,4 A.

¹²⁹ Cf. CCC 4,1 A ; 5,2 C ; 6,8 B ; 8,5 B.

¹³⁰ CCC 6,8 A.

¹³¹ Cf. CCC, Intr. (F).

¹³² CCC 4,16 B.

¹³³ Cf. CCC, Intr. (G).

3.5.1.3. *Le Christ*

Toutes les formulations christologiques du *Commentaire* sont axées autour de deux questions principales : la nature de l'Incarnation et le sens, purement hamartologique, qu'il convient de donner à l'"incorruptibilité" du Christ.

Pour fournir une image complète de la christologie du *Commentaire*, présentons d'abord un tableau des termes et des formules techniques utilisés par l'auteur.

Expression arménienne	Traduction française	Termes arméniens présentant l'union hypostatique	Equivalents grecs
<i>Քրիստոսի մարմնանալն</i>	L'Incarnation du Christ (Intr. D).	<i>մարմնանամ</i> (<i>marmnanam</i>)	σαρκόομαι, ἐνσωματόομαι
<i>Հարկեցաւ մարմին զգեռուլ</i>	Il fut contraint de revêtir la chair (Intr. D).	<i>մարմին զգեռուլ</i> (<i>marmin zgenum</i>)	ἐνδύμαι σάρκα
<i>զադամեան զգեցաւ մարմին</i>	Il s'est revêtu du corps d'Adam (Intr. D).	<i>մարմին զգեռուլ</i> (<i>marmin zgenum</i>)	ἐνδύμαι σῶμα τοῦ Ἀδάμ
<i>Թագաւորեալ մարմին միանալով ընդ Աստուծոյ Բանին</i>	Le corps royal uni au Verbe de Dieu (0,2 B).	<i>միանամ</i> (<i>mianam</i>)	ἐνοῦμαι
<i>Աստուածութիւն միացեալ ընդ մարմնոյն</i>	La Divinité unie avec le corps (0,2 B; 4,14 ; 5,4 ; 5,15).	<i>միանամ</i> (<i>mianam</i>)	ἐνοῦμαι
<i>զմեր բնութիւնս զգեցաւ</i>	Il a revêtu notre nature (0,4).	<i>բնութիւն զգեռուլ</i> (<i>bnut'iwn zgenum</i>)	ἐνδύμαι φύσιν
<i>աստուածութեան սիրոյ ընդ մարմնոյս միացելոյ</i>	L'amour de la Divinité uni à mon corps (5,1 B).	<i>մարմնոյ միանամ</i> (<i>marmnoy mianam</i>)	ἐνοῦμαι σῶματι

Expression arménienne	Traduction française	Termes arméniens présentant l'union hypostatique	Equivalents grecs
Աստուծոյ մարմնացելոյ թան	Verbe de Dieu Incarné (5,14 A).	մարմնանամ (<i>marmnanam</i>)	σαρκόομαι, ἐνσωματόομαι
զմերս էառ բնութիւն	Il a pris notre nature (5,14 A).	բնութիւն առնում (<i>bnut'iwon aînum</i>)	λαμβάνω φύσιν
մերովս միացաւ մարմնով	Il s'est uni par un corps qui est nôtre (5,14 A).	մարմնով միանամ (<i>marmnoy mianam</i>)	ἐνοῦμαι σῶματι
ի մարմնի փակեցաւ յաղագս խառնմանն	Il est renfermé dans le corps pour l'union (5,15 B).	խառնումն (<i>xaînumn</i>)	κράσις, ἀνάκρασις
մեր բնութիւնս Աստուած լեալ եւ ընդ Աստուծոյ միացեալ	Notre nature devient Dieu et s'est unie à Dieu (6,8 B).	միանամ (<i>mianam</i>)	ἐνοῦμαι
յԱստուածն միաւորեցաւ մեր բնութիւնս յաղագս միաւորութեան	Notre nature qui s'est unie à Dieu pour l'union (6,8 B).	միաւորութիւն (<i>miaaworut'iwon</i>)	ἐνότης, ἐνωσις
Թանին Աստուծոյ բնութեան խառնեցելոյ ի մարմինն	La nature du Verbe de Dieu unie au corps (7,2 B).	խառնումն (<i>xaînumn</i>)	κράσις, ἀνάκρασις
Աստուծոյ զհողեղէնն առնում բնութիւն	Cette nature terrestre que Dieu assuma (8,8).	բնութիւն առնում (<i>bnut'iwon aînum</i>)	φύσιν λαμβάνω

Concernant la question épineuse de la nature du Christ, Grigor reste fidèlement attaché à l'expression biblique *Le Verbe Dieu s'est fait chair* (Jn 1,14) et à la terminologie des trois premiers conciles. Ses formulations sur l'Incarnation sont donc exprimées dans la lignée du

schéma “Logos-sarx” (*մարմնացաւ*, *marmnac’aw*, «Il s’est fait chair»). Grigor préfère donc ce modèle à celui de “Logos-anthropos” (*մարդացաւ*, *mardac’aw*, «il s’est fait homme»), pour la simple raison que ses explications du *Cantique* se rapportent plutôt au “corps” du Christ glorifié dont il décrit la beauté.

Dans ces expressions il essaie d’être simple en évitant des formulations qui choqueraient les adhérents à la doctrine du quatrième concile¹³⁴. Par prudence il ne distingue ni unité, ni dualité dans le Christ. La formule cyrillienne – *Unique nature du Verbe Dieu Incarné* (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)¹³⁵ – adoptée par les Arméniens comme un bouclier dogmatique¹³⁶, n’a pas non plus trouvé place dans la christologie de Grigor.

Ce qui est assez intéressant, c’est que Grigor évite de juxtaposer les termes «nature humaine» (*մարդկային բնութիւն*, *mardkayin bnut’iwn*) et «nature divine» (*աստուածային բնութիւն*, *astuacayin bnut’iwn*), c’est-à-dire de mettre en symétrie les “deux natures” quand il parle du Christ. Pour éviter le redoublement du terme «nature», il use d’autres formules présentant l’Incarnation : «Divinité-corps», «Nature de Dieu-corps humain», «Dieu-nature de l’homme», «Divinité-humanité».

Ce n’est pas parce qu’il s’abstient de redoubler le mot «nature»¹³⁷

¹³⁴ À cette époque les adhérents de la christologie du quatrième concile étaient assez nombreux en Arménie, comme en témoigne encore le catholicos Anania Mokac’i (cf. «Les Lettres d’Anania Mokac’i», p. 132). Si la métropole du Siwnik’ et le catholicossat de l’Ałuank’ ne cachaient pas leur sympathie pour la christologie chalcédonienne, dans le royaume du Vaspurakan son influence était aussi considérable. Selon nous, c’est probablement le commanditaire du *Commentaire*, le roi Gurgēn-Xaç’ik, qui a suggéré à Grigor cette “christologie irénique”, désirant ainsi apaiser les querelles entre les opposants et les adhérents de la doctrine chalcédonienne.

¹³⁵ Pour la christologie de Cyrille d’Alexandrie, voir B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d’Alexandrie. L’humanité, le Salut et la question monophysite*, TH 104, Paris, Beauchesne, 1997.

¹³⁶ Sur l’histoire du développement des positions christologiques de l’Église arménienne et les documents concernant les débats christologiques, voir N. Garsoïan, *L’Église arménienne et le grand schisme d’Orient*, CSCO 574 (1999), Subsidia 100, Louvain, Peeters ; du même auteur, «Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne, au sujet du concile de Chalcédoine : II. La date et les circonstances de la rupture» dans *L’Arménie et Byzance*, BS 12 (1996), p. 99-112 ; J.-P. Mahé, «L’Église arménienne de 611 à 1066» dans A. Vauchez, J.-M. Mayeur, G. Dagron, *Histoire du christianisme*, t. 4, Paris, Desclée, 1993, p. 459-478.

¹³⁷ Selon sa signification étymologique le mot arménien *բնութիւն* (*bnut’iwn*, «nature») suggère l’indivisibilité et l’unicité dans de ses propres caractères. Ce mot provient du pahlavi *bun*, qui signifie «racine, tronc, origine» (cf. *HAB*, vol. 1, p. 483-484). En distin-

que Grigor rejette la présence de deux caractères dans le Fils de Dieu. Il accepte dans le Christ l'homme parfait et le Dieu parfait : «La parfaite humanité du bien-aimé est parfaitement unie à la Divinité»¹³⁸, «Et les parfaits sont pour moi, car je suis parfait en ma divinité et en mon humanité. [Il est] homme parfait et Dieu parfait pour nous conduire à la perfection»¹³⁹. Selon nous, l'enjeu de Grigor consistait d'un côté à relever ces deux aspects – divin et humain – du Christ, et de l'autre à présenter l'Époux dans l'unicité de sa personne. L'auteur réussit cette tâche en restant fidèle aux schémas bibliques et à la formule nicéo-constantinopolitaine.

Voyons maintenant comment Grigor décrit le résultat de l'union des deux aspects en Christ. Il le caractérise soit comme *միութիւն* (*miut'wn*, «union»), soit *միաւորութիւն* (*miaworut'wn*, «unification»), soit *խառնումն* (*xa'numn*, «mélange»)¹⁴⁰. Grigor est totalement opposé à une séparation de la personne du Christ, à partir d'une définition de l'Incarnation fondée sur une recherche intellectuelle et éloignée des sources bibliques : «Les hérétiques, qui n'ayant su mettre en enfilade la signification des livres saints, ont divisé l'Économie du Christ en deux natures et ont entendu la signification de l'Écriture dans des sens opposés»¹⁴¹. Pour lui, après l'union toute distinction reste inutile, car c'est un mystère¹⁴².

quant cette nuance de la signification du terme «nature» dans l'usage de deux langues, arménienne et grecque, nous pouvons mieux comprendre les positions christologiques des Arméniens. En acceptant l'unicité des caractères divins et humains, les Arméniens ne pouvaient pas imaginer une dissociation dans cette union parfaite. Autrement dit, le «tronc» du Salut, l'Incarnation, est unifié et indivisible. Sur l'usage arménien du mot *բնութիւն* (*bnut'wn*, «nature»), voir I. Dorfmann-Lazarev, p. 108-109.

¹³⁸ CCC 5,15 A.

¹³⁹ CCC 8,12 B.

¹⁴⁰ Il faut distinguer ce mot *խառնումն* (*xa'numn*, *κράσις*, *ἀνάκρασις*), qui avait été déjà adopté par les Pères arméniens en tant qu'un terme décrivant «l'union sans séparation et sans confusion», du terme rejeté *խառնակումն* (*xa'nakum*, *σύγχυσις*, *φύρμις*), qui désigne un mélange innommable.

¹⁴¹ CCC 7,1 C. C'est la seule expression de Grigor qui pourrait, à l'extrême rigueur, s'entendre comme une opposition à la christologie chalcédonienne. Pourtant, selon nous, il s'agit d'un reproche fait aux Nestoriens, car il mentionne le nom de Nestorius dans ce même passage en le caractérisant comme «destructeur et corrompateur du monde».

¹⁴² Notre opposition à qualifier la christologie des anciennes Églises d'Orient de *monophysite* est fondée sur l'explication suivante. Chez les chrétiens de cette famille, le terme *μία* dans la formule cyrillienne («*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*») n'était pas compris en son sens quantitatif «un seul», mais plutôt qualitatif «unique, unifié». Ainsi son équivalent arménien *միաբնակ* (*miabnak*) pourrait être également compris

Acceptant l'unicité de l'humanité et de la Divinité du Verbe, Grigor met l'accent sur la réalité du corps du Christ¹⁴³. Les formulations faites dans le *Commentaire* démontrent sa fermeté sur ce point. «Elle (l'épouse) entend le corps et le sang de notre humanité, qu'il (le Christ) a reçue de la Sainte Vierge»¹⁴⁴; «le mur signifie le corps [reçu] de la Vierge»¹⁴⁵; «il a reçu notre nature de la Vierge»¹⁴⁶; et encore «à sa deuxième venue, il (le Christ) nous montrera les blessures qu'il a reçues pour nous»¹⁴⁷; «cette nature humaine, petite, privée de seins et sans intelligence, cette nature terrestre que Dieu a prise pour naître d'une naissance pareille à la nôtre : du ventre, des entrailles, d'un bassin virginal, et d'une Vierge qui est restée vierge et l'a nourri de lait»¹⁴⁸.

La réalité du corps du Verbe a des liens étroits avec l'idée de l'incorruptibilité du corps du Christ. Les Arméniens affirmaient l'incorruptibilité (*անապահանութիւն*, *anapakanut'iwn*) uniquement dans sa dimension hamartologique¹⁴⁹ : le corps du Christ était exempt

comme «habitation unie» ou «cohabitation» (*միաւորեալ բնակութիւն*, *miaworeal bnakut'iwn*). Les Arméniens mettaient l'accent sur la qualité de l'Incarnation (c'est-à-dire sur le caractère unifié de l'humanité et de la Divinité), et non pas sur la quantité des aspects dans le Christ, car pour eux il était évident qu'il en avait deux. D'autre part, il était même absurde, selon eux, de parler de la distinction des deux natures avant (*էն δύο φύσεων*, «de deux natures») ou après l'union (*έν δύο φύσεσιν*, «en deux natures»), car l'humanité de Jésus n'existe pas avant l'Incarnation ni indépendamment de son assumption par le Verbe ; et les propriétés des natures communiquent entre elles par leur sujet, le Verbe ! Ainsi, ils refusaient simplement de dénombrer ses qualités déjà unies en Christ. Pour les débats autour des termes christologiques du quatrième concile, voir J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, BO 2 (1969), Paris, Cerf, p. 33-57.

¹⁴³ Par cela, il rejette les propos des aphthartodocètes qui avaient trouvé des sympathisants en Arménie. Sur la présence des aphthartodocètes en Arménie, voir S. P. Cowe, «Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Öjnek'i and Xosrovik Targmanic', *JTS* 55 (2004), Oxford, p. 38 ; J. Meyendorff, «L'aphthartodocétisme en Arménie : un imbroglio doctrinal et politique», *REArm* 23 (1992), p. 27-37.

¹⁴⁴ CCC 5,10.

¹⁴⁵ CCC 2,9 B.

¹⁴⁶ CCC 5,14 A.

¹⁴⁷ CCC 5,2 C.

¹⁴⁸ CCC 8,9.

¹⁴⁹ La doctrine sur l'incorruptibilité du corps du Christ de Julien d'Halicarnasse fut rapportée en Arménie à l'époque du deuxième concile de Duin (555). Bien que le catholicos arménien Nersès II ait fait la première distinction entre cette approche julianiste et la position de l'Église arménienne sur le sujet, ce n'est qu'au synode de Manazkert de 726 que fut formulée la doctrine arménienne de l'incorruptibilité de la personne du

de péché, d'une incorruptibilité absolue, mais il était sujet aux passions humaines¹⁵⁰.

Grigor s'accorde avec cette pensée en faisant une parfaite distinction entre ces deux aspects de la question : «Il serait trop long d'énumérer toutes les passions et toutes les choses humaines que Dieu a endurées, excepté le péché»¹⁵¹. Il insiste souvent sur le caractère incorruptible du corps du Christ – le même que l'homme avait avant la chute : «Son corps (du Christ) était pur de tout péché»¹⁵² ; ou encore : «Ces bois sont imputrescibles et parfumés, et convenables à la construction. Ainsi, le corps de notre Seigneur Jésus Christ convient pour construire cette maison»¹⁵³ ; et «Qu'est-ce donc que le marbre et la base d'or des colonnes, sinon la Divinité unie au corps, la puissance immaculée, pure et sans défaut ?»¹⁵⁴.

Grâce à cette définition sur l'incorruptibilité du corps l'auteur accepte pleinement la réalité des passions humaines subies par le Christ : «Et si celui qui croit en lui acquiert un ventre divin, et que les fleuves des eaux vivantes jaillissent de son ventre, combien plus ce ventre divin, capable de subir des passions corporelles, est aussi comme une table, dépôt de sa pensée divine, qui est incorruptible, comme l'ivoire, dont on dit qu'il est imputrescible ?»¹⁵⁵.

3.5.1.4. L'Église

L'ecclésiologie du *Commentaire* est christocentrique et le mystère de la fondation de l'Église est étroitement lié à l'œuvre rédemptrice du Christ. Acceptant l'idée de la nouvelle élection du peuple de Dieu¹⁵⁶,

Christ et que les idées de Julien ont été définitivement rejetées (cf. N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, p. 213-214).

¹⁵⁰ L'incorruptibilité du corps humain du Christ ne touche pas à la réalité de l'humanité du Christ, qui est affirmée pleinement par les Arméniens. Si l'on qualifie de "corruption" les passions (*կորուստ*, *kirk'*) naturelles et irrépressibles (la faim, le sommeil), ils affirmaient une telle "corruption" dans le corps du Christ. Si la position des Arméniens se rapproche de la doctrine de Julien d'Halicarnasse, par ces nuances elle ne s'éloigne pas de la position orthodoxe de la question (cf. G. Haroutiounian-Thomas, «Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : L'Église apostolique arménienne», *MO* 137 (2001), Paris, p. 44-82).

¹⁵¹ CCC 8,9.

¹⁵² CCC 0,1 C.

¹⁵³ CCC 1,16.

¹⁵⁴ CCC 5,15 A.

¹⁵⁵ CCC 5,14 B.

¹⁵⁶ Cf. CCC 3,7.

qu'il appelle «nouvelle naissance»¹⁵⁷ ou «nouvelle création»¹⁵⁸, l'auteur concentre toute son attention sur l'établissement et le devenir de l'Église. Toute l'histoire vétérotestamentaire est un vaste champ symbolique pour comprendre les mystères de l'Économie divine. L'image d'Israël est une esquisse primitive de l'Église, la Loi est le prélude de l'Évangile, les prophètes sont des prédécesseurs des apôtres. Le peuple juif sert comme un instrument orienté vers la fondation de l'Église¹⁵⁹.

Dans cette vision ecclésiologique, Grigor propose d'entendre sous l'image de l'"embellissement" de l'épouse non seulement la transformation de l'ancien Temple israélite en Église chrétienne, mais la naissance d'une nouvelle assemblée de fidèles issue des païens. Tout en conservant les parallèles symboliques entre Israël et l'Église et en respectant la continuité organique de la Loi et de l'Évangile, il souligne l'origine païenne de l'Église, de cette assemblée qui, divisée par les (différents) cultes idolatriques¹⁶⁰, était sous l'emprise de Satan¹⁶¹ et lui servait d'autel¹⁶².

L'image de l'Église personnifiée par l'épouse réunit, dans le *Commentaire*, deux aspects principaux. Au début de son œuvre, Grigor voit en elle l'assemblée des fidèles (*Հողովուրդն ժողովրդոյ, žotovumn žolovrdoy*)¹⁶³; cependant en s'élevant davantage, il la présente comme la mère des chrétiens¹⁶⁴. Ainsi, tournée à la fois vers le Christ et vers les croyants, l'Église accomplit cette double vocation sponsale et maternelle en assurant la Communion (*Κοινωνία*) d'amour entre le Christ et ses fidèles.

Pour l'auteur du *Commentaire*, cette intimité entre l'Église et le Christ rassure les fidèles dans leur cheminement spirituel. Car elle n'est pas uniquement immatérielle et invisible, mais elle connaît aussi des expressions corporelles et sensibles. Le mystère de leur amour se concrétise par les actes. Étant le corps du Christ, l'Église s'associe pleinement aux mystères de sa vie terrestre et revit les mêmes pas-

¹⁵⁷ Cf. CCC 1,1.

¹⁵⁸ Cf. CCC 4,1.

¹⁵⁹ En affirmant cette parenté spirituelle existant entre Israël et l'Église, Grigor défendait tout le système liturgique et institutionnel de l'Église, que les T'ondrakiens considéraient comme inutile.

¹⁶⁰ Cf. CCC 0,0.

¹⁶¹ Cf. CCC 1,8.

¹⁶² Cf. CCC 1,4.

¹⁶³ Cf. CCC 0,0.

¹⁶⁴ Cf. CCC 6,8 A.

sions et la même transfiguration que son époux, passé de la mort à la vie, de la Nativité à l'Ascension. L'épouse devient la gardienne de son héritage et assume sa présence corporelle sur la terre.

Dans l'accomplissement de ses responsabilités sponsales, l'association de l'Église et de l'Esprit Saint devient très intime. Pour Grigor, l'Église est la Mère protectrice du fidèle, tandis que l'Esprit est sa Mère génitrice assumant sa naissance et sa transformation spirituelle: «La mère symbolise l'Église Universelle, aussi bien que l'Esprit Saint, qui a engendrés les fidèles par la naissance des fonts [baptismaux] et qui les a nourris par le sang du Christ»¹⁶⁵. C'est dans la réalisation des sacrements que le soin maternel de l'Esprit et de l'Église envers les fidèles reçoit une forme expressive.

Devant les mystères sacramentaux tous les fidèles sont égaux, car leur nouvelle naissance spirituelle a la même source : «Bien que les reines, les concubines et les demoiselles soient nommées différemment, et glorifiées selon leur nom, pourtant elles ne font qu'un selon les fonts baptismaux et les larmes de la confession, [toutes] étant les colombes de leur mère l'Église et pareillement les enfants de l'Esprit Saint qui les a engendrées. C'est pour cela qu'il dit 'Unique et seule est ma colombe, ma parfaite, elle est l'unique de sa mère', [c'est-à-dire] de l'Église. Par la naissance des fonts baptismaux, elle est élue de l'Esprit Saint, qui l'a engendrée, car l'Esprit Saint engendre par le baptême et l'Église nourrit par le corps et le sang du Christ»¹⁶⁶.

Grigor exhorte les fidèles à rester toujours dans le sein de leur mère spirituelle, l'Église, de crainte de dévier du bon chemin : «Et c'est à cause de sa parentalité supérieure qu'on doit aimer l'Église plus que les parents corporels, car comme l'esprit est supérieur au corps, ainsi la mère de l'esprit [est supérieure] à la mère du corps. Donc comme ceux qui s'éloignent du lait et de la nourriture de la mère subissent la mort, ainsi ceux qui se rendent étrangers à l'Église, – et à ses seins, qui sont des nourritures spirituelles des Écritures – et qui cessent d'y entrer avec désir et envie, pour se nourrir des Écritures ne peuvent pas vivre, mais meurent d'une mort éternelle (...) Cela veut dire qu'ils ont renié la profession [de foi] et le vœu qu'ils ont juré dans les fonts de leur naissance : aimer le Dieu Père et l'Église Mère. Alors, les ayant trouvés hors de la mère, c'est-à-dire, de l'Église, Satan les emmène

¹⁶⁵ CCC 7,13.

¹⁶⁶ CCC 6,8 A.

captifs, comme un marchand d'esclaves volant les enfants surpris loin de leurs parents»¹⁶⁷.

C'est par cette transformation du symbole en réalité, du mystère en aspect visible que l'Église reçoit sa forme architecturale que Grigor considère comme également sainte¹⁶⁸, car elle est la demeure de la Sainte Trinité¹⁶⁹. Il dénonce ceux qui n'acceptent pas la sainteté de l'église en tant que le lieu exclusif du culte et de la prière liturgique¹⁷⁰.

L'auteur s'efforce de présenter l'importance de l'Église et de ses institutions, de défendre la hiérarchie et la légitimité de la vie culturelle. C'est sûrement contre les idées t'ondrakiennes qu'il encourage à «honorer les églises par des présents, des offrandes et des vases liturgiques, à célébrer les fêtes du Seigneur par une vigilante glorification, avec des candélabres et des oblations, de même que les commémoraisons des saints, à respecter les prêtres comme les ministres de Dieu et les guides du peuple du Christ, à servir les rois et les maîtres non pas en apparence, mais avec l'attention du cœur»¹⁷¹.

Acceptant l'idée de l'universalité de l'Église, Grigor légitime aussi l'existence de différentes Églises locales : «Ainsi, grâce au Christ, un Temple de Dieu a été établi sur toute la terre, transformant le modèle en réalité, avec le roi et les temples, qui sont les églises»¹⁷². Par l'avènement du Christ, toute la terre est devenue l'espace spirituel de la Nouvelle Église issue des nations¹⁷³.

3.5.1.5. *La Sainte Vierge*

Dans le *Commentaire*, comme dans la tradition patristique, l'image de la Sainte Vierge est étroitement liée à l'image de l'Incarnation et de l'humanité de son Fils : «Cette nature terrestre que Dieu a prise pour naître d'une naissance pareille à la nôtre: du ventre, des entrailles, d'un bassin virginal, et d'une Vierge qui est restée vierge et l'a nourri de lait»¹⁷⁴.

Par rapport à ses autres écrits, où la Vierge reçoit un éloge particu-

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Cf. CCC, Intr. (C).

¹⁶⁹ Cf. CCC 6,8 A.

¹⁷⁰ CCC 6,8 A.

¹⁷¹ CCC 8,11 B.

¹⁷² CCC 3,10.

¹⁷³ Cf. CCC 8,9.

¹⁷⁴ CCC 8,8.

lier¹⁷⁵, le *Commentaire* de Grigor ne contient pas de riches développements sur la piété mariale. Selon nous, la raison principale de cet effacement tient à ce que la tendresse maternelle assumée traditionnellement par Marie dans la vie spirituelle du fidèle y est attribuée à l'Église et à l'Esprit Saint. La relation spirituelle du fidèle et de la Mère de Dieu n'a pas été soulignée par Grigor¹⁷⁶. Les questions mariologiques présentes dans le *Commentaire* sont liées à la conception et à l'enfantement virginal par la Mère de Dieu.

Grigor affirme l'idée que la Vierge a conçu sans semence, c'est-à-dire de l'Esprit Saint : «La Mère de Dieu n'a pas conçu de la semence d'un homme et n'a pas enfanté dans la corruption, mais la conception se fit par l'Esprit Saint»¹⁷⁷. L'auteur a une très haute idée de la pureté de la Vierge ; il lui attribue un degré unique de sainteté personnelle, car en tant que demeure du Fils, son corps doit être intact de toute impureté.

On s'est interrogé sur l'affinité de ses idées avec le dogme de l'Immaculée Conception¹⁷⁸. L'étude du *Commentaire* n'a pas relevé d'adhésion explicite à cette thèse, cependant nous avons remarqué un détail qui touche à ce problème.

Ainsi selon Grigor : «Il n'y eut ni travail d'enfantement, ni douleurs,

¹⁷⁵ Dans le *Panégryrique* dédié à la Vierge, Grigor fait un grand éloge de sa maternité spirituelle et il l'appelle même «Mère fondatrice qui affermit l'Église» (cf. T. Dasnabédian, XXV, p. 294-295). Il faut donc considérer que si, dans sa première œuvre, l'auteur souligne surtout la maternité de l'Église et de l'Esprit Saint, plus tard, avec l'accroissement de son expérience spirituelle, il embrasse la tendresse de la Mère de Dieu. Dans le *Livre de Lamentation* cette affection est exprimée par des vers de haute inspiration poétique : «Soutiens-moi sur les ailes de tes prières, /toi que chacun proclame la Mère des vivants (...), Tente du Très-Haut, songe à soulager ma misère /Temple du ciel, tends-moi la main lorsque je suis tombé (...), Si tu viens à me retrouver, Mère du Seigneur !/si tu me prends en pitié, Vierge sainte (...), Une goutte du lait de ta virginité/rend vigueur à ma vie en pleuvant sur mon âme (Grigor Narekac'i, LL 80, 2-3, p. 571-572. Trad. française d'A. et J.-P. Mahé (cf. p. 662-664)).

¹⁷⁶ Dans le *Commentaire*, il n'y a aucun parallèle entre l'image de la Vierge et l'épouse ; mais dans le *Panégryrique*, Grigor compare la Mère de Dieu à l'épouse du *Canonique* (cf. T. Dasnabédian, XI(α) p. 266-267 ; XV(γ) p. 274-275).

¹⁷⁷ CCC 5,10.

¹⁷⁸ Cette question a été longtemps un sujet de controverse entre les spécialistes arméniens catholiques et apostoliques. Contre cette interprétation "immaculiste" des idées de Grigor, voir N. Polarean dans «La foi de nos ancêtres. S. Grigor Narekac'i», RH 1953 (3), p. 81. Sur l'examen de ce problème, voir E. Lanne, «Marie Immaculée et Glorifiée dans le mystère du Salut chez Saint Grégoire de Narek», Rome, OCA 275, Institut pontifical oriental, 2006, p. 139-167.

ni tristesses, et comme l'ange avait annoncé la joie et l'exultation à la Vierge, ainsi l'enfantement fut plein de joie»¹⁷⁹. Sous cette image joyeuse de la Nativité, le poète voit la Vierge exempte de la malédiction que Dieu prononça contre toute femme, comme conséquence du péché originel. On peut y voir une tendance "immaculiste", mais non pas la formulation précise d'une doctrine. Avant toute conclusion hâtive, il faut essayer de comprendre le problème dans l'ensemble de la langue et de la littérature patristique arménienne.

L'équivalent arménien de l'adjectif substantivé *Παναγία* (Toute-Sainte) attribué à la Vierge est le mot *Ամենասրբուհի* (*Amenasrbuhi*). En arménien le mot *սրբ* (*surb*, *ἅγιος*) signifie étymologiquement «essuyé, nettoyé» (du verbe *սրբել*, *srbem*, «essuyer, rendre intact, sanctifier»). Le mot *Ամենասրբուհի* peut donc être compris comme «entièrement essuyée» ou «complètement intacte». En son équivalent arménien, le mot *Παναγία* attribue ainsi d'une manière spontanée une certaine qualité de "pureté absolue" à la Vierge¹⁸⁰.

Suivant cette formule, nous pouvons affirmer que Grigor Narekac'i attribuait la purification de la Vierge à deux moments de sa vie : la conception par l'Esprit Saint et l'enfantement. C'est donc l'action de l'Esprit Saint qui exempte la Vierge du péché lors de ces deux événements. Marie elle-même connut le péché originel, comme nous montre Grigor d'une manière implicite : «La faible nature de la Mère de Dieu fut un vase qui contient l'incontenable nature du Verbe de Dieu unie au corps reçu d'elle»¹⁸¹. Comme la conception se fit par l'Esprit Saint, l'enfantement a été soutenu par le même Esprit, et cela à cause de la fragilité du corps humain de la Vierge. Par cette "faible nature" de la Vierge Grigor entend sa nature affaiblie par le péché originel¹⁸².

¹⁷⁹ CCC 5,10.

¹⁸⁰ Beaucoup plus tard, le "docteur trismégiste" des Arméniens, Grigor Tat'ewac'i (XIV-XV^e s.), résume le sens traditionnel de cette "pureté absolue" : «La Vierge Marie, Mère de Dieu, était exempte (des péchés) mortels et rémissibles, mais non point du [péché] originel ; elle en fut purifiée par l'Esprit Saint» (Grigor Tat'ewac'i, *Livre des Questions* [en arménien classique], Constantinople, 1729, p. 568; citée par T. Dasnabedian, cf. p. 208).

¹⁸¹ CCC 7,2 B.

¹⁸² Il faut toutefois noter qu'une expression de tendance "immaculiste" a trouvé sa place (probablement par une "naïveté théologique") dans une catéchèse de l'Église apostolique arménienne (agrée par le catholicos Nersēs Aštarakec'i (1843-1857), qui qualifie la Vierge d'«exempte des épines du péché» (*Տաքուր ի փշոց մեղաց*, *mak'ur i p'soc' melac*), cf. *Hrahang k'ristonēakan hawatoy ěst ullap'aŕ dawanut'ean Ekelec'woy Hayas-*

Cette purification du péché est donc liée à une grâce particulière faite à la Mère de Dieu, par laquelle non seulement son enfantement fut exempt de douleur, mais encore sa virginité ne fut pas supprimée par la naissance du Christ : «L'enfantement de la Vierge fut virginal. Elle resta vierge même après l'accouchement, puisqu'il (le Christ) est sorti par les portes closes, à la différence des autres enfantements»¹⁸³.

3.5.2. La théologie sacramentelle

Les actes sacramentaux sont pour Grigor les événements les plus importants de la vie spirituelle du fidèle. Cependant, avant tout développement théologique sur ce sujet, il faut rappeler un fait lexical important. Ni l'arménien ni le grec ne font la distinction entre mystère et sacrement. Les mots *μυστήριον* et *ἱεροστέργη* (*xorhurd*) réunissent ces deux sens et ont une signification beaucoup plus large.

Dans la patristique grecque, comme chez les Pères arméniens, ces mots désignaient les étapes les plus marquantes de l'Économie divine, les événements de la vie du Christ, de l'Église et du fidèle dont ils dévoilaient le sens caché. En Orient, les Pères ne s'intéressaient pas à préciser par l'intelligence ou à dénombrer les mystères divins, et le classement en sept sacrements est un emprunt à la théologie scolastique latine, d'où vient la distinction entre «sacrement» (*sacramentum*) et «mystère» (*mysterium*)¹⁸⁴.

Grigor non plus ne fait pas un classement en sept sacrements. Par le mot *ἱεροστέργη* il comprend tous les mystères divins invisibles et cachés, mais qui s'expriment à travers des symboles et des actes. Le symbolisme du *Commentaire* est donc grandement lié à ce langage sacramentel. Pour l'auteur du *Commentaire* trois actes sacramentaux restent prédominants dans la vie spirituelle du fidèle : la Pénitence, le Baptême et l'Eucharistie¹⁸⁵.

taneayc' (Exercices de la foi chrétienne selon la Profession de foi orthodoxe de l'Église arménienne), (citée par T. Dasnabedian, p. 207, n. 135).

¹⁸³ CCC 5,10.

¹⁸⁴ À ce propos Mgr H. Alféyev note que : «Le premier à avoir dressé la liste des sept sacrements en Orient est l'empereur Michel Paléologue dans la *Confession de foi* présentée au pape Clément IV en 1267 (elle avait d'ailleurs été rédigée non pas par l'empereur même, mais par des théologiens latins)» (H. Alféyev, *Le mystère de la foi*, Paris, Cerf, 2001, p. 151).

¹⁸⁵ Nous avons déjà parlé de ces trois actes sacramentaux dans notre étude des parallèles existants entre le *Commentaire* et le *Livre de Lamentation* (cf. *supra*, chap.

D'une manière non explicite Grigor lie ces trois étapes aux trois personnes de la Sainte Trinité : le pardon vient du Père, la nouvelle naissance est opérée par l'Esprit, la nourriture spirituelle eucharistique est le don du Fils. Les Trois personnes divines participent pleinement à la croissance spirituelle et au salut du fidèle.

3.5.2.1. La Pénitence

Dans le parcours spirituel de l'épouse, nous avons présenté la pénitence, comme point de départ de la vie spirituelle et non pas le baptême, ce qui semblerait plus important pour les manuels de théologie¹⁸⁶. Par le mot arménien *ապաշխարութիւն* (*apašxarut'wn*) Grigor entend tout d'abord un sentiment ou un état de repentance (*զղջումն*, *złjumn*) qui peut se manifester à tout moment de la vie de l'homme comme l'expression de son amour pour Dieu. Elle n'est donc pas liée exclusivement à l'ordre post-baptismal, car le passage de ce sentiment en sacrement de l'Église est postérieur à l'époque de notre auteur¹⁸⁷. La pénitence peut donc se manifester après, comme avant le baptême¹⁸⁸. La pénitence qui précède le baptême est donc une préparation à ce grand événement spirituel.

Acceptant sa force surnaturelle, Grigor considère la pénitence comme une condition nécessaire pour se réconcilier avec Dieu : «Ceux qui, par différentes [bonnes] conduites et par la pénitence, ont trouvé la réconciliation [avec Dieu]»¹⁸⁹. Grâce à cette démarche pénitentielle, l'homme peut obtenir la rémission des péchés même à l'ultime moment de sa vie, avant sa mort¹⁹⁰. C'est l'image évangélique du fils prodigue qui inspire le plus la conception de Grigor sur la pénitence, l'aveu de culpabilité de l'homme devant son Père céleste.

1.4.3).

¹⁸⁶ Pour l'histoire de l'ordre pénitentiel dans l'Église ancienne, voir H. Karpp, *La Pénitence*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970.

¹⁸⁷ Pour le texte du canon de pénitence de l'Église arménienne, voir sa traduction anglaise faite par F. C. Conybeare, p. 190-203. Une petite étude sur ce sacrement opéré chez les Arméniens a été faite par A. Raes dans «Les Rites de la Pénitence chez les Arméniens», *OCP* 13 (1947), Rome, Institut pontifical oriental, p. 648-655.

¹⁸⁸ Cette distinction a été remarquée encore chez Éphrem le Syrien (cf. G. Saber, *La théologie baptismale de Saint Éphrem*, Kaslik (Liban), Université Saint-Esprit, 1974, p. 134).

¹⁸⁹ CCC 6,7.

¹⁹⁰ Cf. CCC 6,7.

3.5.2.2. *Le Baptême*

Nous avons déjà dit que, chez Grigor, le baptême (*մկրտություն*, *mkrtut'iw*) apparaît comme un symbole de mort¹⁹¹ et de nouvelle naissance de l'homme, opérée par l'action de l'Esprit Saint¹⁹². Selon lui, l'homme s'initie par cet acte au baptême du Christ et aux événements de sa vie, et par cette initiation au Fils de Dieu il devient "fils de Dieu". Le baptême exprime tout d'abord un signe de filiation : «De même que le Christ est [re]né par les fonts [baptismaux] grâce à son baptême, grâce à la descente de l'Esprit Saint, il a rouvert les cieux, fermés depuis Adam. Ainsi il (le Christ) nous a offert la même naissance de l'Esprit Saint : il fut nommé "Fils de l'Homme" et il nous a faits fils de Dieu»¹⁹³.

Autre caractère du baptême : l'élection. Chaque baptisé devient élu de Dieu, à l'image d'Israël, élu parmi les nations du monde : «Par la naissance des fonts baptismaux, elle (l'épouse) est élue de l'Esprit Saint qui l'a engendrée, car l'Esprit Saint engendre par le baptême»¹⁹⁴. Purifié par la rémission des péchés, l'homme s'intègre à cette nouvelle nation des élus : «Ainsi, blanchis grâce au baptême et lavés dans les fonts baptismaux, nous avons été justifiés et réunis aux troupeaux des multiples croyants de Galaad, ceux qui ont épousé le Christ»¹⁹⁵. Le baptême devient la première union avec le Christ¹⁹⁶.

Quant au rôle purificateur du baptême, cause de la beauté spirituelle que l'homme reçoit par ce sacrement, il est clairement indiqué. «Et il dit 'belle', à cause du bain dans les fonts baptismaux»¹⁹⁷ ; «Cette beauté manifeste la purification baptismale, advenue par la nouvelle naissance dans l'Esprit Saint. Par une expression redoublée, il a manifesté que ceux qui sont modelés de ce nouveau modelage et qui le conservent sans tache ont un aspect beaucoup plus beau et supérieur au premier, celui qu'Adam avait dans sa gloire»¹⁹⁸. La beauté

¹⁹¹ CCC 4,14. Le sens général du verbe *βαπτίζω* «plonger» comporte aussi la signification de «couler, noyer», qui au sens figuré reçoit la signification de «perdre, faire périr». Cette dernière forme est attestée chez Flavius Josèphe : *ἐβέβησεν τὴν πόλιν* «il causa la perte de la ville» (*Guerre des Juifs*, IV, 137).

¹⁹² Cf. chap. 1.4.3.

¹⁹³ CCC 8,5 B.

¹⁹⁴ CCC 6,8 A.

¹⁹⁵ CCC 6,5 A.

¹⁹⁶ Cf. CCC 5,5.

¹⁹⁷ CCC 2,10.

¹⁹⁸ CCC 4,1.

spirituelle de l'homme est essentiellement liée à l'acquisition des grâces de l'Esprit et, dans cette perspective, le baptême sert à l'homme de transformation spirituelle. L'embellissement spirituel est présenté par l'image de l'illumination : 'Ouvre-moi, ma sœur, ma prochaine, ma colombe, ma parfaite !' : Par ces paroles il laisse entendre l'illumination de l'épouse [reçue] grâce au baptême»¹⁹⁹.

Fidèle à sa méthode d'établir des liens analogiques entre les événements de la vie du Christ et les mystères ou les sacrements de l'Église²⁰⁰, Grigor trace des parallèles entre l'histoire évangélique du lavement des pieds et le baptême : «Alors que tu as lavé mes talons et mes pieds par le baptême»²⁰¹. Pour lui le baptême est encore un vœu d'amour : «Ils ont renié la profession [de foi] et ce vœu qu'ils ont juré sur les fonts de leur naissance : aimer le Dieu Père et l'Église Mère»²⁰².

3.5.2.3. L'Eucharistie

Tous les thèmes spirituels du *Commentaire* se réunissent autour de l'Eucharistie, expression majeure de l'Amour de Dieu, signe spirituel de son Sacrifice pour l'homme et de sa Communion (Հաղորդութիւն, *Hatordut'iwn*) vivifiante avec lui. Pour Grigor, l'Eucharistie est d'abord une célébration en souvenir de son agapè sacrificielle et en mémoire de sa mort : «Par la boisson qu'il a bue et a ensuite donné à boire aux apôtres, il a montré qu'il a donné à boire cette coupe [aussi] à l'Église [qui est] l'épouse, et qu'il a associée à sa mort. Ainsi, le mystère que nous célébrons est le mémorial de sa mort»²⁰³. En participant avec les apôtres à la dernière Cène, l'Église s'associe pleinement à la mort de l'époux. Par ce mystère eucharistique, elle est reçue dans l'intimité du Christ : «En buvant le sang du sacrement, tu es devenue ma sœur et ma prochaine»²⁰⁴. C'est à l'Église, en tant que mère des fidèles, qu'est réservée la réalisation du sacrement eucharistique : «L'Église nourrit [les fidèles] par le corps et le sang du Christ»²⁰⁵.

¹⁹⁹ CCC 5,2 C.

²⁰⁰ Pour le texte du canon du Baptême de l'Église arménienne, voir sa traduction anglaise faite par F. C. Conybeare (cf. p. 89-101). Voir encore C. Renoux, *Initiation chrétienne*, 1. Rituels arméniens du baptême, Paris, Cerf, 1997.

²⁰¹ CCC 5,3.

²⁰² CCC 6,8 A.

²⁰³ CCC 5,1 D.

²⁰⁴ CCC 5,2 C.

²⁰⁵ CCC 6,8 A.

Le souvenir de la mort du Christ sert de lien et de communion au Père. Chaque célébration eucharistique devient un acte attestant que l'homme n'a pas oublié la mort du Fils et y reconnaît le moyen de son Salut. Par ce Sacrifice du Fils, le dialogue interrompu reprend entre Dieu et l'homme. Grigor présente l'aspect liturgique de la célébration eucharistique et explique indirectement la signification de l'orientation de l'autel²⁰⁶. C'est en se tenant en face du Père que le célébrant présente le terrible Sacrifice (*ահաւոր պատարագ*, *ahawor patarag*) : «Et en mettant le terrible Sacrifice sur l'autel devant le Père, nous portons devant le Père sa mort qui est advenue pour nous et, grâce à cela, nous implorons notre Salut»²⁰⁷.

Grigor admet l'idée que c'est grâce à la Communion eucharistique que l'homme peut entrer au Royaume de Dieu : «Ceux qui obtiendront, à l'heure de quitter ce monde, la rémission des péchés par les larmes et par la pénitence, et le Royaume grâce à la Communion au corps et au sang du Christ, sont nommés demoiselles»²⁰⁸. Par cela, il indique le lien intime existant entre l'Eucharistie et le Salut qui se réalisera par l'union avec le Roi. L'Eucharistie devient ainsi la nourriture qui tisse les liens spirituels entre l'homme et Dieu, comme dit le commentateur par la bouche de l'Épouse : «Grâce à cette nourriture, je suis unie à lui, je suis à lui et lui est à moi»²⁰⁹.

Dans un autre contexte, Grigor souligne le privilège exclusif de l'homme qui communie au Corps eucharistique du Christ : «Et d'où fut donnée à l'épouse une force si grande pour accompagner le Christ dans la rectitude ? Du redoutable mystère de la Communion au corps et au sang du Christ qu'il nous a donné pour nous fortifier, afin de nous rendre aptes à boire de nos lèvres et à moudre de nos dents Celui que vous, les anges, filles et reines, n'étiez pas même capables de regarder !»²¹⁰. Étant des créatures plus parfaites, les anges célestes sont privés du droit de cette communion intime, et ils n'osent même pas regarder le Corps mystique²¹¹. L'homme, au contraire, dans sa condi-

²⁰⁶ Sur cette orientation du célébrant durant la liturgie eucharistique, voir B. Bobrinskoy, «La place de l'évêque ou du prêtre célébrant par rapport à l'Autel : considérations liturgiques et théologiques», *CSS* (XLI^e semaine d'études liturgiques), Rome, Edizioni Liturgiche, 1994, p. 99-106.

²⁰⁷ *CCC* 5,1 D.

²⁰⁸ *CCC* 6,7.

²⁰⁹ *CCC* 7,10.

²¹⁰ *CCC* 7,9 B.

²¹¹ Cette idée est affirmée encore chez Éphrem, qui nous parle de l'Eucharistie ca-

tion imparfaite et terrestre, reçoit le vrai corps et le vrai sang du Christ : «Celui dont les os ne furent pas brisés sur la croix, selon l'ancienne prédiction du Prophète, nous suffimes à le moudre de nos dents ! Pourtant, nous n'avons pas un corps igné brûlant d'un feu irrépressible et ardent»²¹².

Dans ses explications apportées sur l'Eucharistie, Grigor reste fidèle à ses sources d'inspiration : la Bible et la pratique liturgique de l'Église. Entre les signes sacramentaux et les réalités spirituelles qu'ils signifient, il y a selon lui une profonde interpénétration, une unité infrangible. Contre les T'ondrakiens refusant cette réalité cachée derrière les symboles, il défend le système des signes élaborés par l'Église. Pour lui le symbole et la réalité appartiennent à une seule et même Économie du salut, dont le centre et la fin sont le Christ époux, celui «qui a établi un Temple de Dieu sur toute la terre, transformant le modèle en réalité»²¹³. Par cette conception, l'auteur du *Commentaire* s'aligne sur Éphrem le Syrien. À la différence des théologiens latins considérant l'image comme un signe explicatif de l'idée générale, un signe plus ou moins conventionnel, toute la conception du monde de ces deux grands poètes-théologiens de tradition orientale est une symbolique où toutes les choses se tiennent entre elles²¹⁴.

3.5.3. *L'anthropologie*

3.5.3.1. *Le corps, l'esprit, l'intellect*

Grigor attribue à l'homme une place dominante dans la création divine. Alors que le monde invisible est théocentrique, selon sa conception le monde visible est anthropocentrique. Grigor élève l'homme au plus haut niveau de la création. Même les anges ne jouissent pas de l'honneur que Dieu a fait à l'homme, car «il a aimé les hommes plus que les anges»²¹⁵. Cette supériorité spirituelle de l'homme sur les anges tient à ce qu'il est à l'image et à la ressemblance (*պատկեր եւ*

chée aux Principautés et Puissances célestes. Pour une étude des idées d'Éphrem au sujet de l'Eucharistie, voir P. Yousif, *L'Eucharistie chez Saint Éphrem de Nisibe*, OCA 224, Rome, Institut pontifical oriental, 1984.

²¹² CCC 7,9 B.

²¹³ CCC 3,10.

²¹⁴ Pour une étude de la pensée d'Éphrem sur la réalité et le symbolisme, voir G. Sabber, p. 21-32.

²¹⁵ CCC 0,3 A.

հմանութիւն, *patker ew nmanut'iw*) divine²¹⁶ et qu'il est en Communion d'amour avec Dieu.

Selon Grigor, l'homme possède une beauté spirituelle inexprimable²¹⁷, qui a été pourtant noircie à cause de sa désobéissance au premier commandement²¹⁸. L'embellissement de l'épouse grâce à son époux est donc lié à la restauration de cette image divine : «Il (le Christ) a ramené à lui son image, qui était attelée à son char (de Pharaon) comme une cavale»²¹⁹. L'auteur du *Commentaire* appelle cet embellissement deuxième naissance ou deuxième modelage (ստեղծումն, *stelcumn*) : «Il a manifesté que ceux qui sont modelés de ce nouveau modelage et qui le conservent sans tache ont un aspect beaucoup plus beau et supérieur au premier, celui qu'Adam avait dans sa gloire»²²⁰.

Grigor perçoit les traits de l'image divine, non seulement dans la capacité intellectuelle et spirituelle de l'homme, mais encore dans l'empreinte du Créateur, que sa nature porte et qui a été sanctifiée par le Christ.

À première vue, Grigor accepte deux éléments dans l'homme : «Deux natures unies en une, l'esprit et le corps»²²¹. Si le corps provient de la terre, l'esprit a une autre essence : «Notre [corps] provient de la terre, même si l'autre [élément], l'esprit attelé au corps, provient du feu»²²². Grigor présente cette antinomie comme le problème principal de l'homme : l'opposition de la condition existentielle supportée par le

²¹⁶ Dans la littérature patristique, la définition de "l'image" et de "la ressemblance divine" n'est pas unanime. Tandis qu'Origène fait une distinction entre l'image et la ressemblance, Augustin et Grégoire de Nysse n'en font pas, par souci de ne pas briser l'unité de l'homme à travers les étapes de son devenir (cf. P. Agaësse, *L'Anthropologie chrétienne selon Saint Augustin*, Paris, Médiasèvres, 2004, p. 37). Grigor se rattache à ce dernier groupe des Pères et ne fait aucune distinction entre ces deux termes.

²¹⁷ Cf. CCC 1,9.

²¹⁸ Le sujet du péché originel n'est pas développé chez Grigor. Il comprend littéralement le récit de la chute et considère Ève et Satan comme coupables du premier péché : «Ce n'était pas Adam qui a été trompé par la fausse promesse du serpent, instrument de Satan, mais c'est la femme qui a été trompée et a transgressé. Quant à Adam, c'est pour ne pas être séparé de sa femme qu'il mangea le fruit, par amour pour elle, et non pas comme la femme, pour devenir dieu» (CCC, Intr. (G)). Pour l'auteur du *Commentaire*, il n'est pas question de voir dans la faute du premier couple un désordre d'ordre sexuel, parce que l'expression corporelle de leur amour est postérieure à la chute.

²¹⁹ CCC 1,8.

²²⁰ CCC 4,1 A.

²²¹ CCC 8,12 B.

²²² CCC 8,9.

corps à la vocation essentielle assumée par son esprit²²³.

Il considère le corps comme une prison de l'âme (de l'esprit) – «Obscures et ténébreuses, les âmes, recouvertes du corps, comme dans une maison ou dans une prison, sont invisibles à ceux qui se tiennent à l'extérieur»²²⁴ – et voit dans la corporéité humaine, une infériorité : «L'esprit est supérieur au corps»²²⁵. Le corps n'est pourtant pas, dans l'homme un élément maudit, exempt de bénédiction divine. Par la mortification corporelle, il ne sous-entend pas la mort physique du corps, mais simplement la neutralisation des passions qui empêchent l'épanouissement de la faculté spirituelle et l'établissement de la paix intérieure.

Cette harmonie possible entre le corps et l'esprit se réalise, selon Grigor, par l'effet des grâces de l'Esprit. Voici par quelle belle image il décrit la coopération bénéfique de ces deux éléments de l'homme : «Il appelle la terre 'jardin des noyers' et il nomme noix les hommes qui y habitent. Car la noix est composée de deux [éléments] naturels : l'un est la coque qui a la nature du bois, et l'autre la matière grasse qui est à l'intérieur. Ainsi, l'esprit, qui est plein de puissance, est entouré du corps. Et s'ils s'entendent dans la justice, ils ne s'opposent point l'un à l'autre (...) Or s'ils cessent de s'opposer et se mettent d'accord en s'abreuvant au torrent de l'Esprit, ils deviennent des céréales florifères d'une élégante beauté et s'élèvent comme le cyprès. Le corps devient incorruptible comme l'esprit»²²⁶.

Dans la solution de l'antagonisme du corps et de l'esprit, Grigor accepte l'intellect (*միտք, mitk', vouč*) comme troisième composante anthropologique. Ainsi sa conception dichotomique se transforme, d'une certaine façon, en trichotomie : «Il y a deux natures dans l'homme : le corps et l'esprit. Le corps a deux yeux, l'esprit et l'intellect, qui paissent avec discernement : abandonnant l'épine, ils se nourrissent du lys, c'est-à-dire des nourritures spirituelles»²²⁷. Grigor présente cette association de l'intellect et l'esprit comme le guide de l'homme : «L'intellect et l'esprit sont vigilants, lumineux et perspicaces comme la gazelle. En voyant comme de près les divines [choses] lointaines, ils

²²³ L'arménien fait généralement une distinction entre *հոգի* (*hogi, pneûma*) et *նզի* (*ogi, yuxh*) ; cependant chez Grigor cette distinction reste incertaine.

²²⁴ CCC 3,1.

²²⁵ CCC 6,8 A.

²²⁶ CCC 6,10.

²²⁷ CCC 4,5.

montrent le chemin sans errance à eux-mêmes et aux autres qui les suivent ainsi préservés des pièges des chasseurs, et ils nourrissent ceux qui ont retrouvé l'innocence de l'enfance, comme les seins [nourrissent] les enfants»²²⁸.

L'intellect sert d'intermédiaire entre le corps et l'esprit. Il conçoit Dieu par ses propres facultés, qui lui permettent de discerner le mal et le bien et d'exercer la justice selon l'Écriture²²⁹. Celle-ci est pour l'intellect non seulement une source de connaissance, mais encore comme un support spirituel : «Il est donc clair que le coussin sert de support et de repos pour la tête. Pareillement, la science de l'Écriture et l'intelligence des commandements de Dieu sont support et repos pour la tête et pour l'intelligence du cerveau. C'est en celles-ci que cessent toutes les agitations houleuses et tumultueuses de la pensée, comme si elle reposait sur un coussin, et elles ne permettent pas qu'elle (la pensée) ballote inutilement dans le flot de vaines recherches. C'est pourquoi il a dit : *L'harmonie de tes coussins ressemble aux perles enfilées, œuvre des mains d'un artiste*. Comme, en effet, la perle enfilée réunit en elle la variété chatoyante des perles les plus belles, ainsi la science de l'Écriture, – en enfilade, les prophéties, la Loi, les combats des apôtres, des docteurs et des martyrs, les luttes des ermites, ainsi que les commandements et les messages du même Évangile, – est placée comme un coussin sous l'intelligence pour empêcher sa chute vers la terre»²³⁰.

Même si la notion du “cœur” (*սիրտ*, *sirt*, *καρδία*) n'est pas, à proprement parler, une composante anthropologique²³¹, elle est néanmoins une notion-clé pour comprendre la spiritualité du *Commentaire*. L'auteur considère le cœur tout d'abord comme le siège des sentiments et des émotions : «Mon amour et la joie de mon cœur n'ont d'autre plé-

²²⁸ CCC 7,3.

²²⁹ Dans son étude sur la théologie des chants spirituels arméniens (*Հարախան, šarakan*), le Catholikos Karekin I^{er} remarqua que l'intellect y est considéré comme arbitre de l'âme et du corps : «Tu as établi en nous l'intellect pour juger l'âme et le corps», «Juge équitable, tu as établi en nous l'intellect, l'arbitre de notre nature» (cf. Karekin I^{er}, *La théologie de l'Église arménienne d'après les chants spirituels arméniens* [en arménien], Karekin I Theological and Armenological Study Series, vol. 1, Canada, 2003, p. 290-291).

²³⁰ CCC 7,1 C.

²³¹ Dans le vocabulaire vétérotestamentaire, le cœur est connu sous le nom *לב* (*leb*) ou *לֵבָב* (*lebab*). Sur ses différentes significations dans l'Ancien Testament, voir H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 43-57.

nitude que de l'approcher et de le voir»²³². Selon lui c'est par le cœur que l'homme sent et connaît l'amour de Dieu : «Tu nous a donné âme et cœur, pour voir ce que nous ne connaissons pas, c'est-à-dire, l'amour providentiel dont il a fait preuve pour les hommes»²³³. Connaître cet amour par le cœur, c'est déjà avoir une certaine vision de Dieu, car c'est par un cœur saint, que l'homme voit Dieu²³⁴. Le cœur devient ainsi le lieu de rencontre des amoureux mystiques : «L'ayant trouvé au dehors et ayant été digne de l'embrasser ensuite dans la chambre, dans la maison de son âme, elle reçoit l'époux dans son cœur, elle devient la demeure de la Trinité»²³⁵.

L'auteur du *Commentaire* reprend l'analogie paulinienne²³⁶ entre le cœur et les tablettes des commandements : «Si nous avons suivi une conduite aussi sainte, nous n'aurions pas eu besoin de l'Écriture, comme [ce fut le cas pour] Noé, Abraham, ses fils et ses petits-enfants, Job, Moïse et les Apôtres : au lieu de l'Écriture, il (l'Esprit) habitait dans leurs cœurs, les instruisait et écrivait sur les tablettes de leurs cœurs et non pas dans les livres. Ainsi donc, si nous avons acquis un cœur aussi lumineux et angélique, il (Salomon) n'aurait pas eu besoin de nous montrer par l'allégorie de l'époux et de l'épouse les mystères du Christ et de l'Église, les bienfaits incompréhensibles qui sont dans les Cieux»²³⁷.

Grigor considère le cœur comme la demeure des facultés spirituelles et intellectuelles : «L'homme a deux substances : l'esprit et l'intellect (...). Tous deux ont leur demeure immuable près du cœur»²³⁸. Il est un récipient où s'accumule la connaissance acquise par l'étude de l'Écriture : «Quand j'eus élevé les yeux de mon intelligence vers l'intelligence de l'Écriture, pour voir l'inscrutable profondeur de la science de ses grâces, et quand j'eus ouvert mon cœur pour recueillir à l'intérieur les [choses] à peine visibles, pour examiner, pour m'instruire et comprendre la profondeur de la science (...)»²³⁹. Ceux qui étudient l'Écriture «emmagasinent les paroles de l'Écriture dans la mémoire de leur

²³² CCC 2,6.

²³³ CCC 4,9.

²³⁴ Cf. CCC 6,11.

²³⁵ CCC 8,2 B.

²³⁶ Cf. 2 Co 3,3.

²³⁷ CCC, Intr. (E).

²³⁸ CCC 7,3.

²³⁹ CCC 5,6 A.

cœur»²⁴⁰. C'est à partir de ce récipient de science divine que les docteurs et les saints transmettent aux fidèles la parole de Dieu : «Comme les animaux qui broutent font remonter les aliments [de l'estomac] et les ruminent, ainsi les docteurs remontent les paroles de l'Esprit Saint accumulées dans leur cœur et dans leur esprit. En les remontant et en les mâchant minutieusement d'un mouvement infatigable des joues, ils transmettent par leur bouche la lumière de l'Écriture Sainte à l'intelligence humaine»²⁴¹. «Comme le vin emplit de joie ceux qui se délectent de la nourriture, ainsi les paroles de l'Esprit Saint, qui ont jailli du cœur des saints, c'est-à-dire de leur seins, rendent allègres les auditeurs et [leur] donnent la vitalité et la joie ineffables»²⁴².

Le cœur est présenté encore comme un vase des grâces divines : «Les élus de Dieu, laissant voir un instant leurs œuvres bonnes parmi les [choses] visibles, font connaître silencieusement les réserves de l'immense vertu et de l'amour de Dieu qu'ils ont entassées dans leur intérieur, c'est-à-dire dans leur cœur et dans leur intellect»²⁴³. L'auteur parle encore de la pureté du cœur des saints²⁴⁴ et de la vigilance du cœur des martyrs qui, dans leurs terribles tourments, ont gardé leur cœur dans la veille, à l'exemple du cœur éveillé du Christ²⁴⁵. Dans son emploi métaphorique, le cœur désigne, chez Grigor, l'ensemble de l'être moral et spirituel : l'homme intérieur.

En distinguant ces éléments anthropologiques²⁴⁶, Grigor ne présente pourtant pas l'être humain comme divisé entre le corps, l'esprit et l'intellect. Toutes ces composantes sont soumises à la volonté de l'homme, qui reste un être indivis et intégral.

3.5.3.2. *La spiritualité du corps*

La question de la chair et du corps et leur distinction par Grigor sont également importantes pour une étude profonde du *Commentaire*.

²⁴⁰ CCC 5,13 A.

²⁴¹ CCC 5,13 A.

²⁴² CCC 4,10.

²⁴³ CCC 6,6.

²⁴⁴ Cf. CCC 4,10.

²⁴⁵ Cf. CCC 5,2 A.

²⁴⁶ Pour une étude de la problématique scientifique et philosophique de l'anthropologie, voir G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne*, vol. IV/1, L'affirmation de la foi, partie 1, Anthropologie théologique, vol. IV/1, Genève, Labor et Fides, 2004.

En arménien, cette distinction n'est pas facile à faire. Comme c'était le cas pour l'amour, le vocabulaire technique du grec n'y trouve pas sa parfaite équivalence : le mot *մարմին* (*marmín*) traduit indistinctement les deux termes *σάρξ* et *σῶμα*²⁴⁷. L'ambiguïté du vocabulaire n'empêche pas cependant Grigor de distinguer les nuances anthropologiques et spirituelles existant entre les deux termes²⁴⁸. En attachant des adjectifs qualificatifs au mot *մարմին* (*marmín*), il arrive à créer des images correspondant à l'un ou à l'autre.

Pour lui, la chair évoque avant tout l'élément animal de l'homme²⁴⁹ et la fragilité de sa condition terrestre²⁵⁰. Cette chair vient de la terre et elle y retournera après sa mort biologique. Sa condition mortelle résulte de la chute du premier couple²⁵¹. Auparavant l'homme avait un corps irréprochable, immaculé et lumineux²⁵², qu'il nomme «tunique lumineuse» (*լուսեղէն պատմուճան*, *luselēn patmučan*)²⁵³. À cause de la blessure mortelle du péché, il a été dépouillé de ce corps et a revêtu la «chair terrestre» (*հողեղէն մարմին*, *hotelēn marmín*). C'est donc par la malédiction divine de retourner à la terre, dont il avait été créé, que l'homme s'est retrouvé enveloppé de chair. Ce n'est pas une protection, mais une substance pétrie de péché et agitée par les passions. Ainsi, avant sa beauté reçue de l'époux, l'épouse était «l'homme pétri de terre et enveloppé de vices et de passions»²⁵⁴.

Cette chair terrestre devient donc la chair de péché (*մարմին մեղաց*, *marmín melac*)²⁵⁵. C'est pourquoi l'expression corporelle de l'amour (la consommation du mariage) est considérée comme l'effet de la passion animale (*անասնական ցանկութիւն*, *anasnakan c'ankut'wn*)

²⁴⁷ L'hébreu ne fait pas non plus une telle distinction entre *σάρξ* et *σῶμα*. Le mot *בָּשָׂר* (*basar*), qui se trouve 270 fois dans l'Ancien Testament, peut signifier aussi bien la chair ou une enveloppe corporelle, que le corps habité par la personne humaine. Pour une étude plus profonde de la notion de chair dans le langage anthropologique vétérotestamentaire, voir D. Lys, *La chair dans l'Ancien Testament*, Paris, Éd. Universitaires, 1967.

²⁴⁸ Pour une étude des différences anthropologiques et des vocations morales du corps et de la chair, voir X. Lacroix, *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 2001.

²⁴⁹ Cf. CCC, Intr. (E).

²⁵⁰ Cf. CCC 4,3 B ; 6,12 ; 8,8.

²⁵¹ Cf. CCC, Intr. (G).

²⁵² Cf. CCC, Intr. (G).

²⁵³ Cf. CCC 0,1 A.

²⁵⁴ CCC 7,9 A.

²⁵⁵ Cf. CCC 3,6.

profondément liée au péché²⁵⁶. Soumise aux passions, la chair humaine gêne l'homme dans son épanouissement spirituel. Entachée d'héritage adamique, elle est devenue une prison pour l'âme²⁵⁷, car l'homme a perdu son vêtement lumineux²⁵⁸, c'est à dire son corps spirituel²⁵⁹.

L'idée du "corps spirituel" (*σῶμα πνευματικόν*) est étroitement liée à l'Incarnation du Christ²⁶⁰. À la lumière de ce mystère, Grigor définit plus précisément les concepts de la chair et du corps. Quoique notre nature humaine assumée par le Christ fût vieillie par le péché, la force divine du Sauveur l'en a rendue intacte. Il a transformé cette chair terrestre en corps spirituel et la nature humaine a de nouveau revêtu la "tunique lumineuse" dont elle avait été dépouillée²⁶¹.

Le corps du Christ est qualifié de *թագաւորեալ մարմին* (*t'agaworeal marmin*, «corps royal»)²⁶², *աստուածայեալ մարմին* (*astuacac'eal mar-*

²⁵⁶ Cf. CCC, Intr. (F). Les termes *σάρξ* et *σῶμα* chez l'apôtre Paul n'ont pas du tout la même signification qu'ils ont dans le langage philosophique. L'apôtre reste fidèle aux conceptions anthropologiques de l'Ancien Testament. C'est pour cette raison qu'il est très difficile de comprendre la distinction paulinienne entre les deux. Sur cette question, voir J. A. T. Robinson, *Le corps. Études sur la théologie de saint Paul*, Lyon, Éd. du Chalet, 1966.

²⁵⁷ Cf. CCC 3,1.

²⁵⁸ Sur ce "vêtement lumineux", O. Clément écrit : «Ce vêtement, par sa symbolique, participe à la fois des 'tuniques de peau' dont parle Genèse (3,1) et du 'vêtement de lumière du Paradis'. Il est vrai que certaines nudités enfantines ou juvéniles restent revêtues de lumière et que la 'faille du regard' dans les 'tuniques de peau' révèle parfois la corporéité de l'origine» (cf. O. Clément, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à la théorétique du corps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 14).

²⁵⁹ Cf. CCC 0,1 A ; 3,11. L'idée que se fait Grigor du "corps spirituel" n'est pas identique à la vision anthropologique d'Origène et des auteurs néoplatoniciens (Énée de Gaza, Jean Philopon, Jamblique, Hiérocles) sur le "corps lumineux" (*σῶμα φωτεινόν*). Sur leurs idées prononcées à ce sujet, voir N. Aujoulat, «Le pneuma et le corps lumineux de l'âme d'après le Prologue du *Commentaire* sur le *De Anima* d'Aristote, de Jean Philopon», *BSL* 59 (1998), Prague, p. 1-23.

²⁶⁰ Selon l'expression paulinienne, «Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante; le dernier Adam, esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres ; tel le céleste, tels seront aussi les célestes» (1 Co 15,45-48). Cette expression qui est une reprise du texte de Gn 2,7 oppose donc *σῶμα πνευματικόν* à *πνεῦμα ζωοποιόν*.

²⁶¹ Cf. CCC 0,1 A. Dans un autre passage, à l'opposé de l'Adam terreux, Paul évoque l'Adam céleste (Ph 2,6), c'est-à-dire le Christ qui «transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire» (Ph 3,20), (noté par E. Cothenet, «Corps psychique, corps spirituel en saint Paul», *LD* 175, Paris, Cerf, 1999, p. 73).

²⁶² Cf. CCC 0,1 C.

min, «corps divinisé»)²⁶³, *մարմինն առեթծ ի մեղաց* (*marmin anbic i metac*, «corps exempt de la tache du péché»)²⁶⁴. Tous ces caractères que Grigor applique au corps christique démontrent la transformation divine de la chair de péché en vertu immaculée, pure et sans défaut²⁶⁵. Par sa nature divine, le Christ non seulement rend la chair lumineuse et paradisiaque, mais permet encore à l'homme de communiquer avec son corps pour lui donner aussi cette possibilité de transformer son corps de chair en corps spirituel. Dans le *Cantique* cette transformation est représentée sous l'image de l'embellissement de l'épouse²⁶⁶. Pour Grigor, le corps humain est donc essentiellement relationnel. Il participe d'un corps plus vaste, le corps ecclésial, où il trouve sa dimension spirituelle et communique avec le Corps mystique du Christ.

Dans cette relation de l'homme au Christ, le corps reçoit toute sa dignité en devenant lieu de rencontre entre l'homme et Dieu, à la façon d'un temple où «les grâces sont distribuées comme les sens et les membres du corps»²⁶⁷. Dans ce temple de Dieu, les trois personnes de la Trinité agissent avec leur efficence spécifique : le Père repose en lui comme sur un trône²⁶⁸, l'Esprit l'orne de différentes grâces divines²⁶⁹, le Fils y est présent par son sacrifice liturgique²⁷⁰.

À travers la Communion eucharistique, le Christ nous transfère sa puissance créatrice pour aider l'homme à élever son corps à sa dignité paradisiaque²⁷¹. Sans cette communion au corps du Christ, le corps humain reste toujours une chair, une dépouille animale enveloppant l'âme. C'est grâce à cette relation «corporelle» de l'homme et du Christ que le corps humain cesse d'être une prison pour l'âme. Une harmonieuse union du corps et de l'âme s'établit à la ressemblance de l'union parfaite de l'humanité et de la divinité du Christ²⁷².

L'opposition de la chair et du corps est aussi liée à l'idée de nouvelle

²⁶³ Cf. CCC 0,1 C ; 1,2 B.

²⁶⁴ Cf. CCC 0,1 C.

²⁶⁵ Cf. CCC 5,15 A.

²⁶⁶ Cf. CCC 3,6.

²⁶⁷ CCC 4,6 A. Pour le symbolisme existant entre le corps et le temple, voir M. Coganac, *Le corps et le Temple*, CLB 120, Paris, Cerf, 1999.

²⁶⁸ Cf. CCC 1,9.

²⁶⁹ Cf. CCC 8,14.

²⁷⁰ Cf. CCC 7,9 B.

²⁷¹ Cf. CCC 7,9 B.

²⁷² Cf. CCC 8,12 B.

création que le commentateur évoque souvent dans son écrit²⁷³. La chair terreuse se transforme en corps spirituel, comme l'homme extérieur en l'homme intérieur, c'est-à-dire que l'homme façonné du limon devient un homme créé à l'image de Dieu. Par la mortification de la chair terreuse, c'est-à-dire l'homme extérieur ou l'homme adamique (*ադամական մարդ*, *adamakan mard*), l'homme devient une personne revêtue du Christ (*քրիստոսազգեաց անձ*, *k'ristosazgeac' anj*) ; il reconquiert son image divine²⁷⁴. Dans son corps spirituel tous les sens deviennent spirituels et il participe pleinement au corps liturgique, c'est-à-dire au corps sacrificiel du Christ. Par cette Communion au corps christique mort et ressuscité, l'homme recevra plus tard son corps ressuscité, son corps eschatologique.

3.5.3.3. *La mortification de la chair et l'acquisition des sens spirituels*

En distinguant entre *σάρξ* et *σῶμα*, homme intérieur et homme extérieur, Grigor prolonge les développements philosophiques des auteurs alexandrins²⁷⁵. Cependant ses idées sur la mortification des membres de la chair sont empreintes d'un esprit ascétique et d'une spiritualité monastique²⁷⁶ influencés par la théologie paulinienne. Il suit donc l'apôtre, qui exhorte les chrétiens à passer par une "mort spirituelle"²⁷⁷ et à réaliser une profonde transformation intérieure²⁷⁸.

²⁷³ Cf. CCC 1,0 ; 4,1,9.

²⁷⁴ Cf. CCC 1,8. En élaborant cette image antithétique d'Adam et du Christ, l'apôtre Paul posait, nous semble-t-il, une distinction claire entre la chair héritée d'Adam (c'est-à-dire de "l'homme extérieur" ou "le vieil homme"), et le corps spirituel christocentrique ("l'homme intérieur" ou "l'homme nouveau"). Cette idée est pourtant en opposition avec celle de J. Robinson, qui pense que l'apôtre Paul lie *σάρξ* et *σῶμα* à l'homme extérieur (cf. p. 45), tandis que l'homme intérieur reste lié à son cœur (cf. J. Robinson, p. 33). Pour une étude plus détaillée de l'approche paulinienne sur la question, voir Congrès de l'ACFEB, «Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens», LD 114, Paris, Cerf, 1983.

²⁷⁵ Le développement philosophique de ce sujet par les auteurs alexandrins (Philon, Origène) devient une base anthropologique pour les auteurs chrétiens des siècles suivants, et notamment pour les Pères cappadociens. Sur cette question, voir C. Grappe, «Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'Esprit de vie», B 2002, p. 478-479.

²⁷⁶ Le mot grec *ἀσκησις* signifie «exercice, effort, exploit». La tradition monastique donne à ce terme un sens technique très précis : l'ascèse est le combat intérieur de l'homme, afin qu'il acquière une maîtrise du spirituel sur le matériel (cf. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, CTH, Paris, Desclée de Brouwer 1980, p. 146).

²⁷⁷ Cf. Rm 6,6-14 ; 8,2-13 ; Col 3,3-5.

La condition dans laquelle cette transformation s'opère est l'ascèse. Par cet exercice spirituel, l'homme mortifie les membres du corps lié à ce monde et limite l'influence des sens corporels sur l'esprit. Ainsi il se délivre de la captivité de l'existence matérielle. Ce combat est donc contre les passions, contre les vices de la chair qui l'empêchent d'assumer pleinement sa vocation spirituelle²⁷⁹. Par la mort des membres charnels et par l'acquisition des sens spirituels, dès cette vie terrestre, il commence à connaître la vie future du Royaume céleste²⁸⁰.

À ce sujet Grigor s'explique ainsi : «Les lèvres devenues lys, expriment la myrrhe en abondance, car elles conseillent de mourir selon la chair et de faire mourir les membres du corps non pas d'une mort modérée, mais intégrale, c'est-à-dire d'une mort complète: faire mourir les conseils de l'intelligence pour ne pas méditer sur les choses terrestres, mais sur les [mystères] célestes, faire mourir le ventre par l'usage modéré de la nourriture, faire mourir les yeux en s'abstenant de contempler les attraits des visions lascives, pour [contempler] la beauté désirée et le visage recherché du Christ époux, dont nous sommes devenus épouses. De la même manière pense aussi à tous les membres et à tous les sens [du corps], par la mortification desquels nous obtiendrons la vraie vie, comme nous le conseillent les lèvres des saints, devenues lys»²⁸¹.

Pour Grigor cette ascèse est le premier pas vers le Christ, la base même de la vie spirituelle. Sans cette condition, sans cette mortification de la chair et de ses membres, l'homme ne peut jamais entrer en vraie relation avec le Christ et devenir son épouse : «Il faut d'abord faire mourir le corps de péché, mourir avec le Christ et, par une conduite parfumée, s'égaliser à la pureté du Christ. Après quoi, il est possible de devenir l'épouse du Christ et de s'élever vers le Christ

²⁷⁸ Cf. Ep 4,23.

²⁷⁹ Cette idée du rapprochement de l'homme et de Dieu, de l'élévation de l'âme vers les hauteurs spirituelles à travers l'ascèse est centrale dans la littérature patristique. Pour une vaste étude sur ce sujet, voir P. Brown, *Le renoncement à la chair*, Paris, Gallimard, 1995.

²⁸⁰ Grigor considère Israël comme l'archétype du corps purifié en ses cinq sens : «Grâce à la Loi, les douze tribus sont devenues israélites, chacune s'étant purifiée par les cinq sens, elles sont devenues agréables à Dieu» (CCC 3,7), «Par cinq douzaines il indique les [douze] tribus d'Israël, parmi lesquelles, en cet âge-ci du sixième millénaire, furent élus, grâce à leurs cinq sens, ceux qui, à cause de leur aïnesse, furent appelés reines, puisqu'ils ont plu à Dieu avant les gentils» (CCC 6,7).

²⁸¹ CCC 5,13 B.

époux»²⁸². Grigor confirme cette idée par la bouche de l'épouse : «Ainsi, mon esprit s'est réveillé de la torpeur du péché, je me suis relevée de la conception des passions terrestres en écartant les vices et je me suis rendue morte au péché en mourant avec le mort, qui est mort pour moi en étant immortel»²⁸³.

C'est seulement dans la perspective de la chair, morte grâce à l'exercice ascétique²⁸⁴ et renée par l'action vivifiante du Corps mystique, que nous pouvons comprendre cette notion fondamentale de la spiritualité patristique²⁸⁵. La mortification des passions charnelles et l'acquisition des sens spirituels correspondent donc à "l'embellissement" et à "la perfection" de l'épouse du *Cantique*. Elles sont liées aux deux sacrements fondamentaux : le Baptême (symbolisant la mort sacrificielle du Christ) et l'Eucharistie (le repas salvifique)²⁸⁶.

Grigor souligne surtout la signification liturgique de l'ascèse comme une association à la vie de Jésus, comme une participation du fidèle et de l'Église au sacrifice du Christ : «Par la boisson qu'il a bue et a ensuite donné à boire aux apôtres, il a montré qu'il a donné à boire cette coupe [aussi] à l'Église [qui est] l'épouse, et qu'il a associée à sa mort. Ainsi, le mystère que nous célébrons est le mémorial de sa mort. Et en mettant le terrible Sacrifice sur l'autel devant le Père, nous portons devant le Père sa mort qui est advenue pour nous et, grâce à cela, nous implorons notre Salut. Et même si le bienheureux Jean (Chrysostome) dit qu'il a bu de son sang pour les exhorter à boire, afin qu'ils ne disent pas : 'Comment pourrions-nous boire du sang ?', pourtant la vraie raison est celle-ci : 'Comme j'ai bu la mort et l'innocence, c'est-à-dire, le vin et le lait, vous devrez aussi en boire. Et comme je vous ai nourris

²⁸² CCC 3,6.

²⁸³ CCC 5,5.

²⁸⁴ Voici comment O. Clément caractérise cette ascèse : «Celle-ci est l'effort pour arracher les masques incorporés à notre visage, les personnages névrotiques qui usurpent notre vocation personnelle (...) C'est l'effort, l'abandon d'ouverture et de foi qui permet à ce souffle de transformer le corps anonyme de l'espèce en corps langage de la personne et de la communion des personnes, de sorte que nous passions peu à peu du corps possessif, qui traite le monde comme proie, au corps de célébration, qui s'unit à la liturgie ecclésiale et par elle à la liturgie cosmique» (O. Clément, p. 49).

²⁸⁵ Ainsi, les idées de Grigor sur l'aspect spirituel du corps sont très proches de celles de Maxime le Confesseur (cf. A. G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, OECS, New York, Oxford University Press, 2005) et Siméon le Nouveau Théologien (cf. B. Fraigneau-Julien, «Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Siméon le Nouveau Théologien», *TH* 67, Paris, 1985).

²⁸⁶ Cf. *supra*, chap. 1.4.3.

de mon sang, ainsi vous devez me nourrir de l'innocence et de la mort à l'égard de cette vie»²⁸⁷.

La doctrine de l'acquisition des sens spirituels (*հոգեւոր զգայութիւնք*, *hogewor zgayut'iwunk'*) est donc un développement patristique de l'idée paulinienne de la mortification des membres du corps²⁸⁸. Les sens corporels et les sens spirituels ne sont pas seulement analogiques, mais, dans leur exercice, ils sont exclusifs les uns des autres²⁸⁹. Une telle opposition rejoint la vision néoplatonicienne opposant la matière et l'esprit, dont l'expression a été reprise dans le symbolisme chrétien.

Dans le *Commentaire*, Grigor accepte également l'existence des facultés surnaturelles destinées à percevoir l'époux Christ, une capacité spirituelle à saisir les choses imperceptibles²⁹⁰. Quoique ses idées à ce sujet soient guidées par le texte du *Cantique*, nous pouvons distinguer une sorte de succession ou une gradation dans l'acquisition de ces sens.

Dès le début du *Commentaire*, Grigor présente le parfum de l'époux comme Parole de Dieu²⁹¹ qui opère la conversion. Ainsi, l'odorat devient le premier sens par lequel l'âme perçoit les choses divines.

Les deux autres sens se suivent sans ordre précis. Grigor met par-

²⁸⁷ CCC 5,1 D.

²⁸⁸ L'origine de cette doctrine est due à Origène (cf. *supra*, chap. 2.3.2). Celui-ci, en se fondant sur Pr 2,5 («tu découvriras la connaissance de Dieu») désigne cette faculté de l'âme par différents termes («sens divin», «sens spirituel», «sens intérieur»). Voilà comment il s'exprime à ce sujet : «Suivant les termes de l'Écriture, il existe un genre de sens divin (...) Et ce genre comporte des espèces : la vue qui peut fixer des réalités supérieures au corps (...) L'ouïe percevant des sons dont la réalité n'est pas l'air ; le goût pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie au monde ; de même encore ce parfum dont parle Paul qui se dit être pour Dieu la bonne odeur du Christ ; le toucher grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains le Logos de vie. Ayant trouvé les sens divins, les bienheureux, les prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement, goûtaient et sentaient de la même façon, pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible» (Origène, *Contre Celse* I, 48, SC 132, p. 202-204 ; cité par M. Canévet, P. Adnès dans «*Les sens spirituels*», *DS* t. 15 (1993), p. 599-600).

²⁸⁹ Pour une étude sur la contemplation chez les orientaux chrétiens, voir J. Le-maitre, «Contemplation chez les orientaux chrétiens», dans *DS* t. 2, p. 1762-1766 ; J. Mouroux, «L'expérience chrétienne», *CT* 26, Paris, 1952, p. 481-284).

²⁹⁰ La dépendance des idées de Grigor à l'égard d'Origène et de Grégoire de Nysse à ce sujet est évidente. Cependant il faut noter une différence importante entre l'approche de ces deux auteurs : si Origène parle des «sens spirituels» (*ἐπιγνωσὶ πνευματικῶν*), Grégoire de Nysse distingue pourtant une seule faculté, «le sens spirituel» (*αἰσθησις πνευματικῇ*) percevant les réalités du monde sensible. Rappelons-nous qu'Anania Narekac'i distinguait aussi une telle faculté de l'âme «l'art de discernement» (cf. *supra*, chap. 1.3.3).

²⁹¹ Cf. CCC 1,2 B ; 1,3 A ; 5,13 ; 7,5 B.

fois l'ouïe avant la vue : «Ce que nous avons entendu, ainsi nous [l']avons vu, c'est-à-dire le Verbe de Dieu»²⁹² ; parfois après : «Comme j'ai goûté à son amour, j'ai vu son visage désirable, et j'ai entendu sa voix agréable, je suis en lui et il est en moi»²⁹³. Malgré cette succession incertaine, il semble que Grigor donne préférence à la vue. C'est grâce aux «yeux spirituels» (*հոգեկար աչք*, *hogewor ač'k*) que l'homme commence à avoir une première vision des choses divines, une vision imparfaite du Christ. Si, à cause de la faiblesse de sa nature, l'homme ne peut pas voir la beauté du Verbe par ses yeux corporels, grâce aux yeux spirituels il peut désormais contempler sa vision : «Les mystères de Dieu s'étant révélés à travers une lucarne étroite, les yeux de mon esprit s'ouvrirent et je [les] ai vus, autant qu'à des yeux de chair il est possible de les voir»²⁹⁴.

Cette vision n'a pas Dieu pour unique objet, mais l'homme peut voir encore les événements à venir. C'est donc aussi une vision prophétique comme c'était le cas pour Salomon²⁹⁵. Grigor semble considérer ces sens spirituels comme une sorte d'intelligence de l'âme contemplant Dieu : «De même Hérode avait longtemps désiré voir le Seigneur, mais comme les yeux de son esprit étaient aveuglés et obscurcis par les péchés à cause de la vision des yeux du corps, ils lui enseignèrent à dédaigner Celui qui est désirable. À présent aussi, il advient aux gens indignes de la vision de ses œuvres miraculeuses de ne pas [les] voir comme il le faudrait, car l'intelligence qui les guide est aveuglée»²⁹⁶.

Pour Grigor, le toucher et le goût qui suivent l'odorat, l'ouïe et la vue sont liés l'un à l'autre, en tant que des formes très intimes de la connaissance terrestre de l'époux et de la Communion à son corps mystique : «Le troupeau, ayant acquis des yeux qui voient, suit le berger qui cultive les lys, celui qui [lui] donne d'abord comme pâture son propre corps et [son propre] sang, puis des biens ineffables : ici-bas, la saveur de la connaissance de l'Écriture, qui est plus douce au palais des saints que le miel dans la bouche»²⁹⁷.

Bien qu'on puisse décrire le goût comme une source de connaissance obscure, beaucoup plus limitée que la vue, il l'emporte sur celle-ci

²⁹² CCC 2,8 B.

²⁹³ CCC 2,16.

²⁹⁴ CCC 5,5.

²⁹⁵ Cf. CCC, Intr. (D).

²⁹⁶ CCC 5,16 B.

²⁹⁷ CCC 6,2

parce qu'il provoque une satisfaction, une jouissance intime et profonde, un sentiment de possession. La vue et l'ouïe gardent une certaine distance entre l'objet perçu et le sujet, le toucher maintient une certaine extériorité, mais le goût, au contraire, produit une espèce de symbiose entre l'objet et le sujet, comme le manifeste le terme même de «goût», qui, dans l'usage spontané, désigne à la fois le sens qui perçoit et la qualité de l'objet perçu. Dans le cas du *Commentaire*, ces objets sont représentés par les images de l'huile parfumée, du pain, du miel, de la pomme ou du lait et du vin.

Les sens spirituels ne sont pourtant pas des puissances ou facultés permanentes de l'âme, comme c'est le cas des sens corporels, mais des actes transitoires de l'intelligence et de la volonté surnaturelle de l'âme qui aspire aux vertus théologiques et aux dons du Saint-Esprit. Grigor ne doutait pas que ces actes ne fussent une restauration de la connaissance sensible que l'homme possédait déjà au Paradis et qui furent obscurcis par le péché originel : «Mais puisque nous avons perdu un tel honneur et que nous avons de la sorte aveuglé nos yeux, eh bien, reprenons l'autre [vision] et voyons les [choses] spirituelles de là-haut, au moyen des choses corporelles d'ici-bas»²⁹⁸.

Les sens spirituels expriment ainsi, d'une manière imagée, la saisie progressive de l'homme en Dieu. L'homme qui s'approche de Dieu grâce à son attachement au Christ regagne son image divine et sa beauté spirituelle : «C'est cela, la vraie beauté de l'homme qui met toutes ses facultés au service de Dieu et qui les divinise, en s'approchant de Dieu et en participant aux œuvres divines»²⁹⁹.

3.5.4. *L'Eschatologie*

Toute la pensée théologique du *Commentaire* est orientée vers l'horizon eschatologique dont l'événement majeur est la seconde venue de l'Époux (*միւսանգամ գալուստ*, *miwsangam galust*). Connaissant l'inquiétude et la crainte eschatologique vécues dans l'Église d'Occident à l'approche du premier millénaire³⁰⁰, nous serions tentés de voir aussi chez Grigor une telle attente de la proche parousie du Christ.

²⁹⁸ CCC, Intr (E).

²⁹⁹ CCC 7,6.

³⁰⁰ Pour une étude plus profonde sur ce sujet, voir R. Landes, A. Gow, D. C. Van Meter, *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Chez le poète cette attente n'est pas liée à une certaine date, mais c'est le sentiment de la présence constante du Christ qui lui importe. Le commentateur n'évoque pas les images tragiques de la fin du monde. Il développe le thème de la parousie du Christ par la métaphore de sa descente dans le jardin de l'épouse et par la parabole évangélique des douze vierges : «À sa seconde venue, l'époux fera la quête des fruits et les exigera de tous, lorsqu'en pleine nuit s'entendra une voix : *Voici l'époux vient. Levez-vous pour aller à sa rencontre !*»³⁰¹.

Tout le système des valeurs morales du *Commentaire* dépend de cette rencontre ultime et définitive. L'éthique (*ἠθoς*) trouve sa finalité (*τέλος*) en ces événements ultimes (*ἔσχατος*). Autrement dit, le but de la morale, selon Grigor, est de préparer l'homme au Jour de son propre jugement : «Or, nous qui avons la connaissance et la foi au Christ, nous attendons sa parousie et savons avec certitude que nous devons rendre compte de toutes ces choses, ainsi que de nos [propres] âmes, de nos pensées, nos paroles et nos œuvres, à quel point devons-nous être vigilants, pour ne pas subir la honte devant le céleste roi Salomon, au Jour terrible, quand il exigera le fruit de la vigne ! C'est pourquoi mille fois sont bienheureux ceux qui rendront le fruit en plénitude, alors que mille ou dix mille fois malheureux sont ceux qui ne pourront pas rendre le fruit»³⁰².

Le chemin parcouru par l'Épouse mène à la cour du Jugement Dernier. Pour Grigor, cet événement reste un jour de grande Révélation : «Le jour où toutes les profondeurs seront émergées, où les [choses] invisibles deviendront visibles et les [choses] tacites s'entendront. Alors, l'époux manifestera lui-même tout cela aux anges et aux hommes lors du terrible jugement»³⁰³.

Quels sont les critères du Jugement Dernier ? Dieu exercera-t-il la justice ou agira-t-il selon sa grande miséricorde ? Pour Grigor la miséricorde ne s'oppose pas à l'équité divine, qui punit les pécheurs impénitents. Si Dieu n'a pas agi selon sa miséricorde après la chute d'Adam et s'il a exercé la justice en punissant le premier couple pécheur³⁰⁴, il agira de la même manière au jour du Jugement Dernier : «En cette vie nous nous trompions nous-mêmes d'un vain espoir ; l'un dit ceci et l'autre cela, et ils prétendent que, pour les chrétiens, il n'y a pas d'en-

³⁰¹ CCC 8,14.

³⁰² CCC 8,11 B

³⁰³ CCC 6,6.

³⁰⁴ Cf. CCC, Intr. (D).

fer, que Dieu est miséricordieux : lui qui s'est fait homme pour nous, a souffert et est mort pour nous, comment pourrait-il oublier sa miséricorde et nous envoyer au feu éternel ou nous chasser de la chambre nuptiale ?»³⁰⁵.

Comme plus grand motif de cette punition, Grigor évoque la non-participation du pécheur à l'Amour divin et son renoncement au mariage avec le Christ. L'absence de cette *Communion d'amour* avec Dieu cause sa mort éternelle : «Combien plus sera forte, pareille à la mort et à l'enfer, la colère de Dieu, notre époux et notre Sauveur, à notre égard, à nous fiancées de Dieu, qui en retour d'un si grand amour lui montrons de la haine, en nous portant avec concupiscence vers Satan, qui attende comme un amant à notre saint mariage avec le Christ, et succombons à toutes ses pensées et ses œuvres impures. Et en rétribution de tout cela, à juste titre, nous recevrons la mort éternelle et l'enfer insondable. Alors, quelle bouche pourrait dire la béatitude de celui qui, connaissant un tel amour, sait rendre grâce à Dieu, et garder cet amour sans le corrompre par le péché ? Et au contraire, quelle bouche suffirait à plaindre ceux qui, à cause du péché, se sont rendus étrangers à un si grand amour et qui sont devenus des habitants de l'enfer éternel ?»³⁰⁶.

En s'éloignant de la source de Vie, de la Parole de Dieu, l'homme perd son existence, tandis que celui qui participe à la Vie divine vivra éternellement, en passant de la vie terrestre à une autre forme de vie parfaite : «Il existe même un animal, qui meurt à cause du parfum suave ; ainsi les pécheurs, qui n'acceptent pas l'enseignement de l'Écriture au parfum suave, qui repose entre les seins, c'est-à-dire dans les cœurs des saints. Et ceux qui l'acceptent seront transformés d'une vie à la Vie ; et ceux qui n'acceptent pas, [au contraire] de la mort à la Mort»³⁰⁷.

Voici comment, dans son *Commentaire*, Grigor dresse l'image eschatologique de la séparation des justes et des pécheurs ; cela reste très proche des expressions néotestamentaires sur la fin du temps. «Quand l'époux fuira ou se hâtera vers les Cieux, étant venu comme juge pour les pécheurs et pour inviter ceux qui seront dignes d'aller avec lui, il les prendra et entrera rapidement à l'intérieur comme un fugitif, et il fermera la porte devant les pécheurs. Car, alors qu'il au-

³⁰⁵ CCC 8,14.

³⁰⁶ CCC 8,6 B.

³⁰⁷ CCC 1,13.

rait fallu préparer le chemin, ils ont perdu leur temps à des choses inutiles et ils se sont préoccupés des choses de ce monde : d'un attelage de bœufs, d'une femme, d'enfants, de champs et d'autres préoccupations mondaines. Alors, ils pleureront en vain, comprenant finalement et constatant leurs pertes, mais qu'il ne sera plus possible de les réparer»³⁰⁸.

Dans cette réflexion sur la fin du temps, Grigor suit la chronologie byzantine, selon laquelle le monde fut créé en 5509 avant J.-C.³⁰⁹. Selon cette ère constantinopolitaine, Grigor affirme que cinq mille ans ont passé entre la chute d'Adam et la Passion du Christ : «Ne t'étonne donc pas qu'elle appelle jour des noces et de sa joie le jour de la Passion, car le Seigneur lui-même a appelé gloire ce jour et cette heure, disant *L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié*. Elle appelle sienne notre [gloire] ; c'est pour cela qu'il s'est chargé d'une telle couronne. Et nous, en ce même jour, nous avons connu noces et réjouissances, nous qui étions dans la tristesse depuis cinq mille ans à cause de la perte du Paradis, et qui étions déçus de la gloire que nous avions grâce au vêtement lumineux, dont nous avons été dépouillés dans la honte»³¹⁰.

Avançant dans le déchiffrement du symbolisme des nombres du *Cantique*, l'auteur considère son époque comme incluse dans le sixième millénaire : «Par cinq douzaines, il indique les [douze] tribus d'Israël, parmi lesquelles, en cet âge-ci du sixième millénaire, furent élus, grâce à leurs cinq sens, ceux qui, à cause de leur aïnesse, furent appelés reines»³¹¹. Suivant la chronologie byzantine, le commentateur situe tous les saints de l'Église ayant vécu jusqu'à son époque, c'est-à-dire jusqu'au X^e siècle, dans cette période du sixième millénaire : «Il dévoile la multitude des saints, ceux qui en cet âge du sixième millénaire se sont épurés et purifiés des péchés par les tribulations et diverses épreuves infligées par Satan et les gens démoniaques : ils sont devenus reines, concubines et demoiselles du Christ époux. Et c'est chacune selon ses efforts et ses sueurs, qu'elles sont nommées et qu'elles sont devenues reines, concubines et demoiselles»³¹², «[Le chiffre] "soixante"

³⁰⁸ CCC 8,14.

³⁰⁹ Sur cette chronologie, voir L. Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, Éd. de la Découverte, 1989, p. 56.

³¹⁰ CCC 3,11.

³¹¹ CCC 6,7.

³¹² CCC 6,6.

s'entend de l'âge du sixième millénaire durant lequel beaucoup sont éprouvés dans la sueur et la peine, comme l'argent [affiné] dans le creuset»³¹³.

Grigor met ses calculs chronologiques au service de ses conceptions eschatologiques. Ainsi, dans son explication de la signification du symbole des quatre-vingts concubines, le commentateur arménien atteste que celles-ci «seront couronnées au huitième [millénaire]»³¹⁴. Mais comment comprendre l'idée du «huitième millénaire» ? Aurait-il le sens d'une période qui suit le Jugement ? Grigor affirme que le Royaume sera situé dans le huitième millénaire : «Tous ceux qui, par différentes [bonnes] conduites et par la pénitence, ont obtenu la réconciliation [avec Dieu] entreront également au Royaume durant le huitième [millénaire]»³¹⁵. Selon cette chronologie, le septième millénaire est le deuxième millénaire chrétien, c'est-à-dire la dernière période qui précède la fin du monde et la parousie du Christ³¹⁶.

Sur la récompense des saints le commentateur reste également fidèle à la conception évangélique. Il reprend le sujet de la participation des justes au festin royal, c'est-à-dire d'une Communion perpétuelle avec la Divinité³¹⁷. Ceux qui seront dignes resteront sans fin dans la chambre nuptiale et partageront l'éternité de l'époux. L'ignorance sera totalement supprimée et le Christ lui-même dispensera son enseignement aux justes sur les mystères cachés du monde. «Tout ce qu'ont enseigné les Écritures, la Loi, les prophètes, l'Évangile, c'est-à-dire le Christ, ainsi que les apôtres et les docteurs, clairement ou par des pa-

³¹³ CCC 6,7.

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Ce calcul de Grigor sur la durée du monde est décalé d'un millénaire sur celui d'Irénée de Lyon, selon qui «si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des choses aura lieu la six millième année» (Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, 28,3). Cette idée de l'évêque de Lyon est encore présente dans la *Catéchèse* de Grégoire l'Illuminateur (cf. Agat'angelos, LXXXX, §5-6, p. 1622).

³¹⁷ Sur ce lien spirituel entre l'eucharistie et l'eschatologie, B. Sesboué écrit : «Paradoxalement, le mémorial eucharistique est donc aussi le mémorial d'un avenir : il est actualisation et représentation d'un événement à la fois historique et transhistorique, puisque celui-ci est une anticipation de la fin des temps (...) Si l'Eucharistie est la parousie sacramentellement anticipée, alors son intelligibilité dernière vient de la fin. Ce point est d'une grande conséquence pour la compréhension de la présence réelle du Christ» (B. Sesboué, «Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne», *Le Retour du Christ*, PFUSL 31, Bruxelles, 1983, p. 139). Sur ce sujet, voir encore *Eschatologie et liturgie*, CSS (XXXI^e semaine d'études liturgiques), 1985.

roles imagées, est imparfait et tortueux au regard du futur enseignement que l'époux donnera sur [les mystères] les plus grands et les plus saints à ceux qui là-bas (aux Cieux) seront parfaits dans la gloire parfaite, pareils aux anges et aux purs, pareils aux séraphins et chérubins dans leur pureté parfaite»³¹⁸.

À la fin de son *Commentaire* Grigor apporte une image très intéressante de cette Récapitulation : «Alors, unie au Christ, son bien-aimé, et appuyée sur lui elle monte là où demeurent les armées des anges ; accompagnant le Christ qui la prend par la main, et qui nous a conduits à la place des anges déchus. Car celui qu'il n'a pas consenti à voir au Paradis, il le verra dans sa gloire»³¹⁹.

³¹⁸ CCC 8,14.

³¹⁹ CCC 8,5 A.

Conclusion

Au cours de notre étude, nous avons essayé de restituer le cadre de la spiritualité de l'École de Narek et de présenter un tableau général des idées que Grigor Narekac'i exprime dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*. Bien que l'on puisse mettre en évidence un caractère systématique, tracer des parallèles entre les idées de Grigor et les concepts philosophiques, sa pensée reste toutefois profondément biblique. L'amour que l'homme éprouve pour Dieu est à la fois un sentiment de sacrifice (agapè) et de désir (éros). Comme toutes les grâces divines, ces énergies viennent d'une même source et se manifestent en se complétant et en se perfectionnant l'une l'autre.

La particularité la plus remarquable de la spiritualité narékienne est qu'elle allie le sentiment de l'intimité à celui de la crainte de Dieu. Ces deux notions, qui semblent antithétiques, ont été intégrées dans l'enseignement spirituel de l'École. Les Pères narékiens ont voulu combler le décalage qui existait entre la Parole de l'Écriture et la vie au quotidien, mettant tous leurs efforts à faire vivre le fidèle de cette parole et à le conduire dans ses besoins spirituels.

Quel est donc le résultat de notre étude du *Commentaire* et quelle conclusion importante en avons-nous tiré ?

L'étude des sources historiques nous a permis de dissiper le doute concernant l'attribution de l'œuvre à Grigor. D'un autre côté, nous avons relevé l'affinité spirituelle du *Commentaire* avec l'ensemble de la tradition narékienne. Sur les motifs de la composition de cette œuvre, nous avons avancé l'hypothèse qu'il était une réponse de l'orthodoxie aux tentatives d'attirer des masses populaires dans le mouvement sectaire des T'ondrakiens. Si c'est le cas, comme nous le soutenons, il faut considérer Grigor comme un partisan de l'orthodoxie. Comme Éphrem luttait contre les ariens, lui aussi combattit les T'ondrakiens, qui refusaient l'Église et son système de symboles et de signes spirituels.

Concernant le texte biblique du *Cantique* que Grigor utilise dans son *Commentaire*, notre étude a révélé qu'il dérive d'une version corrigée sur la première traduction, mais qui a échappé à la révision finale réalisée un peu plus tard. Cette étude textuelle nous a permis de comprendre encore dans quelle mesure les Septante ou la Pešitta ont pu

influencer ce texte.

Nous avons pris un intérêt particulier à étudier le champ théologique du *Commentaire*. La première difficulté, dans cette recherche, tient au fait que l'auteur ne présente pas ses idées sur un mode dogmatique, mais selon l'inspiration qu'il reçoit au cours de son travail. Sa pensée n'est pas spéculative, mais dominée par l'inspiration lyrique et spirituelle. C'est pourquoi son expression théologique ne concorde pas avec celle des théologiens contemporains. D'où la difficulté de pénétrer et d'apprécier, à sa juste valeur, le génie de Grigor.

Grigor ne cherche pas à définir les aspects de l'amour et leurs rôles précis dans l'expérience humaine. Pour lui, aimer c'est tout simplement vivre dans le Christ ; aimer c'est vivre sa parole, c'est extérioriser la foi par les actions. L'amour est la joie de connaître le Christ comme son Sauveur. Devant une telle réalité, l'homme aimant Dieu est conscient que son sentiment ne peut jamais s'égaliser à celui que Dieu lui-même a pour l'homme.

Voilà, selon nous, la source de l'affliction spirituelle que le moine de Narek porta dans son cœur. Son amour pour Dieu est grand, mais si insignifiant dans son expression qu'il incite l'auteur à « parler avec Dieu ». Si l'amour est sa muse poétique, c'est la parole qui guérit la blessure de Grigor et répond à ses sentiments : exprimer l'amour pour Dieu, c'est parler avec lui !

Selon nous, c'est par le *Commentaire* que l'expression théologique de Grigor s'affirme dans un registre poétique, imagé et symbolique. Chanter des louanges à Dieu et servir aux besoins spirituels des fidèles était le but principal de l'École de Narek, l'enseignement que Grigor immortalisa en l'élevant au niveau d'une tradition. Son *Livre de Lamentation* en est la preuve.

C'est dans cette perspective que nous situons l'héritage de Narek dans la tradition "philocalique". En rendant témoignage à l'Église universelle et indivise, les Pères narékiens se sont donné pour tâche de relever chez les fidèles cet amour manquant pour la beauté spirituelle. Dans des styles différents, mais avec une pensée commune, chaque auteur devient un maître et s'efforce de provoquer chez les lecteurs le sentiment d'amour de Dieu à travers trois champs spirituels : la liturgie, la morale et la poésie.

Dans son *Commentaire* Grigor essaie de réunir deux méthodes d'interprétation (allégorique et naturaliste) et il considère le *Cantique* comme un chant exaltant l'amour des époux mystiques à travers la beauté érotique et sacrée à la fois. Pour lui, l'amour humain est sur le modèle de l'amour divin, car les mystères spirituels se manifestent à travers des expressions visibles. Cette métaphore nuptiale de l'union bénie des époux est en réalité le symbole de l'union de l'homme et de Dieu, de l'Église et du Christ.

La difficulté qui nous a paru la plus ardue à surmonter, c'est de décrire le sentiment d'amour qui animait le moine durant toute sa vie et lui servait de force créatrice.

Il est inutile de dire que les prières, la vie monastique, la vocation sacerdotale ou le désir de vivre en imitant le Christ époux ont formé la personnalité de Grigor. Ce serait donc une erreur majeure de ne pas prendre en considération la fonction psychique d'un homme croyant et de réduire ses sentiments spirituels si complexes au simple statut d'émotions passagères. Aussi, toute étude sur un auteur spirituel, sans une vision claire de l'expérience spirituelle intérieure vécue par lui, reste imparfaite et superficielle.

Il est vrai que chaque homme de science présente son opinion ou ses hypothèses sur la base de ses savoirs et sous l'influence de sa propre expérience. Ainsi, élever son propre point de vue à la hauteur de la vérité absolue, sans supporter la présence des autres opinions sur le sujet, nous empêche de communiquer librement dans le champ d'information et de mettre au service de la découverte des données utiles pour la connaissance même. Et justement, cette connaissance même doit à son tour nous permettre d'entrer en communication avec d'autres personnes et d'autres opinions et de ne pas tenter de réduire ni la foi, ni la science.

Pour saisir ce qui animait Grigor Narekac'i au plus profond de lui, il ne suffit pas d'examiner le monde extérieur qui l'entourait, son époque ou l'influence qu'elle eut sur lui, mais il est d'abord important de connaître le langage des signes et des symboles, les affirmations théologiques dans leur contexte sémiotique et spirituel, d'accepter le monde intérieur de Grigor comme un vécu spirituel. Il faut donc admettre ses sentiments comme solidaires de ceux des croyants de tous les temps, voir en lui comme une âme blessée de l'amour du Christ. Tout cela constitue la vision spirituelle nécessaire pour réaliser une

telle étude.

Cette pensée “mystérielle” et cet étroit attachement au monde des signes et des symboles reçoivent chez Grigor un grand développement. Deux facteurs donnent naissance à son génie : la richesse de sa sensibilité spirituelle et la faculté de l’exprimer dans l’esprit poétique. Tout en étant fidèle à la Tradition, Grigor conçoit l’idée de la “construction” de l’église intérieure, où seront révélés non seulement la signification des mystères cachés, mais encore tous les péchés commis par l’homme.

C’est dans ce temple non construit de main d’homme que l’auteur veut organiser la rencontre de Dieu avec sa créature : des amoureux mystiques. Son *Livre de Lamentation* (*Matean otbergut’ean*) devient ainsi un manuel de la confession personnelle, un carnet intime spirituel des fidèles arméniens qui le lisaient dans le confessionnal de leur cœur.

Grigor Narekac’i est un personnage unique dans l’histoire de la spiritualité arménienne, unique, mais non isolé. Avec les éléments que les maîtres Xosrov et Anania lui ont fournis, il créa un genre liturgique dépassant les normes conventionnelles de la spiritualité chrétienne : une *Liturgie pénitentielle personnalisée*. Afin de créer une étroite intimité spirituelle entre Dieu et les fidèles, de leur révéler les mystères divins dans leurs cœurs, Grigor leur accorda, selon ses propres paroles «les règles de la pénitence vivifiante».

Au nom de qui donne-t-il aux fidèles ces recettes de pénitence, dont la prescription était réservée aux ecclésiastiques ? Au nom de l’Amour que le fidèle doit éprouver pour son époux, pour son Dieu ! Les plus intimes rencontres de l’épouse et de l’époux doivent rester sans témoins !

C’est le dialogue des amoureux du *Cantique des cantiques* qui servit à Grigor de modèle pour son *Livre de Lamentation*. Par celui-ci il réalise le programme proposé dans le *Commentaire* : il assume le rôle de l’épouse et devient un poète chantant l’amour de Dieu comme l’épouse du *Cantique*. Ses sentiments spirituels se transforment ainsi en des images d’inspiration poétique. Le lecteur qui les intériorise, qui se les approprie, vit par la force de l’imagination les mêmes sentiments que jadis l’auteur lui-même a éprouvés. La parole de l’épouse devient immortelle sur les lèvres des fidèles, pour tous les siècles suivants.

Le génie de Grigor est le produit de son Église, telle qu’il la voyait, Universelle : celle qui l’a fait grandir et qui l’a nourri de sa spiritualité. Tout son héritage littéraire est le fruit de son expérience spirituelle, le

carnet intime de sa spiritualité.

Étudier Grigor Narekac'i, c'est prendre part à son monde, présenter ses œuvres c'est partager ses pensées !

TRADUCTION

Notice sur la traduction

Les manuscrits du *Commentaire du Cantique des cantiques* de Grigor Narekac'i sont peu nombreux. Les meilleurs sont conservés à l'Institut des manuscrits (*Matenadaran*) d'Érévan¹ et à la Bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise². N'ayant pas pu les consulter directement, nous avons réalisé la traduction française à partir de l'édition de 1956³, dont le texte repose sur les manuscrits de Venise.

Outre le texte en arménien classique, nous avons aussi consulté la traduction en arménien occidental faite par la Fraternité des Fidèles arméniens du Liban⁴, et la traduction italienne de V. Mistrih⁵.

Nous nous sommes efforcé de rester fidèle au texte arménien et de reproduire en français toutes ses nuances. C'est pourquoi en bas de page nous donnons la traduction littérale de nombreuses expressions et apportons des explications sur le sens du mot utilisé par l'auteur dans son interprétation.

¹ *MAM*, manuscrits N° 1105-1108, N° 2547-2548.

² *VTMM*, manuscrits N° 374, N° 1049.

³ Cf. *Girk' alōt'ic' Srboyn Grigori Narekac'woy Hokekir h̄etori* (Le livre des prières de notre saint Grégoire, poète inspiré), Istanbul, 1956.

⁴ Cf. *Srboy Hōrn meroy Grigor Narekac'woyn Meknut'wn Yerg Yergoc' Solomoni* (Le Commentaire de Grégoire de Narek sur le Cantique des cantiques de Salomon), Fraternité des Fidèles arméniens, Beyrouth, 1963.

⁵ Cf. V. Mistrih, «Commentario sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Narek», *SOCC* 12 (1967), p. 465-534 ; 13 (1968-69), p. 200-261, Le Caire, Edizioni del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani.

Commentaire du Cantique des cantiques

par Grigor Narekac'i

(Introduction)

(A) Votre ordre souverain, ô Seigneur roi qui êtes animé de l'amour de Dieu, était ardent et dépassait notre capacité, car une telle recherche, le commentaire du *Cantique des cantiques*, ne pouvait être entreprise que par ceux qui, en esprit, sont proches de Salomon.

Et si Grégoire de Nysse, qui était un Docteur parfait en qui habitait l'Esprit, n'a pu parvenir à l'achèvement complet de son *Commentaire*, comment moi qui suis ignorant en tout et privé des grâces de l'Esprit, pourrais-je être en mesure de suivre les pensées exprimées par l'esprit de Salomon. D'autant que, le fait de gêner, craignant de paraître ignorant, les paroles des Saintes Écritures par un commentaire qui leur est étranger et de montrer par un orgueil vaniteux tout ce qui n'y est pas, mérite condamnation et châtiment.

Mais, comme le commandement nous oblige à obéir aux ordres des rois, j'ose ici proclamer l'avis de mon faible entendement, mettant tout mon espoir en l'Esprit Saint, en accomplissant son commandement, qui a dit : *Soyez soumis aux rois*⁶.

(B) Tout d'abord je me suis réjoui que vous ayez eu la pensée d'examiner les Écritures et d'avoir eu le désir des études, ce qui est un signe de la crainte de Dieu, de [votre] éloignement des mauvais esprits⁷, vaines curiosités et mœurs pécheresses, et de votre désir de vous approcher des béatitudes dont parle le prophète *Heureux l'homme qui ne marche pas selon le conseil des impies*⁸, etc. Et plus loin il (le Prophète) dit *Mais médite la loi du Seigneur jour et nuit*⁹. En pensant à la rétribution et en citant la loi de Dieu il dit : *Il est comme un arbre planté près d'un cours d'eau*¹⁰. Car, comme l'arbre planté près du cours

⁶ 1 P 2,13.

⁷ Dans le texte arménien 'h պիղծ հոգւոց «des esprits immondes».

⁸ Ps 1,1.

⁹ Ps 1,2.

¹⁰ Ps 1,3.

des eaux ne flétrit pas, de même celui qui scrute les commandements de Dieu, jour et nuit, et leur obéit, demeure sans flétrissure en cette vie ; et tout ce qu'il entreprend réussit grâce à Dieu. Ainsi il a permis à David de réussir, lui qui était un homme, un souverain et un roi très puissant dans les combats, qui a méprisé les besoins corporels ne pensant qu'aux commandements de Dieu¹¹, et qui, pour cela n'a pu être vaincu par ses ennemis.

Voyez de même Salomon : quel roi conquérant il était ! Et pourtant, il avait pour souci continuel ce [livre] que vous êtes en train de lire et tant d'autres écrits que le monde n'aurait pas eu la force de supporter, s'ils avaient subsisté. Mais comme le monde n'en était pas digne et qu'il ne valait pas la peine que les hommes se missent à l'étude, Dieu enleva de la terre une science aussi illimitée.

Il (Salomon), en effet, acquit tant de connaissance sur toutes les créatures de Dieu sur terre ! Et s'il n'y avait pas eu sa chute¹², il serait parvenu à des grâces encore plus grandes. Devant de tels [faits] il faut se prendre d'émulation pour [ces] rois, et méditer insatiablement la Loi du Seigneur. Mais, maintenant, cessons de parler de tout cela, afin de commencer le commentaire de ce livre-ci.

(C) Il faut d'abord définir le sens du *Cantique des cantiques* et étudier son inépuisable richesse. *Le Cantique des cantiques* est la bénédiction des bénédictions. De même, nous avons l'habitude d'appeler l'autel *Saint des saints*, selon la parole de l'Apôtre¹³. Cela veut dire que, si l'Église est sainte, son autel est bien plus et doublement saint. Semblablement, ce [cantique] est bien supérieur à tous les chants et à toutes les bénédictions. Comme, dans le Nouveau [Testament], l'Évangile est plus saint et plus vénérable que les autres écrits, ainsi est le *Cantique des cantiques* dans l'Ancien [Testament].

À ce propos il faut savoir qu'on le chantait hautement dans le Temple, mieux à propos et avec [encore] plus d'esprit prophétique que les Psaumes de David. Car ineffable est le mystère qui se cache dans ces redoutables paroles. Nul être de chair ne peut le comprendre, sauf ceux qui sont dans l'esprit de Paul, qui est monté au troisième ciel et qui a entendu des paroles ineffables, que l'homme est incapable d'exprimer¹⁴. Car l'ouïe ne peut endurer l'écoute des mystères divins, de

¹¹ Cf. 1 R 2,3.

¹² Cf. 1 R 11,1-13.

¹³ Cf. He 9,12 ; 24.

¹⁴ Cf. 2 Co 12,2-5.

même que la vue ne peut soutenir la vision de Dieu.

Ainsi, donc, Salomon voulant rendre compte des choses ineffables les a allégorisées par des choses corporelles, telles que l'époux et l'épouse, le bien-aimé¹⁵ et la demoiselle, la fille et la colombe, les seins et la myrrhe, l'huile versée, la pomme, le chevreau, Salomon, le roi, la ville de Jérusalem, le jardin, et par des choses souhaitables aux yeux, agréables aux oreilles et désirables à l'intelligence.

De même les parents cachent les choses précieuses dans des vases élégants, afin que les enfants, voyant l'aspect extérieur, jugent encore plus beaux les trésors qui sont au-dedans et soient ainsi exhortés à conserver soigneusement leur contenu. Aussi, l'huile suave de grand prix, comme le nard dont il est question ici, est gardée dans un flacon. Car le parfum suave ne peut rester à découvert, comme le dit le Seigneur lui-même dans son saint Évangile : *Ne jetez pas vos perles aux porcs* !¹⁶, c'est-à-dire : «Ne faites pas entendre l'ineffable aux fragiles oreilles !».

(D) Le même Esprit enseigna à Salomon de ne pas disperser ouvertement ce qu'il avait vu par l'esprit de lumière, mais de ne pas non plus occulter entièrement les mystères de l'Église : le salut, l'incarnation du Christ et tout ce qu'il endura pour l'amour des hommes, la mort, la résurrection, la parousie et tout ce qui s'y trouve contenu – les dons inconcevables [accordés] aux saints, la ferveur de l'amour que les saints éprouvent pour le Christ et qu'ils portèrent en eux jusqu'à verser leur sang et à mourir, en aimant le Christ autant que lui nous aime au point que, pour nous exprimer son amour infini envers nous, il fut contraint de revêtir la chair et de verser pour nous son sang sacré.

Bien qu'il eût pu nous sauver de l'oppression diabolique par son pouvoir, puisqu'il est Dieu, il l'a fait selon la justice, et l'a vigoureusement enchaînée. Il l'a fait pacifiquement et non par autorité. Ainsi il [nous] délivrera de sa captivité par la justice et la miséricorde, c'est-à-dire de la mort à quoi il nous avait condamnés selon la justice, à retourner à la terre en raison de la transgression du commandement de ne pas manger du fruit. Lui qui en avait le pouvoir, il n'a pas aboli la

¹⁵ Dans la version arménienne du *Cantique*, l'époux est appelé *ելբօրորդի* (*elbōrordi*) «fils du frère» parce que, pense Grigor, le Christ est fils des juifs, qui sont frères des chrétiens (cf. *infra*, CCC 1,11-13). Nous avons préféré pourtant présenter l'époux par son nom habituel de «bien-aimé».

¹⁶ Mt 7,6.

juste sentence. Mais il s'est revêtu du corps d'Adam, il a endossé sa mort et il [nous] a sauvés selon la justice. De plus, il a ajouté la miséricorde à la justice et la justice à la miséricorde. Et par tout cela, il a montré son amour ineffable pour nous.

(E) *Le Cantique des cantiques* expose tout cela, ainsi que l'Église splendidement parée de la croix et de l'autel, du Corps et du Sang du Seigneur, des saints fonts baptismaux et de l'huile sainte, de l'Ancien et du Nouveau Testament, des apôtres et des docteurs, des prêtres et des ermites, des vierges et des martyrs, des rois chrétiens et de tout le peuple sans tache qui devait être implanté dans l'Église ; ainsi que d'autres dons aussi grands et inscrutables, et d'autres faveurs ineffables de même sorte, qu'il nous a montrées par des paroles imagées. Mais lui-même (Salomon) n'a pas pu tout connaître en vérité, ni tout nous faire connaître, et ce que lui savait, il n'a pas pu l'exprimer ouvertement, mais par l'allégorie.

Or si quelqu'un demande : «Mais pourquoi a-t-il bâti son allégorie sur l'épouse et sur l'époux ? Comment peut-on exprimer le mystère divin par le désir charnel, et exprimer l'incommensurable amour de Dieu par l'exemple de l'amour passionnel ?». Il faut d'abord déplorer nos dispositions lascives, car nous sommes devenus si étrangers aux mystères de Dieu, que c'est au moyen de ce désir animal que l'Esprit Saint, par l'intermédiaire de Salomon, a été obligé de nous relater des [mystères] hors de notre portée.

Le Bienheureux Jean (Chrysostome), le Docteur universel, déclare à ce propos que si nous avions suivi une conduite aussi sainte, nous n'aurions pas eu besoin de l'Écriture, comme (ce fut le cas pour) Noé, Abraham, ses fils et ses petits-enfants, Job, Moïse et les Apôtres : au lieu de l'Écriture, il (l'Esprit) habitait dans leurs cœurs, les instruisait et écrivait sur les tablettes de leurs cœurs et non pas dans les livres¹⁷.

Ainsi donc, si nous avions acquis un cœur aussi lumineux et angélique, il (Salomon) n'aurait pas eu besoin de nous montrer par l'allégorie de l'époux et de l'épouse les mystères du Christ et de l'Église, les bienfaits incompréhensibles qui sont dans les Cieux. Mais puisque nous avons perdu un tel honneur et que nous avons de la sorte aveuglé nos yeux, eh bien, reprenons l'autre [vision] et voyons les (choses) spirituelles de là-haut, au moyen des choses corporelles d'ici-bas, telles

¹⁷ Cf. Jean Chrysostome, *In Sanctum Matthaeum* (Sur Saint Matthieu), PG 57, Homilia I, 1, col. 13.

que les rapporte Salomon par la grâce de l'Esprit Saint.

(F) Aussi le saint mariage et l'amour de l'époux envers l'épouse et celui de l'épouse envers l'époux, s'ils sont exempts de l'union impure, ne sont pas étrangers aux grâces de l'Esprit, par quoi se consomme le mystère du Christ et de l'Église, comme le dit l'Apôtre : *Ce mystère est grand, je dis cela par rapport au Christ et à l'Église*¹⁸, confirmant ainsi les paroles de Salomon. Et celui qui profane le saint mariage par une relation impure et par de mauvaises œuvres, profane ainsi le mystère de l'Église et outrage le Christ, qui en est l'exemple.

Mais nous, commentons tout d'abord les mystères qui s'offrent devant nous, et montrons combien grand est l'amour de Dieu envers les hommes, pareil [à l'amour] de l'époux pour l'épouse, comme le dit Isaïe : *Autant l'époux se réjouit de l'épouse, autant le Seigneur se réjouit en toi*¹⁹. David le dit aussi dans la lamentation de Jonathan : *Ton amour me fait souffrir plus que l'amour des femmes*²⁰.

Donc il n'existe rien sur terre de plus précieux et de plus considérable que l'amour entre l'homme et la femme. Mais s'il semble à certains, à ce sujet, qu'il n'est pas très important qu'on vienne au saint mariage avec pureté et que l'on ne doit pas garder saintement la virginité, par leur impureté perverse, ils écarteront loin d'eux les grâces de l'Esprit. Au contraire, s'ils viennent au saint mariage immaculés et sans taches, et s'unissent par l'indicible amour de l'Esprit Saint, ils seront bénis de la [même] bénédiction qui a uni Adam et Ève²¹.

Ceux qui se sont unis d'un tel amour et d'une telle bénédiction sont prêts à mourir l'un pour l'autre en versant leur sang. D'ailleurs, pour l'amour de leur famille, beaucoup ont apostasié le Christ et l'ont renié aux temps des persécutions. Adam, lui aussi, a été rejeté et déchu à l'extérieur du Paradis et de la gloire lumineuse, pour l'amour de sa femme²². Ce n'était pas pour devenir Dieu, mais parce qu'il a jugé trop dur d'être séparé de son amour (d'Ève). Et il savait en vérité qu'il serait puni par Dieu, car il n'était pas ignorant, mais plein d'esprit prophétique.

De même il n'était pas encore déchu des grâces de l'Esprit, puisqu'il n'avait pas encore transgressé le commandement. Toutefois même

¹⁸ Ep 5,32.

¹⁹ Is 62,5.

²⁰ 2 S 1,26.

²¹ Cf. Gn 1,28 ; 5,2.

²² Cf. Gn 3,1-24.

après avoir mangé le fruit, il ne perdit pas tout à fait l'esprit [prophétique]. Quand il était encore au paradis, il connut par l'Esprit Saint toutes les dispositions des animaux, et après que Dieu les eut amenés devant lui, Adam donna un nom à chacun d'entre eux selon leur caractère et leur nature²³. Et pendant qu'il dormait, Ève fut créée ; et quand il (Dieu) l'eut amenée devant lui (Adam), il a dit prophétiquement : *Cette fois c'est l'os de mes os*²⁴. Et pour l'accroissement de la progéniture qui s'effectue par la femme, il (l'homme) quitte son père et sa mère, et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair²⁵.

(G) De la même façon, après avoir mangé le fruit, il connut prophétiquement notre salut qui devait venir de la femme, grâce à la Sainte Mère de Dieu. Et c'est pourquoi, il appela la femme : 'Vie'²⁶. Et si ce n'était pas ainsi, comment pouvait-il l'appeler 'Vie', alors qu'elle provoqua la mort de tous les enfants d'Adam ? Comme dit Grégoire l'Illuminateur : «En disant cela, il savait toutes les choses qui allaient arriver sur terre et le salut par le Christ»²⁷.

Ainsi donc, si alors qu'il était déchu de [cet état de] gloire, il avait [encore] l'esprit prophétique, combien plus l'avait-il quand il était dans [l'état de] gloire ? Oui, il l'avait bien plus. Maintenant il est évident, comme le dit l'Apôtre²⁸, que ce n'était pas Adam qui a été trompé par la fausse promesse du serpent, instrument de Satan, mais c'est la femme qui a été trompée et a transgressé. Quant à Adam, c'est pour ne pas être séparé de sa femme qu'il mangea le fruit, par amour pour elle, et non pas comme la femme, pour devenir dieu.

Aujourd'hui aussi, c'est par amour envers leurs épouses que les hommes respectent les conseils des femmes, et quoiqu'ils sachent bien que leurs mauvais desseins ne sont pas convenables, par amour ils sont forcés de les accomplir. Et Salomon, sachant que pour nous, les hommes, cet amour est plus puissant que n'importe quel autre amour, a expliqué l'amour réciproque du Christ et de l'Église avec la même analogie. Mais l'amour de Dieu ne se mesure pas seulement à cela, car autant Dieu est supérieur aux hommes, autant l'amour de Dieu est supérieur à l'amour conjugal.

²³ Cf. Gn 2,19-20.

²⁴ Gn 2,23.

²⁵ Cf. Gn 2,24.

²⁶ Cf. Gn 2,23.

²⁷ Cf. Agat'angelos, XXIV, §55-56, p. 1435.

²⁸ Cf. 1 Tm 2,14.

Cependant celui qui lira ce livre, devra [tout d'abord] purifier son esprit et ses idées de toutes les pensées du mariage charnel, puis se plonger dans l'écoute [des paroles du livre]. Car ce livre est le mont Horeb où Dieu a fait sa demeure²⁹ ; quand une bête [sauvage] approchait de la montagne, elle était lapidée³⁰.

Ainsi, celui qui s'approchera des paroles insignes de ce livre avec un esprit bestial, subira la même peine. C'est pourquoi, nous devons nous tenir à l'écart de toutes les idées charnelles et, obstruant les yeux du corps, ouvrir ceux de l'âme, pour que nous puissions monter comme Moïse³¹ sur cette même montagne³² habitée par Dieu et découvrir les secrets des profondeurs divines autant qu'il est possible.

Que l'Esprit Saint nous y conduise, en fortifiant notre langue pour parler et votre esprit d'auditeur pour entendre !

0,0 *Ecclésiaste*³³

C'est-à-dire l'assemblée de l'Église, qui était dispersée entre des cultes païens³⁴, car Église signifie «le peuple»³⁵.

0,1 A *J'ai su que le corps fortifie l'enfance.*

Grâce à l'Esprit Saint, Salomon est arrivé à connaître l'enfance d'Adam, vieillie par le péché, c'est-à-dire la chair empruntée à nous, que le Christ allait revêtir. De son côté, notre nature vieillie, *fortifiée* par ce corps, revient à l'enfance en remettant la tunique lumineuse dont elle avait été dénudée.

²⁹ Cf. Ex 3,1.

³⁰ Cf. Ex 19,13.

³¹ Cf. Ex 19,3-31,18.

³² Dans le texte arménien *խմանալի լեռուն* «la montagne intelligible».

³³ Grigor commence à commenter le *Cantique* par le chapitre surajouté au texte biblique arménien, qui forme dans les éditions arméniennes un “neuvième” chapitre (cf. *supra*, chap. 2.2.3). Afin de faciliter les références, nous l'avons numéroté par le nombre 0.

³⁴ Dans le texte arménien *ի սնոսի պաշտօնս* «par des cultes vains».

³⁵ Grigor bâtit son interprétation du mot «Ecclésiaste» (*Ժողովող*, *žolovol*, «celui qui rassemble») sur l'affinité qu'il a avec le mot *Ժողովուրդ* (*žolovurd*, «peuple»). Ces deux mots ont la même racine que le verbe *Ժողովեմ* (*žolovem*, «rassembler»), comme le remarque encore V. Mistrh (cf. *SOCC* 12, p. 488, n. 4).

B *Il fera monter dans nos greniers.*

Si tu entends (par cela) le paradis ou le ciel, les deux sont admissibles. C'est là que le Seigneur fera monter ceux qui furent humiliés à cause des péchés. Et si quelqu'un demande : «Qui est l'auteur de ce salut ?», il entendra «Notre roi, le Christ !»

**C *Celui qui [se tient] sur le trône
comme une datte dorée pleine de myrrhe.***

Le corps devenu royal, en s'unissant au Verbe de Dieu, *une datte dorée sur le trône de Dieu, une datte dorée, pleine de myrrhe*, pure du péché comme l'or, laisse pressentir l'union de la divinité et du corps [figuré par] le dattier. Et pourquoi notre corps est-il nommé "dattier" ? Parce que son corps (celui du Christ) était pur de tout péché. Et si David dit que les justes ont fleuri comme les *dattiers*³⁶, à cause de leur beauté³⁷, combien [plus] le corps divinisé !

De même, [il dit] *pleine de myrrhe*, car il (le Christ) a subi la mort. C'est pourquoi encore, pour cette prédiction, qu'elle (la myrrhe) lui fut apportée en présent par les mages, avec deux autres offrandes pour annoncer cela³⁸. Sans parler du fait qu'il (le Christ) fut embaumé dans la *myrrhe* à sa mise au tombeau³⁹.

0,2 *Le roi retournera de nouveau à l'enfance.*

Cette parole répète les paroles précédentes, quand il a dit *Le corps fortifiera l'enfance*. En outre l'homme est encore appelé *roi*, parce qu'il fut créé à l'image de Dieu.

Le roi retournera de nouveau à l'enfance : c'est-à-dire [il retournera] à la gloire primitive qu'il avait au Paradis.

0,3 A *Le bien-aimé [est] dans sa chambre.*

Comme plus haut il a appelé le Royaume *grenier*, où il (le Christ)

³⁶ Cf. Ps 91(92),13.

³⁷ Dans le texte arménien *վայելչականութիւն* «élégance».

³⁸ Cf. Mt 2,11.

³⁹ Cf. Jn 19,39-40.

rassemblera les justes⁴⁰, ici il l'appelle encore *chambre*. Et [il a appelé le Christ] *bien-aimé*, car il a aimé les hommes plus que les anges et c'est à cause de cet amour qu'il a revêtu notre nature.

B Chantez l'amour !

C'est-à-dire : «Bénissez cet *Amour*, qui a tant aimé qu'il nous a rendu tant de grâces par sa propre mort !».

0,4 A C'est bien moi qui suis dans le psautier.

Cette parole signifie deux choses : «Les [événements] écrits *dans le psautier*, *c'est moi* (le Christ), c'est-à-dire tout ce que j'ai fait de juste et ce que j'ai souffert pour la Rédemption est écrit *dans le psautier*». Mais moi (Grigor), je ne peux pas citer les témoignages un à un, parce que je me hâte d'être bref. Et en second : «Si quelqu'un veut chanter et bénir mon amour *dans le psaume*, c'est moi (le Christ) qui lui enseigne comment il doit bénir.

L'Apôtre en témoigne également : *Ce qu'il convient de demander dans nos prières, nous ne le savons pas, mais l'Esprit lui-même intercède [pour nous] en des gémissements sans voix*⁴¹. C'est-à-dire : quand tu prieras avec gémissement, l'Esprit Saint t'enseignera les paroles de la bénédiction sans mot et sans voix.

B Je chanterai avec mes compagnons.

C'est-à-dire : «avec les anges». Et pourquoi les anges sont-ils appelés *compagnons* ? D'abord, parce que nous avons été créés par le Créateur, tout comme eux ; et deuxièmement, parce que nous n'étions pas loin de la gloire des anges, mais un peu plus bas que les anges, comme le dit David⁴².

C Chantons et réjouissons-nous de notre roi bien-aimé.

C'est-à-dire : «Par le Christ, *notre roi* [qui] nous a aimés, *réjouis-*

⁴⁰ Grigor utilise le verbe չտեմարանել (*štemaranel*, «amasser dans le grenier», «rassembler») qui vient du mot չտեմարան (*štemaran*, «grenier»).

⁴¹ Rm 8,26.

⁴² Cf. Ps 8,6.

sons-nous de recouvrer la gloire perdue et adressons-lui nos chants en le bénissant».

0,5 A *Bien que sa vue nous soit cachée.*

Par cela il énonce que, bien que Dieu soit invisible à nos yeux corporels, nous le bénirons sans le voir.

B *Nos yeux sont par cinquantaines.*

Dans le calcul des nombres, dix est [un chiffre] parfait ; et si on en ajoute un autre chiffre, on retourne à l'Un, c'est-à-dire au onze, et ainsi de suite. Le Théologien en témoigne également⁴³. Et comme dans les unités, ainsi dans les dizaines : dix fois dix font cent et cinq fois dix font *cinquante*. Cent est un chiffre parfait, comme dix, et *cinquante* est un demi chiffre, comme cinq.

Or, l'homme n'a que la moitié des yeux et non pas le tout ; c'est-à-dire *par cinquantaines*. Et comment peut-elle voir Celui qui est caché à la vision, cette *cinquantaine* que nous sommes ? D'autant plus qu'il (Dieu) est invisible encore pour les centaines, c'est-à-dire les anges : quoique ce ne soit pas au même degré qu'à nous, [leur vision] est imparfaite.

0,6 A *Le Seigneur t'a fait et il t'a établi.*

Il a fait le premier [homme] et *il a rétabli* de nouveau dans la même gloire celui qui était tombé.

**B *Il t'a préparé depuis l'utérus ;
ta mère [est] la plus belle parmi les femmes.***

L'*utérus* est le saint bassin et il appelle *mère* l'Église [de] *Sion*, car *Sion* signifie *mère*, et l'homme naquit en elle⁴⁴.

⁴³ Cf. Grégoire le Théologien, *In Sanctum Pascha* (Sur la Sainte Pâques), PG 36, Oratio XLV, col. 641(642)C.

⁴⁴ Cf. Ps 86(87),5.

**C *Naïtra [en elle] un corps irréprochable,
sans tache, à partir d'une autre vision.***

C'est-à-dire : à partir de l'Esprit Saint. L'Apôtre dit aussi : *Né à nouveau non pas à partir d'une semence corruptible, mais incorruptible, par le Verbe vivant et éternel de Dieu*⁴⁵.

D *Parce qu'il avait [le corps] ainsi.*

C'est-à-dire : avant de goûter le fruit, ils avaient le corps ainsi : *irréprochable*, immaculé et lumineux.

E *Et c'était pour la bénédiction des bénédictions.*

Par cela, il (Salomon) cite le témoignage des paroles de son père David, parlant de la bénédiction des bénédictions : *Le Seigneur m'a dit : tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré*⁴⁶.

1,0 (1) *Le Cantique des cantiques qui est de Salomon.*

[Le nom] *Salomon* signifie "paix" ; par cela il figure le Christ, qui est notre paix, comme dit l'Apôtre⁴⁷.

Et puisque nous sommes nés [comme] une progéniture nouvelle, nous supplions le géniteur de nous donner un baiser d'amour maternel en approchant sa divine bouche, afin que, lorsqu'il nous embrassera, nous nous abreuvions à cette même bouche, comme l'a dit elle-même cette bouche très sainte : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il s'abreuve*⁴⁸.

⁴⁵ 1 P 1,23.

⁴⁶ Ps 2,7.

⁴⁷ Cf. Ep 2,14.

⁴⁸ Jn 7,37.

1,1 (2) A *Il me baisera des baisers de sa bouche*⁴⁹.

Étant nous aussi le fils prodigue, nous recevons les *baisers* du Père céleste, comme le dit la parabole de l'Évangile⁵⁰. Ainsi, par la métaphore du *baiser* nous le supplions d'accroître l'amour dont il nous a aimés.

B *Car tes seins sont meilleurs que le vin.*

Les commandements que l'âme tète aux seins des Écritures sont meilleurs que le *vin*, comme dit le Prophète : *Meilleures sont pour moi toutes les paroles de ta bouche que des milliers d'or et d'argent*⁵¹. Car le lait qui jaillit du sein est la cause de vie, tandis que le *vin*, [est] seulement [cause] de force.

1,2 (3) A *Et la senteur de tes huiles [est] meilleure que tous les encens de parfum suave.*

Ainsi sont les vertus et les bonnes actions, qui exhalent [le parfum de] l'*huile* de la divinité, autrement dit, ce que l'Esprit Saint enseigne à ceux qui s'approchent et respirent sa *senteur*.

B *Ton nom est l'huile répandue.*

Ce qui est répandu hors du vase est indiscernable, et c'est seulement par le vase qu'on connaît l'*huile* qu'il contient. Ainsi, la nature de la divinité est indiscernable, incompréhensible et invisible comme l'*huile répandue*. De même, les âmes de ceux qui sortent du péché, justes et redevenus enfants, parfument comme le vase de l'*huile* précieuse. Or, si le *Nom* de la Divinité est, comme l'*huile répandue*, [un parfum] inaccessible à la connaissance de l'homme, il l'est même aux saints parfaits ; et non seulement aux saints, mais aussi à toutes les

⁴⁹ La numérotation des versets du texte biblique du *Commentaire* est faite d'après l'édition arménienne de la Bible de Y. Zōhrapian (Venise, S. Lazare, 1805), qui ne commence pas au titre *Le Cantique des cantiques de Salomon*, mais au verset suivant. Cela crée un décalage d'un verset entre les éditions arménienne et française du premier chapitre. Pour éviter toute confusion, nous mettons entre parenthèses la numérotation des versets selon la Bible de Jérusalem.

⁵⁰ Cf. Lc 15,20.

⁵¹ Ps 118(119),72.

[créatures] célestes.

Pourtant, grâce à l'union de notre nature réalisée par la Sainte Vierge, nous avons vu l'*huile* autant qu'il était possible. Lui-même, notre Seigneur, le dit à l'aveugle en lui demandant : *Crois-tu au Fils de Dieu ?*, et il répondit : *Qui est-il, Seigneur ?* Et le Seigneur dit : *Tu l'as vu, c'est lui qui te parle*⁵². En voyant le corps divinisé, dit-il, il (l'aveugle) a vu l'*huile* invisible.

C *C'est pourquoi les demoiselles t'ont aimé.*

Il appelle *demoiselles* ceux qui, sortant du péché, sont redevenus enfants, et aussi les anges.

1,3 (4) A *À ta suite, courons vers la senteur de tes huiles !*

Ceux qui deviennent dignes de goûter à la saveur de la parole de Dieu et de respirer son *parfum*, *courent* insatiablement à la suite de la *senteur des huiles*, et ils ne cessent jamais de courir ; même s'il leur arrive de subir la peine, la prison et les chaînes, ils ne font pas demi-tour ; quand bien même ils devraient y laisser leurs fils, comme les premiers saints qui avaient respiré cette *senteur* acceptèrent de le faire.

L'épouse raconte aux demoiselles ce que l'époux lui a accordé en grâce :

L'*épouse* signifie l'Église et le peuple ; les *demoiselles* sont les anges et les saints, redevenus enfants en sortant du péché, comme il l'a dit. Donc l'épouse parle aux *demoiselles*, c'est-à-dire aux patriarches, aux prophètes et aux justes, ainsi qu'aux anges.

B *Le roi m'a emmenée dans sa chambre.*

C'est-à-dire : «Il m'a transportée dans le Royaume, sa demeure ; ainsi, en échange du Paradis, notre demeure d'origine dont j'ai été rejetée, il m'en a donné une meilleure encore».

⁵² Jn 9,35-37.

**L'épouse raconte cela
aux demoiselles et elles disent :**
**C *Nous exulterons et nous nous réjouirons pour toi ;
et nous aimerons tes seins plus que le vin.***

Cela veut dire : les justes partagent la joie du salut des païens. Ils exultent ensemble en Jésus le Sauveur et ils se partagent entre eux l'amour des *seins* de l'Amour, qui sont les commandements de Dieu.

Les demoiselles disent à l'époux le nom de l'épouse.

Il appelle *demoiselles* les amis du Christ *époux*. Il est inutile d'y revenir plusieurs fois.

D *La droiture t'a aimée.*

C'est ce que David dit lui aussi : *Notre Seigneur Dieu est droit*⁵³. Si lui, qui est droit, nous a aimés, il exige de toi, qui es aimé, le même amour.

L'épouse dit :
**1,4 (5) *Je suis noire et belle, filles de Jérusalem :
comme la tente de Kédar, comme l'autel de Salomon.***
**1,5 (6) *Ne me regardez pas, parce que je suis devenue noire,
puisque le soleil m'a regardée de travers.
Les fils de ma mère ont combattu contre moi ;
et ils m'ont mise comme gardienne du vignoble,
puisque je n'ai pas gardé ma vigne.***

En l'occurrence, si les paroles des écrits prophétiques ne concordent pas [tout à fait] entre elles, n'exige pas, de ton côté, une certitude absolue. Comme le dit le bienheureux Docteur universel Jean (Chrysostome), lorsqu'on fait la traduction de la langue hébraïque en grec, on ne peut pas rendre entièrement la parole [en ses nuances]⁵⁴. D'autant plus que la version, que nous avons et qui est traduite du grec ou du

⁵³ Ps 91(92),16.

⁵⁴ Cf. Jean Chrysostome, *Homiliarum in Genesim* (Sermons sur la Genèse), PG 53, Homilia IV, 4, col. 42-43.

syriaque, souffre d'obscurité en arménien⁵⁵. Grégoire de Nysse dit la même chose dans le commentaire de ce passage⁵⁶.

Pourtant, le sens de ces paroles est ceci. Les *demoiselles* disent à l'épouse, c'est-à-dire, aux fidèles [issus des] païens : «*La droiture t'a aimée d'un amour si grand ; ne te détourne donc plus et ne t'éloigne plus de la droiture !*».

Rendant grâce au Christ époux, l'épouse [se convertit] et raconte sa première transgression et les punitions qu'elle a subies : «*Je suis noire, moi qui, par sa miséricorde, suis maintenant devenue belle, filles de Jérusalem*». Ils appellent les justes *filles de Jérusalem*, mais il a aussi d'habitude d'appeler *filles* les anges, comme cela est mentionné maintes fois dans les écrits prophétiques⁵⁷ : c'est parce qu'ils (les anges) ont de la modestie, comme les femmes, et la gent féminine est plus pudique que celle des hommes.

Ensuite il dit : *comme la tente de Kédar*. *Kédar* signifie les ténèbres. C'est-à-dire : «Je fus la *tente* de Satan, mais par la miséricorde de Dieu, j'ai été ajustée comme l'*autel de Salomon*». Ici, c'est à propos du Temple qu'il parle de l'*autel de Salomon*, en disant : à présent je suis devenue la maison de Dieu comme l'*autel de Salomon*. Par cela il (l'auteur) présage l'Église des gentils.

Puis évoquant de nouveau sa laideur d'autrefois, elle ajoute ces mots : *Ne me regardez pas, parce que je suis devenue noire*. Elle parle donc de la noirceur du péché : «Du fait que j'avais adopté la transgression, le *soleil*, c'est-à-dire Dieu, *m'a regardée de travers*». Par cela, elle fait allusion à la dure punition infligée par Dieu, c'est-à-dire l'expulsion du paradis et de la face de Dieu. Elle dit à cause de quelle transgression cela est arrivé.

L'épouse dit :

Les fils de ma mère ont combattu contre moi.

C'est Satan qu'il (Salomon) appelle le *fils de ma mère*, car [tous] ont été créés par le même Créateur.

⁵⁵ Dans les autres manuscrits du *Commentaire* au lieu de ճաշիլ «obscur, sombre», il est écrit ալիլ «différent» (cf. la note de l'éditeur, p. 431).

⁵⁶ Cf. Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum* (Sur le Cantique des cantiques), PG 44, Homilia II, col. 795(796)A-B.

⁵⁷ Référence non identifiée.

***Et ils m'ont mise comme gardienne du vignoble,
puisque je n'ai pas gardé ma vigne.***

Cela équivalait à ce qui est dit [dans l'Écriture] : *Dieu le mit dans le paradis d'Éden pour le cultiver et pour le garder*⁵⁸. Non parce que le Paradis avait besoin d'être tant soit peu cultivé ou bien gardé, puisqu'il y avait là toute la splendeur et la protection de Dieu, mais il a enseigné d'avance à cultiver la justice et à garder le commandement.

L'épouse dit à l'époux :

**1,6 (7) *Raconte-moi, toi que mon âme a aimé,
Où fais-tu paître, où fais-tu reposer à midi ?
De crainte que je ne sois comme rejetée dans les
troupeaux de tes compagnons.***

Ainsi donc, l'épouse ayant raconté à partir de quelle laideur et de quelle noirceur elle a été transformée en une telle beauté, puisque, en raison de son amour, l'époux n'a pas gardé rancune de l'iniquité de l'épouse, celle-ci s'est enflammée également d'amour envers lui et elle supplie l'époux d'indiquer la voie où elle serait emmenée *paître* par la main du berger, pour aller vers la lumière sans ombre, afin de pouvoir rester invincible aux rets de l'ennemi⁵⁹. Car à *midi*, la lumière et le soleil sont sans ombre, c'est pour cela qu'il dit à *midi*.

«De crainte que je sois *noircie* par une conduite diabolique, avec ceux qui jadis devinrent compagnons du péché se rendant étrangers au bon lieu de pâture. Comme le Seigneur le dit lui-même dans le Saint Évangile : *Je suis le bon berger*⁶⁰ ; *si quelqu'un entre avec moi, il vivra*⁶¹, et ainsi de suite.

⁵⁸ Gn 2,15.

⁵⁹ Dans le texte arménien *ի թշնամույն որսոյ* «de la chasse de l'ennemi».

⁶⁰ Jn 10,11.

⁶¹ Jn 10,9.

L'époux dit à l'épouse :

- 1,7 (8) *Si tu ne te connais pas toi-même,
ô (la plus) belle parmi des femmes,
sors sur les traces des troupeaux,
et fais paître tes chevreux près des tentes des bergers.***

L'époux fait une réponse conforme à la question de l'épouse, en rappelant la beauté qu'il lui a donnée et en la prévenant de *se connaître elle-même*, selon la parole du Prophète : *Veille sur toi-même* !⁶². Voici, donc, ce qu'il (l'époux) dit : «Souviens-toi des premiers dons, c'est-à-dire : du Paradis et de la gloire que tu as reçue et gâtée par le péché ; mais ensuite, tu as retrouvé la miséricorde, non pour les bonnes œuvres que tu as accomplies, mais par moi⁶³, qui te l'ai rendue en rémunération de tes péchés», comme le Prophète dit : *Le Seigneur est mon rémunérateur*⁶⁴.

«Mais si tu ne réfléchis pas à tout cela, si tu ne veilles pas à toi et si tu ne t'humilies pas [en quittant] ton arrogance ; ou si tu t'enorgueillis, comme ton premier père (Adam), de ta conduite droite ou de tes autres bonnes œuvres quand tu t'es convertie du mal, et que désormais tu ne te conduises pas bien, à cause de cela tu sortiras de mon troupeau, de ceux qui donnent en abondance la laine et le lait ; et au lieu de mon pâturage, tu te mêleras aux troupeaux des *chevreux*, qui sont tout à fait stériles, car ils n'ont ni laine ni lait, et sont étrangers à ma tente de bon *berger*. Et en suivant les *traces des troupeaux* étrangers qui ont l'apparence de *troupeaux*, mais ne le sont pas, tu ne retrouveras plus le bon *berger*. Prends donc garde à ton salut, que je t'ai procuré en combattant par ma puissance sans entrave contre les chars et les chevaux du *Pharaon* invisible». C'est à ce propos, qu'il dit :

- 1,8 (9) *Ma prochaine, je te comparerai à ma cavale,
[attelée] au char de Pharaon.***

C'est-à-dire : «Après avoir submergé son *char* j'ai fait de toi ma *prochaine* et je t'ai fait traverser la mer des péchés». Donc, je me hâte d'être bref, et si tu veux écouter des discours plus longs, va lire

⁶² Dt 8,11.

⁶³ Dans le texte arménien *ի ձեռն իմ* «par ma main».

⁶⁴ Ps 137(138),8.

Grégoire de Nysse.

Les demoiselles disent à l'épouse :

C'est-à-dire : les amis de l'époux, qui sont les apôtres, les prophètes et les docteurs, nous exhortent continuellement à méditer combien notre nouvelle création est supérieure à la première en la présentant par les images de *tourterelle*, de *collier*, d'*or*, d'*argent* et de *cavale*.

1,9 (10) *Parce que tes joues sont devenues belles comme [celles] de la tourterelle*⁶⁵.

Car cet oiseau est épris de sainteté. Et si, par hasard, son mâle meurt, elle (la femelle) ne s'unit plus à aucun autre des siens jusqu'à sa mort. Donc, en louant la *joue* sous l'espèce de la *tourterelle*, il montre ceci : «Tu es le visage et l'image de Dieu, et tu es parée de sainteté comme la *tourterelle* ; la crainte de ses commandements (de ceux de Dieu) t'a ornée comme le *collier* du cou, [te rendant] sainte et pure de [tout] péché, comme l'*or* et l'*argent*.

Par conséquent, il s'agit d'une comparaison, et non pas d'*or* et d'*argent* véritables. Car elle excède l'intelligence humaine cette beauté spirituelle, dont l'homme a été orné pour constituer le lieu de repos de Dieu comme une *cavale* ; elle ne s'égale qu'à Paul et à ceux qui sont doués de son esprit, à lui qui a entendu les paroles ineffables⁶⁶.

Ainsi, les *demoiselles* ont dit cela, témoignant des paroles de l'époux, qui a comparé l'épouse douée de vertu à sa propre *cavale* qui a combattu contre *Pharaon*. Plus encore, elle a désigné les [autres] dons qui arrivent en disant : «Non seulement il (Dieu) se reposera en toi, comme sur sa *cavale*, mais encore, si tu te pares de bonnes œuvres, il t'accueillera dans son giron». C'est pour cela qu'elles disent :

1,11 (12) A *Jusqu'à ce que le roi t'accueille dans son giron*.

Il me semble que tu n'as pas compris l'interprétation parfaite de ces paroles, c'est pourquoi je trouve nécessaire de les présenter à nouveau

⁶⁵ Même si Grigor ne cite pas le verset du texte biblique : *Nous te ferons des pendants d'or et des globules d'argent* (Ct 1,10(11)), il en donne cependant un commentaire.

⁶⁶ Cf. 2 Co 12,2-5.

brièvement⁶⁷.

**1,8 (9) *Ma prochaine, je te comparerai à ma cavale,
[attelée] au char de Pharaon.***

Or, on peut se demander à propos de la *cavale* : «Si elle est à toi, pourquoi est-elle *[attelée] au char du Pharaon* ? Ou bien qui est le *Pharaon*» ? Écoute ! Je vais commenter.

Notre nature humaine est la *cavale* de Dieu, car elle était le lieu de repos et d'habitation de la Divinité, et elle s'enorgueillissait fièrement comme une *cavale* rebelle au mors. À cause du péché, elle eut pour cocher Satan figuré par *Pharaon*, contre qui le Sauveur Jésus a combattu par la Croix.

Or, le type de la Croix, c'est le bâton de Moïse qui fendit la mer et engloutit le *Pharaon*⁶⁸, c'est-à-dire Satan ; et il (le Christ) a ramené à lui son image, qui était attelée à son char (de *Pharaon*) comme une *cavale*. C'est cela que signifie : «*À ma cavale, [attelée] au char de Pharaon*», car la force puissante de la Divinité a détruit le *char de Pharaon*.

Et encore : «La *cavale* visible, qui était ornée comme celle même du roi et *attelée au char de Pharaon*, celle-là était à moi aussi, car toute la création est à moi». Ainsi donc, «Je t'ai comparée à cette *cavale* ornée qui est à moi, que j'ai entraînée de force, pendant qu'ils (les Égyptiens) disaient : *Fuyons devant Israël* !⁶⁹.

De même, par le *collier orné* et ce qu'il énumère à la suite, il a fait de toi sa monture en submergeant le *Pharaon* invisible dans la mer de feu ; et en te récupérant, il t'a parée de tant de vertus, toi qui étais sa monture. Au lieu de monter sur toi, *il t'a accueillie* dans son giron, mieux encore, il t'a mise sur ses épaules, comme le Seigneur dit dans l'Évangile⁷⁰.

⁶⁷ Grigor reprend le commentaire de Ct 1,9.

⁶⁸ Cf. Ex 14,1-31.

⁶⁹ Ex 14,25.

⁷⁰ Lc 15,5.

- L'épouse dit à elle-même et à l'époux :**
1,11 (12) B *Mon nard a exhalé le parfum.*
1,12 (13) *Mon bien-aimé [est] un sachet de myrrhe ;*
il reposera entre mes seins.
1,13 (14) *Mon bien-aimé pour moi [est] une grappe fleurie,*
dans les vignes d'En-Gaddi.

C'est-à-dire : elle (la *grappe*) est succulente parmi les produits des vignes. D'abord comprends ceci : celui qui est nommé *époux* est appelé aussi *bien-aimé*⁷¹, car le Verbe Dieu s'est incarné parmi les Juifs ; et les Juifs et les Gentils sont frères, puisque tous deux proviennent d'Adam.

Mon bien-aimé [est] un sachet de myrrhe ; il reposera entre mes seins : c'est cela qui est dit dans l'Évangile : *Qui croit en moi a scellé que Dieu est véridique*⁷². Or, celui qui croit en Lui et qui recueille son commandement et sa crainte en les *enveloppant* dans son cœur, est comme l'*huile précieuse* et la *myrrhe de parfum suave*. D'autant plus qu'il répand le *parfum* également pour les autres, comme dit l'Apôtre : *Nous sommes pour Dieu le parfum suave du Christ, parmi ceux qui seront sauvés et parmi ceux qui seront perdus*⁷³.

Il existe même un animal, qui meurt à cause du *parfum suave* ; ainsi les pécheurs, qui n'acceptent pas l'enseignement de l'Écriture au *parfum suave*, qui *repose entre les seins*, c'est-à-dire dans les cœurs des saints. Et ceux qui l'acceptent, seront transformés d'une vie à la Vie ; et ceux qui n'acceptent pas, [au contraire] de la mort à la Mort. Comme dit le grand martyr du Christ, Ignace (d'Antioche) : «Je porte le Christ en moi !». Entendant cela, Trajan a dit : «Ignace, qui a dit qu'il porte en lui le Crucifié, j'ordonne de le brûler, afin qu'avec lui brûle aussi le Crucifié !»⁷⁴.

⁷¹ L'interprétation est basée sur le sens du mot arménien *հղբորորդի* «fils du frère», que nous avons traduit «bien-aimé» (cf. *supra*, n. 15).

⁷² Cf. Jn 3,33.

⁷³ Cf. 2 Co 2,15.

⁷⁴ *Martyrium Sancti Hieromartyris Ignatii Theophori* (Martyre du saint Ignace d'Antioche), PG 5, col. 982C.

L'époux dit à l'épouse :

**1,14 (15) *Voici tu es ma prochaine, voici [tu es] belle ;
tes yeux [sont] des colombes.***

C'est-à-dire : «Comme tu t'es rapprochée de moi et que tu t'es rendue étrangère au péché, tu as recouvré la beauté première que tu avais au paradis. Non seulement tu as obtenu ce don, mais, en me regardant, tu as reçu également les *yeux de la colombe*, c'est-à-dire de l'Esprit Saint. En effet, celui qui observe une chose se transforme en elle par l'intellect. Maintenant, si je ne prolonge pas le commentaire de ces paroles, sache que j'ai souhaité la brièveté.

L'épouse dit à l'époux :

**1,15 (16) *Te voici mon bien-aimé, mais encore plus beau ;
[nous sommes] à l'abri près de notre litière.***
**1,16 (17) *Les poutres de nos maisons [sont] des cèdres,
nos lambris [sont] des cyprès.***

Montrant à l'époux les *yeux* de l'âme purs comme la *colombe*, l'épouse témoigne : «Ce que je ne pouvais pas voir tant que je ne m'étais pas encore transformée en la nature de la colombe, maintenant devenue *colombe*, je [te] vois, *mon bien-aimé*. Bien que tu sois devenu mon *bien-aimé* en prenant pour corps ma laideur, pourtant *tu es beau* pour moi, à cause de l'union de ta Divinité avec moi», comme dit encore le Prophète : *En te voyant plus beau que tous les fils des hommes*⁷⁵.

[Nous sommes] à l'abri de notre litière : C'est-à-dire qu'il appelle le Christ avec son Économie, *abri* et maison pour nous.

Les poutres de nos maisons [sont] des cèdres : Ces bois sont imputrescibles et parfumés, et convenables à la construction. Ainsi, le corps de notre Seigneur Jésus Christ convient pour construire cette maison, ou pour nous purifier nous-mêmes quand nous y demeurons, car *nous sommes sa maison*, selon Paul⁷⁶.

L'époux dit à lui-même et à l'épouse :

L'époux révèle encore plus sa beauté, que l'épouse a vue obscuré-

⁷⁵ Ps 44 (45),3.

⁷⁶ 1 Co 3,16.

ment par les yeux de l'esprit, et il a relaté l'invisible et l'indicible.

2,1 *Je [suis] une fleur des champs, un lys des vallées.*

Ô quelle chose merveilleuse ! Comme le corps du Seigneur incarné⁷⁷ nous a par là rendu visible l'invisible, pareillement [l'époux] cherche à montrer le magnifique ornement que la terre a revêtu en recevant le Christ. C'est-à-dire : «Comme la vue de la terre couronnée de *fleurs* réjouit les yeux de ceux qui la voient, ainsi que le *lys des vallées*, de même ceux qui déploient leurs âmes comme des champs pour que j'y habite et qui, par moi, s'ouvrent comme des *vallées* s'épanouissent, grâce à moi, en une allégresse ineffable, pour ceux qui [les] voient. Et non seulement cela, mais encore :

2,2 *Comme le lys parmi les épines, telle [est] ma prochaine parmi les filles.*

C'est-à-dire : «Non seulement moi, l'époux, je suis à l'exemple de ces fleurs, mais aussi l'épouse, qui est proche de moi, brille de splendeur parmi les filles comme le *lys parmi les épines*». Il appelle *filles* celles qui sont mariées avec Satan, c'est-à-dire les pécheurs. Les *épines* n'ont pas besoin d'être commentées ; elles rappellent les paraboles, dans l'Évangile⁷⁸, des épines et de l'ivraie, que le Seigneur a ordonné de ne pas arracher parmi le blé jusqu'au temps de la moisson, qui est la fin du monde⁷⁹.

De même, le *Cantique des cantiques* a jugé encore plus importante et convenable la présence des justes parmi les pécheurs. D'abord, afin que la conduite des justes paraisse plus splendide, elle qui se distingue comme honorable parmi les indignes. Deuxièmement, afin que, si possible, les *épines* se transforment en *lys* en voyant l'utilité de ceux-ci.

⁷⁷ Dans le texte arménien *մարմին տնօրինեալ* «corps soumis à l'Économie», c'est-à-dire à l'Incarnation.

⁷⁸ Cf. Mt 13,24-30.

⁷⁹ Cf. Mt 13,30.

L'épouse dit à l'époux :

**2,3 A *Comme une pomme parmi les bois de la forêt,
ainsi [est] mon bien-aimé parmi les filles.***

Vois, comment elle intensifie graduellement l'éloge de l'époux ! Celui qu'elle avait auparavant nommé *lys* et *fleur*, maintenant elle l'appelle *pomme*. Car la *fleur* réjouit seulement les yeux, alors que la *pomme* réjouit les yeux par l'apparence, le palais par le parfum, et puis se change en vertu nutritive. Et ce que tantôt elle nomma *épines*, ici [elle l'appelle] *forêt*, car les hommes sont devenus forêt par le péché, comme il est dit : *Le sanglier de la forêt le ravagea*⁸⁰.

Elle nomme *filles* les rejetons des pères impies.

**B *J'ai désiré m'asseoir sous son ombre,
et je me suis assise,
et son fruit est devenu doux à mon gosier.***

Cela n'a pas grand besoin de commentaire : «Nous, qui [jadis] faisions des offrandes aux forêts et aux arbres feuillus, maintenant que nous avons connu la pomme qui nous a été donnée de l'arbre de la Vie, nous nous réfugions sous son ombre avec désir et nous y asseyons avec une foi inébranlable». Par *s'asseoir* il veut dire ne plus devoir se relever pour de fausses doctrines.

Et son fruit est devenu doux à mon gosier : Par cela tu dois comprendre le mystère vivifiant, le *fruit du bois* de la Vie⁸¹, ainsi que la parole qui nous a été donnée par la bouche divine ; on entend les deux, selon le Prophète : *Tes paroles sont douces à mon palais, plus que le miel à ma bouche*⁸².

L'épouse dit aux demoiselles :

2,4 A *Emmenez-moi à la maison du vin !*

Elle dit : «Je ne me rassasie pas de la coupe apportée de loin, [c'est-à-dire] des paroles divines, car mon désir est insatiable, et ma marche, infatigable. Donc *emmenez-moi à la maison* même de ces biens, puisque je n'aurai pas telle envie de l'époux et de ses commandements,

⁸⁰ Ps 79(80),14.

⁸¹ Cf. Gn 3,22.

⁸² Ps 118(119),103.

[que] si je vois sa figure et que, je [l']entende ; ainsi, je serai rassasiée». Le *vin* est une cause de réjouissance, et en cette vie on aime [en] prendre pour oublier la tristesse. C'est pourquoi il l'appelle *vin* la grâce des présents [reçus] de Dieu.

B *Rangez sur moi l'amour !*

Ne te mets pas en peine d'adapter les paroles ! Satisfais-toi seulement du sens, que j'ai dit auparavant. Ce *rangez*, on l'entend au sens où elle dit ailleurs : *Éveillez l'amour* !⁸³. L'amour, c'est Dieu, car le nom de Dieu est reconnu [comme] Amour, ainsi que dit l'Apôtre : *Dieu est amour, et qui est dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu en lui*⁸⁴.

L'épouse prie donc les amies de l'époux, enflammées de l'amour de l'époux, non de porter un message lointain, comme jadis les prophètes, mais de la faire entrer, comme les apôtres, dans la maison du Christ, qui fut appelé *vin*. Car, par la vue de leur visage, l'amour des deux amants s'enflamme davantage. C'est la signification de *Rangez sur moi l'amour* !

2,5 A *Et confirmez-moi avec des huiles,*

L'*huile* désigne la miséricorde. Voici donc ce qu'elle dit : «Regardant l'époux, je connaîtrai mieux par l'ouverture des yeux de l'âme la miséricorde incommensurable qu'il nous a faite. Étant *confirmée*, je trouverai la miséricorde par la miséricorde», comme dit (Grégoire) le Théologien⁸⁵.

B *Amoncelez sur moi des pommes,*

La *pomme* est la beauté des bonnes œuvres. Comme la *pomme* est agréable par son apparence et par son parfum bien avant d'être goûtée, de même les différentes espèces de vertus réjouissent ceux qui [les] voient.

⁸³ Ct 2,7.

⁸⁴ 1 Jn 4,16.

⁸⁵ Cf. Grégoire le Théologien, *In patrem tacentem propter plagam grandinis*, PG 35, Oratio XVI, col. 961(962)B.

C *Car je suis passionnée d'amour.*

Ô quel immense témoignage de l'*amour*, qui a habité dans les saints avec l'avènement du Christ, ceux qui ont goûté à cet amour et n'ont pas été rassasiés !

Car ils ne se contentèrent pas de souffrir toutes sortes d'oppressions de la part de Satan ou des hommes, mais, de leur propre chef, ils y ont ajouté des peines encore plus innombrables, imitant le prophète David, qui, entre autres souffrances, qu'il a mentionnées – *Les douleurs de la mort m'ont entouré, et les afflictions de l'enfer m'ont trouvé*⁸⁶ – a aussi ajouté des peines de son propre fond, comme il dit : *J'ai trouvé la peine et l'angoisse*⁸⁷.

De même Saint Grégoire l'Illuminateur⁸⁸ et le grand Paul, et d'autres saints pareils à eux considéraient les peines subies pour le Christ comme des dons, par exemple comme cette *pomme*. C'est ce que disait Tiridate⁸⁹ à Saint Grégoire : «Est-ce là une joie ?». Et il dit : «Oui, c'est une joie !»⁹⁰.

2,6 *Sa [main] gauche [est] sur ma tête et sa [main] droite m'étreindra.*

Il (Salomon) répète la même [chose] dans un autre passage : *Dans sa droite est une longue vie, dans sa gauche la gloire et la grandeur*⁹¹. Donc, elle dit : «Mon amour et la joie de mon cœur n'ont d'autre plénitude que de l'approcher et de le voir. Même si toutes sortes de tentations et de souffrances surviennent, *sa [main] droite* et *sa [main] gauche* seront, à elles seules, ma protection et ma garde».

L'épouse dit aux demoiselles :

Les *demoiselles* désignent les anges et les hommes qui sont devenus [comme] des anges.

⁸⁶ Ps 17(18),5.

⁸⁷ Ps 115(116),3.

⁸⁸ Cf. Agat'angelos, VII, §3, p. 1340.

⁸⁹ Tiridate IV, roi d'Arménie (298-330).

⁹⁰ Cf. Agat'angelos, VIII, §16-17, p. 1359.

⁹¹ Pr 3,16.

**2,7 *Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ !
Si vous vous levez, tenez l'amour éveillé
tant qu'il voudra.***

Ce monde-ci est appelé *champ*, les cieux également. De même, *la puissance et la vigueur du champ* c'est Dieu, grâce à qui le monde et les cieux furent établis, et restent compacts et fermés *par la puissance et la vigueur* immuables du *champ*, c'est-à-dire de Dieu. Ainsi, dans le serment, sont mentionnés les anges et les hommes qui demeurent dans *les champs*.

C'est donc par cette puissance que *je vous conjure* de vous *lever*, de prier et d'*éveiller l'amour* même, dans son entier, le Christ, afin qu'il nous emplisse de sa volonté. C'est cela que le Seigneur lui-même a ordonné de demander par la prière : *Soit faite, dit-il, ta volonté sur la terre comme au ciel*⁹². Donc, ceux-ci, les *filles de Jérusalem* que l'on *conjure*, sont les anges, ainsi que les saints issus de la terre.

Entendant la voix de l'époux, l'épouse dit :
2,8 A *La voix de mon bien-aimé.*

Vois donc ! Celle qui connaît les secrets bien avant de [les] confesser par la bouche en reste néanmoins aux supplications, pour que les autres aussi connaissent sa justice (de Dieu). Car, bien qu'il soit miséricordieux, il est également un juge équitable. Et le fait de crier vers lui et de le supplier avec ferveur est considéré comme paiement de nos dettes.

Ainsi donc l'épouse, c'est-à-dire l'Église [issue] des païens, supplie les *demoiselles* de [l']emmener à la *maison du vin*, et non pas comme il est ordonné pour les pécheurs, loin de la face de l'époux. Et elle *conjure les filles de Jérusalem, de tenir l'amour éveillé*, jusqu'à ce que se réalise sa bonne volonté à l'égard des hommes.

L'époux n'est pas resté [inattentif] aux supplications d'intercession, mais entendant les vœux de la suppliante, il a proclamé la réconciliation et a couru à sa rencontre, comme il le dit justement dans l'Évangile par la parabole du fils prodigue⁹³. Car c'est lui-même qui cherche à

⁹² Mt 6,10.

⁹³ Cf. Lc 15,20.

trouver ceux qui en sont dignes, et ceux qui l'aiment et cherchent sa volonté, annoncée par la vision prophétique (de Salomon).

L'épouse dit :

B *La voix de mon bien-aimé ;
Voici qu'il vient en courant sur les montagnes,
en bondissant sur les collines.*

La *voix* signifie la nouvelle qui nous [a été donnée] par les prophètes. Ce que nous avons entendu, ainsi nous [l']avons vu, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, *Qui, à maintes reprises et de maintes manières, parla à nos pères par les prophètes. En cette fin des jours, il nous a parlé par le Fils*⁹⁴. C'est cela qu'il [veut] dire : *Voici qu'il vient, en courant sur les montagnes, en bondissant sur les collines*. Les violences de Satan sont appelées *montagnes* et *collines*, qu'il (le Christ) a foulées aux pieds par son avènement, selon la parole du prophète : *Les montagnes et les collines furent troublées, ébranlées, et un tremblement les prit*⁹⁵.

En outre, ce même pouvoir sur les *montagnes*, le Seigneur l'a donné aux apôtres : non seulement de *bondir* sur la *montagne* des péchés⁹⁶, mais encore de [la] jeter dans la mer⁹⁷.

2,9 A *Mon bien-aimé est semblable à une gazelle
ou à un faon sur les montagnes de Béthel.*

Bien que cela ne soit pas bien approprié, elle compare *son bien-aimé* à une *gazelle* à cause de [l'acuité de sa] vue. Car il voit tout ce qu'il y a dans l'homme avant même que celui ne soit modelé, selon sa parole : *Avant que tu ne fusses modelé, dès le ventre, je te connais*⁹⁸. Or, comme parmi les animaux, il n'y a en a pas qui voie mieux que la *gazelle*, elle en fait le parangon de la vue du Christ. En outre, la biche est exterminatrice du serpent, comme le Seigneur l'est du serpent invisible.

Sur les montagnes de Béthel : dans la langue hébraïque *Béthel* signifie les Cieux, où il (le Seigneur) enlève ceux [qu'il a] sauvés du serpent.

⁹⁴ He 1,1-2.

⁹⁵ Is 54,10.

⁹⁶ Dans le texte arménien *ի վերայ լեռնացեալ մեղացն* «sur les péchés entassés comme une montagne».

⁹⁷ Cf. Mc 11,23.

⁹⁸ Jr 1,5.

**L'épouse donne aux demoiselles
un signe concernant l'époux :**

B *Voici qu'il s'est arrêté derrière notre mur,*

Le *mur* signifie le corps [reçu] de la Vierge.

C *Il guette par la fenêtre*

C'est-à-dire par les prophètes.

D *Il regarde à travers les barreaux.*

[C'est-à-dire] : À travers la Loi, car c'est par elle qu'il a fait poindre la lumière de la Divinité, [ainsi que] par ceux-ci (par la Loi et les prophètes), puis par sa venue dans le corps [reçu] de la Vierge.

2,10 *Mon bien-aimé me répondit et dit :*

Lève-toi, viens ma prochaine, ma belle, ma colombe.

C'est l'appel advenu par le Christ, qui a dit : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués*⁹⁹, et ainsi de suite. Et il dit '*belle*', à cause du bain dans les fonts baptismaux ; '*colombe*', à cause de la vêtue de l'Esprit [Saint], et '*ma prochaine*', car nous nous sommes devenus même corps que le Christ.

2,11 A *Car voici que l'hiver est passé.*

L'hiver signifie l'idolâtrie qui s'était répandue sur la terre. Désormais elle *est passée* ; c'est-à-dire, avec la venue du bien-aimé, qui est le Christ. De même :

**B *Les pluies sont passées, et elles sont parties,
elles s'en sont allées***

Il veut dire la fraude de Satan qui prend la forme du bon, alors qu'il est une pluie de perdition, comme au temps du Déluge¹⁰⁰, qui a chassé les démons. C'est ce que signifie : *Elles s'en sont allées*.

⁹⁹ Mt 11,28.

¹⁰⁰ Cf. Gn 7,1-8,19.

**2,12 A *Les fleurs sont apparues dans notre pays ;
le temps de la taille est arrivé.***

Par cela, il veut dire la beauté du printemps, qui est advenu par le Christ, en chassant l'hiver. Il nomme *fleurs* la multitude des justes [ornés] des vertus et des parterres fleuris de la piété. *Le temps de la taille est arrivé* [signifie] *tailler* et émonder les impurs du milieu des saints.

**B *La voix de la tourterelle s'est fait entendre
dans notre pays.***

Comme les oiseaux, au moment du printemps, s'égaillent dans les guérets et se répandent par tout le *pays*, ainsi les saints exultent à la venue du printemps spirituel ; spécialement les apôtres, les prophètes, les docteurs qui, par leur proclamation de chants angéliques et spirituels, bénissent Dieu nuit et jour. C'est cela [que signifie] : *La voix de la tourterelle s'est fait entendre dans notre pays.*

2,13 A *Les vignes ont fleuri, elles ont donné leur parfum.*

Il a appelé *vignes* des fidèles, qui *ont donné des fleurs* variées, avec toutes sortes de couleurs, de fruits et de *parfums* ; l'un par le martyre, l'autre par différentes vertus, l'autre par des œuvres bonnes.

**B *Lève-toi, viens, ma prochaine, ma belle,
ma colombe, ma parfaite !***

Il a répété les mêmes paroles que précédemment¹⁰¹, confirmant son propre appel : «*Lève-toi, viens*, non pas à travers la *fenêtre* et les *barreaux*», c'est-à-dire : les prophètes et la Loi, «mais à mon propre appel !». En répétant ces paroles, il a démontré que, sur le chemin du Royaume, il n'y a pas d'arrêt tant qu'on est dans cette chair, selon la parole du Seigneur : *Levez-vous, partons donc d'ici !*¹⁰², et du commen-

¹⁰¹ Cf. Ct 2,10.

¹⁰² Jn 14,31.

taire du Théologien¹⁰³.

**2,14 A *Et viens, ma colombe, à l'ombre du rocher,
près du rempart de la muraille !***

Regarde ! Bien qu'elle soit devenue *colombe*, il ne cesse d'exiger qu'elle accroisse encore sa pureté, sans se croire [déjà] dans la pureté parfaite : *Et celui qui croit se tenir debout, qu'il se tienne attentif, de crainte de tomber*¹⁰⁴.

À l'ombre du rocher : Il appelle le Christ *rocher*, car l'apôtre dit : *Ce rocher était le Christ même*¹⁰⁵.

La *muraille* signifie les commandements, ainsi que cela est dans les Écritures. Il ordonne donc de vivre, désormais, selon l'Évangile et son kérygme, et non pas selon la Loi, comme en témoigne l'Apôtre : *Vous êtes empêchés [d'aller] au Christ, vous qui vous justifiez par la Loi*¹⁰⁶.

Près du rempart de la muraille ; c'est-à-dire : «En gardant les [préceptes] évangéliques, tu ne t'éloignes pas de la Loi, car l'accomplissement de la Loi c'est le Christ, comme dit l'Apôtre¹⁰⁷. Et le Seigneur lui-même dit : *Je suis venu pour accomplir la Loi*¹⁰⁸, démontrant ainsi que la Loi était incomplète. Ainsi, «En te rendant totalement accomplie, tu t'approches de la *muraille*» ; c'est-à-dire de la Loi».

**B *Montre-moi ton visage et fais-moi entendre ta voix,
car ta voix est douce, et ton visage est beau !***

Le *Cantique des cantiques* met ces paroles dans la bouche de l'époux, mais Grégoire de Nysse sépare [le verset] et l'attribue aux paroles de l'épouse¹⁰⁹ ; ce qui nous paraît également plausible.

Donc, devenue *colombe* et connaissant le *rocher*, c'est-à-dire le

¹⁰³ L'éditeur arménien du texte du *Commentaire* (cf. p. 445, n. 1) renvoie à l'homélie *De pauperum amore* (Sur l'amour pour la pauvreté) de Grégoire le Théologien (cf. PG 35, Oratio XIV), mais, selon V. Mistrîh (cf. SOCC 12, p. 510, n. 6), il s'agit plutôt d'une référence à l'homélie *Ad Julianum tributorem exaequatore* (cf. PG 35, Oratio XIX, col. 1049-1050B).

¹⁰⁴ 1 Co 10,12.

¹⁰⁵ 1 Co 10,4.

¹⁰⁶ Ga 5,4.

¹⁰⁷ Rm 10,4.

¹⁰⁸ Mt 5,17.

¹⁰⁹ Cf. Grégoire de Nysse, Homilia V, col. 879(880)A.

Christ, l'épouse supplie : «*Montre-moi ton visage* et ne me parle plus à travers les prophètes et la Loi, *montre-moi ton visage* manifestement, autant que tu peux être visible à des êtres corporels, afin que je le regarde et me rassasie à la manifestation de ta gloire».

De même : «*Fais-moi entendre ta voix*, autant que les oreilles humaines peuvent la supporter, afin que, paissant à l'ombre de ta prédication évangélique, je ne suive pas le *berger* étranger. Et si *ta voix* à travers les *fenêtres*, – c'est-à-dire la troupe des prophètes, – était si agréable, combien plus le sera-t-elle, quand je mériterai d'entendre, devant ta face, la bonne nouvelle de mon salut».

L'époux dit aux demoiselles :

2,15 *Attrapez-nous les petits renards, destructeurs des vignes, pour que nos vignes fleurissent !*

Cela, il le dit aux anges, qui sont des esprits auxiliaires, envoyés au service des hommes¹¹⁰. En outre, il s'adresse plus encore aux apôtres, qui furent les chasseurs de l'univers entier ; puisque, tout d'abord, ils chassèrent et firent périr le *renard* en l'expulsant des *vignes*.

C'est Satan qu'il appelle *renard*, et l'Eglise, *vignes*, c'est-à-dire les âmes des fidèles, que les apôtres ont arrachées aux crocs du *renard* qui était contre la vérité. Ils les firent ainsi passer de la mort à la vie. Le Seigneur lui-même l'a affirmé, quand les apôtres, revenant tout joyeux, lui dirent : *Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom*¹¹¹. Il dit : *Voici, que je vous ai donné le pouvoir de fouler les serpents et les scorpions, ainsi que toute la puissance de l'ennemi*¹¹².

Tandis qu'à un autre moment, il nomme Satan *montagne*, dragon¹¹³ et prince¹¹⁴, ici il l'appelle *renard* et *petit*, à cause de la terrifiante puissance que les apôtres ont reçue contre lui.

¹¹⁰ Cf. He 1,14.

¹¹¹ Lc 10,17.

¹¹² Lc 10,19.

¹¹³ Cf. Ap 12,9.

¹¹⁴ Cf. Jn 14,30 ; 16,11.

- L'épouse dit [quelque chose] comme ceci :**
2,16 Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui,
qui fait paître parmi les lys,
2,17 A jusqu'à ce que le jour s'illumine
et que les ombres bougent.

Se voyant libérée de la chasse du *renard*, l'épouse se confie joyeusement au cultivateur qui a détruit le mur de la haie¹¹⁵. Et puisqu'elle n'est plus séparée par le mur de la Loi de l'union avec Celui qu'elle désire, elle dit : *Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi*. Et encore : «Comme j'ai goûté à son amour, j'ai vu *son visage* désirable, et j'ai entendu *sa voix* agréable, *je suis en lui et il est en moi*. Donc, désormais aucun désir ou besoin terrestre ne peut me séparer de lui».

Comment cela est arrivé en réalité, nous l'avons vu dans les combats des martyrs et des ermites. Comme le dit l'Apôtre : *Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution ?*¹¹⁶, et ainsi de suite.

Qui fait paître parmi les lys jusqu'à ce que le jour s'illumine et les ombres bougent : C'est-à-dire il ne donne plus à brouter l'herbe, qui est la nourriture des hommes déchus dans l'animalité. L'herbe signifie la jouissance charnelle ; or ce n'est point par elle qu'il nourrit, mais par la nourriture spirituelle que tous les saints ont déjà mangée et dont ils se sont rassasiés. Ils ont méprisé les vains désirs et avec espérance ils attendent le point de l'aube qui est le Dernier Jour. Et ils ne bougeront jamais, c'est-à-dire les saints passeront [dans le Royaume], puis ils épancheront leur soif infinie envers l'époux Christ.

**B Encore, mon bien-aimé ressemble
à une gazelle, ou aux faons des biches
sur les montagnes portant l'encens.**

C'est-à-dire : «Toi, qui sièges dans les hauteurs, regarde avec ta vue perçante les œuvres des impies et frappe du pied les serpents et les dragons», comme les *faons*, conformément à leur nature, foulent et exterminent les serpents.

¹¹⁵ Cf. Is 5,5 ; Ep 2,14.

¹¹⁶ Rm 8,35.

3,1 *Dans mon lit, la nuit,
j'ai cherché celui que mon âme a aimé,
je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ;
je l'ai appelé, et il ne m'a pas donné de la voix.*

Ces paroles ont besoin d'un long commentaire, et un bref [aperçu] n'est pas suffisant. Cependant, on va en parler brièvement et je renverrai à Grégoire de Nysse, ceux qui désirent d'amples développements.

Lorsque la science de l'épouse se fut accrue, à travers tant de paraboles qu'il lui a contées, et qu'elle fut arrivée au sommet de la connaissance du Christ, où nous sommes maintenant, alors elle prit cette connaissance pour un repos en disant : «Maintenant, j'y suis arrivée», et elle devint indolente.

Comme un homme fatigué du travail et se reposant au *lit*, de même celle-ci, recherchant de grands trésors, c'est-à-dire la vraie connaissance, grande et lumineuse, une fois qu'elle y est parvenue, s'y repose, selon son désir, comme sur un *lit*. Elle ne s'est pas rappelé que Paul a dit : *C'est pour une part infime que nous connaissons et c'est une part infime que nous prophétisons*¹¹⁷, et encore : *Aujourd'hui je ne connais qu'une part infime*¹¹⁸.

Elle appelle *nuit* cette vie, par rapport à l'autre vie. Obscures et ténébreuses, les âmes, recouvertes du corps, comme dans une maison ou dans une prison, sont invisibles à ceux qui se tiennent à l'extérieur. Et à propos de prison et de liens, le prophète dit : *Tu as coupé mes liens*¹¹⁹, et *Seigneur, tire mon âme de la prison ; je vais célébrer ton nom*¹²⁰.

Ainsi donc, *Dans mon lit, la nuit, j'ai cherché celui que mon âme a aimé, je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ; je l'ai appelé, et il ne m'a pas donné de la voix*, signifie : «J'ai beau *chercher* la puissance de Dieu et la vision de sa gloire, ou la grandeur de son nom et les dons qu'il a préparés pour les justes et leurs pareils, *je m'y trouve* [toujours] étranger».

Cette connaissance-ci qui est arrivée par l'Esprit Saint, à travers les prophètes, les apôtres et les docteurs ou qui fut enseignée comme

¹¹⁷ 1 Co 13,9.

¹¹⁸ 1 Co 13,12.

¹¹⁹ Ps 115(116),16.

¹²⁰ Ps 141(142),8.

Évangile par le Seigneur lui-même, n'est pas considérée comme la connaissance parfaite dont seront instruits dans l'autre monde ceux qui en seront dignes.

C'est ainsi qu'on estime qu'il n'a même pas donné de la voix pour en parler. Car une langue charnelle ne peut pas parler des choses de cette vie-là, comme dit justement l'apôtre Paul : *J'ai entendu les paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer*¹²¹. «Il n'est pas permis», c'est-à-dire «il n'est pas possible».

**3,2 *Je me suis levée et j'ai circulé dans cette ville,
sur les places et dans les rues.
Et je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ;
je l'ai appelé et il ne m'a pas donné de la voix.***

Elle appelle *ville*, *rue* et *place* les Cieux et les anges qui y sont, dont elle n'a pu obtenir la connaissance des mystères célestes.

**3,3 *Les gardes, qui circulaient dans la ville, m'ont trouvée.
J'ai demandé : Avez-vous vu celui que mon âme a aimé ?***

En ne donnant pas de réponse, ils [lui] ont fait comprendre que cette connaissance leur est inaccessible à eux aussi. Car, pour autant que l'homme arrive à une connaissance, elle sert de fondement à une [nouvelle] connaissance plus élevée.

**3,4 A *Lorsque je les eus dépassés un peu,
j'ai trouvé celui que mon âme a aimé.***

Car il existe une [sorte de] connaissance, qui, pour ceux qui cherchent à obtenir toute familiarité, fait obstacle à la découverte. C'est à son sujet qu'il dit : «*Lorsque je les eus dépassés un peu, j'ai trouvé*, alors je me suis réfugié dans la foi et l'Esprit Saint». Cela ressemble également à la parole de Paul : *Puisque le monde, avec sa sagesse, n'a pas connu Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication*¹²².

¹²¹ 2 Co 12,4.

¹²² 1 Co 1,21.

En trouvant l'époux, elle dit :

B *Je l'ai saisi et je ne l'ai pas lâché
jusqu'à ce que je l'eusse fait entrer
dans la maison de ma mère et dans
la chambre de celle qui m'a conçue.*

Il s'agit de *saisir* la foi, par quoi nous *entrons* chez la *mère*, *dans la maison et dans la chambre de celle qui nous a conçus*, c'est-à-dire le Paradis et les Cieux.

L'épouse conjure les demoiselles pour la seconde fois :

3,5 *Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ,
si vous vous levez, tenez l'amour éveillé tant
qu'il voudra.*

Cela, je l'ai déjà commenté une fois¹²³. Toi, pourtant, considère l'intensité de l'amour du Christ en ceux en qui il habite, et à quel point il rend les hommes insatiables. Alors qu'elle atteint tant de grâces et de connaissance, elle les *conjure* comme si elle n'y était pas encore arrivée. Elle fait prêter le serment de l'incompréhension et de l'ignorance où elle se trouvait ; elle *fait tenir l'amour éveillé*, comme si elle ne l'avait pas reçu en perfection.

L'époux dit à propos de l'épouse :

3,6 *Qui est celle-ci qui monte du désert
comme une colonne de fumée parfumée,
exhalant la myrrhe et l'oliban
de toutes les poudres des huiles suaves ?*

L'époux veut montrer la beauté de l'épouse, c'est-à-dire des fidèles, par cette question aux anges, figurés comme des *demoiselles* : «Je sais qu'elle est noire, ayant perdu sa forme [lumineuse, qu'elle avait] dans le Paradis. Alors, d'où lui viennent cette forme et ce *parfum suave*, qu'elle a reçus du désert, elle qui atteint jusqu'aux hauteurs des Cieux ?». Il appelle *désert* ceux, qui ont déserté les œuvres mauvaises ;

¹²³ Cf. CCC 2,7.

David désirait aussi s'y envoler par les ailes de l'esprit¹²⁴.

Comme une colonne de fumée parfumée signifie la vertu et les œuvres bonnes qu'elle a accumulées en elle.

Comme la myrrhe et l'oliban de toutes les poudres [des huiles] suaves : La *myrrhe* signifie la mort, l'*oliban* est la conduite parfumée. Alors, observe ! Il faut d'abord faire mourir le corps de péché, mourir avec le Christ¹²⁵ et, par une conduite parfumée, s'égaliser à la pureté du Christ. Après quoi, il est possible de devenir l'épouse du Christ et de s'élever vers le Christ époux.

Les demoiselles disent [quelque chose] comme ceci :

Voulant faire connaître davantage à l'épouse la beauté et l'élégance de l'époux, elles (les demoiselles) appellent l'époux *Salomon*. *Salomon* se traduit "la paix", c'est-à-dire le Christ, qui est devenu notre paix et il a détruit le mur de la haie pour réconcilier Dieu avec les hommes.

3,7 *Voici la litière de Salomon ; soixante preux [sont] autour de lui, parmi les preux d'Israël.*

Israël a été divisé en douze tribus¹²⁶ ; douze fois cinq font *soixante* ; d'autre part, l'homme a cinq sens. Donc, il veut dire ceci : de même que, grâce à la Loi, les douze tribus sont devenues israélites ; chacune s'étant purifiée par les cinq sens, elles sont devenues agréables à Dieu.

Et comme dans l'ordre visible, Israël lui-même était exécutant des vœux et *litière* de la royauté de ce *Salomon*-là, de même, maintenant tout l'univers est la *litière de ce Salomon*-ci (le Christ) en qui se repose la volonté de Dieu.

Les preux [sont] autour de lui, parmi les preux d'Israël : Donc, dans le Nouvel Israël, tous les saints croyants sont des *preux*.

3,8 A *Tous ont une épée et sont exercés à la guerre.*

Cette *épée* est le *glaive* de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu¹²⁷, avec quoi ils ont appris à combattre l'ennemi invisible.

¹²⁴ Cf. Ps 54(55),8.

¹²⁵ Cf. Rm 6,6-14 ; 8,2-13 ; Col 3,3-5.

¹²⁶ Cf. Gn 49,28.

¹²⁷ Cf. Ep 6,17

B *Chacun [porte] l'épée sur sa hanche,*

Comme ce n'est pas un combat contre la chair et le sang, on ne peut pas la porter toujours sur soi ; pourtant elle est affermie sur leur *hanche* invisible¹²⁸ et avec cela (cette épée) ils combattent contre les principautés et les dominations¹²⁹.

C *Contre les terreurs nocturnes.*

Il est donc clair que les *terreurs nocturnes* et les *ténèbres* désignent celui qui a chuté des Cieux.

3,9 *Le roi Salomon s'est fait un palanquin en bois du Liban.*
3,10 *Il a fait ses colonnes en argent, et ses voûtes en or,*
et son plafond en pourpre,
et son milieu est parsemé de pierres précieuses :
l'amour des filles de Jérusalem.

J'ai dit plusieurs fois que *Salomon* représente le Christ, car il était de la progéniture de David, un roi équitable, pacificateur et constructeur du Temple. Pourtant, à son propos [il y a] peu de paroles [à commenter], mais sur le Christ, [il y en a] beaucoup, car celui-ci est la racine de David¹³⁰, le roi du ciel et de la terre, un juge encore plus équitable et miséricordieux et une source de la paix pour toute la terre, du fait qu'il extirpe l'idolâtrie du monde et le trouble entre les [êtres] célestes et terrestres. Ainsi, grâce au Christ, un Temple de Dieu a été établi sur toute la terre, transformant le modèle en réalité, avec le *roi* et les temples, qui sont les églises.

Le roi Salomon s'est fait un palanquin en bois imputrescible : les *bois du Liban* sont les païens. David t'en est témoin : *Il brisera les cèdres du Liban*¹³¹. Et encore, il les brisa sous la figure du veau d'or que Moïse a brisé : c'est-à-dire Satan et ceux qui font sa volonté. Ainsi, nous arrachant à l'idolâtrie, il a fait de nous son *palanquin*, car le Sei-

¹²⁸ Dans le texte arménien *անդնելի յազդերն* «sur la hanche où l'on ne peut pas mettre».

¹²⁹ Cf. Ep 6,12.

¹³⁰ Cf. Ap 5,5.

¹³¹ Ps 28(29),5.

gneur est saint et se repose dans les saints. Et il dit par [la bouche d']Isaïe : *En qui me reposerai-je et demeurerai-je, si ce n'est dans les humbles et ceux qui tremblent devant mes paroles ?*¹³².

En outre, l'Apôtre dit : *Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il y en a aussi en argile et en bois*¹³³. Il ajoute : *Et si quelqu'un purifie son âme de telles choses, il deviendra un vase précieux*¹³⁴, et la suite.

Il (l'Apôtre) a démontré que l'homme n'est pas comme des herbes comestibles ou une autre plante, mais qu'il dépend de sa volonté d'être soit *or*, *argent*, soit *pomme*, soit porteur d'amertume, de douceur ou d'épines. De même notre Apôtre et Illuminateur le dit souvent¹³⁵. Ainsi, *en bois du Liban* : [signifie que] certains sont d'*or*, certains d'*argent*, certains de *pourpre* et qu'ils le deviennent en changeant le mal en bien.

Toutefois il convient d'entendre par *palanquin* l'Église tout entière, avec les apôtres en elle, les prophètes, les docteurs, les vierges et les saints ornés de différentes vertus. C'est ce qu'explique l'apôtre : *Ceux que Dieu a établis dans l'Église sont, d'abord les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs*¹³⁶, et ceux qu'il cite ensuite les uns après les autres. Il ne les énumère plus un à un, puisque les vrais [éléments] précieux du *palanquin* sont trois ordres qui forment l'édifice de l'Église.

**3,11 *L'amour des filles de Jérusalem.*
Sortez et regardez, filles de Jérusalem,
le roi Salomon avec la couronne
dont sa mère l'a couronné au jour des ses noces
*et au jour de sa joie !***

L'amour des filles de Jérusalem : Elle appelle *filles de Jérusalem*, c'est-à-dire anges, celles [et ceux] qui partagent sa joie, son amour et son action de grâce. C'est ainsi que le *Liban*, qui était une forêt de péchés, s'est transformé et est devenu le *palanquin* du Christ, avec une *couronne* d'épines [ornée] de différentes vertus. *Le roi Salomon*, c'est-à-

¹³² Is 66,2.

¹³³ 2 Tm 2,20.

¹³⁴ 2 Tm 2,21.

¹³⁵ Cf. Agat'angelos, LXXXIII, §8-24, p. 1600-1604.

¹³⁶ 1 Co 12,28.

dire le Christ, se l'est mise sur la tête. Il a béni la terre et a pris sur sa tête la malédiction jadis proclamée : *Elle ne produira pour toi que des épines et des chardons*¹³⁷.

Le Saint Illuminateur l'entend également ainsi¹³⁸, bien que Grégoire de Nysse [commente] autrement¹³⁹. Mais ce dernier est plus sublime que le premier (l'Illuminateur) et nous en avons pour témoins beaucoup de gens.

Mais quand elle dit : *Sortez et regardez, filles de Jérusalem !*, il faut entendre les *filles de la Jérusalem* céleste qu'elle invite à voir leur Seigneur portant une telle couronne, grand prodige dont il s'est chargé pour l'Eglise.

Elle désigne aussi les *filles de la Jérusalem* d'en bas, vers qui le Seigneur lui-même s'est tourné et a dit : *Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi !*¹⁴⁰.

Dont sa mère l'a couronné : Par *mère* il entend Sion, puisque Sion se traduit «mère». Et ceux qui ont couronné le Seigneur, étaient établis en elle. C'est pourquoi elle dit qu'il est *couronné* par *sa mère*.

Au jour de ses noces et au jour de sa joie : Ne t'étonne donc pas qu'elle appelle *jour des noces et de sa joie* le jour de la Passion, car le Seigneur lui-même a appelé gloire *ce jour* et cette heure, disant *L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié*¹⁴¹. Elle appelle sienne notre [gloire]; c'est pour cela qu'il s'est chargé d'une telle couronne.

Et nous, en ce même jour, nous avons connu *noces* et réjouissances, nous qui étions dans la tristesse depuis cinq mille ans à cause de la perte du Paradis, et qui étions déchus de la gloire que nous avions grâce au vêtement lumineux, dont nous avons été dépouillés dans la honte.

4,1 A L'époux dit :
Voici que tu es ma prochaine, ma belle,
tes yeux [sont] des colombes.

C'est-à-dire : «Cette beauté, que tu as maintenant, t'est advenue

¹³⁷ Gn 3,18.

¹³⁸ Cf. Agat'angelos, XXXV, §13-15, p. 1464-1465.

¹³⁹ Cf. Grégoire de Nysse, Homilia VII, col. 914-918.

¹⁴⁰ Lc 23,28.

¹⁴¹ Jn 12,23.

grâce à mon étrange couronnement¹⁴² ; ma tête couronnée d'épines, grâce à quoi tu es devenue vraiment belle, puisque, par cette couronne d'épines, j'ai pris sur moi la laideur de tes péchés». Voici que cette *beauté* manifeste la purification baptismale¹⁴³, advenue par la nouvelle naissance dans l'Esprit Saint. Par une expression redoublée¹⁴⁴, il a manifesté que ceux qui sont modelés de ce nouveau modelage¹⁴⁵ et qui le conservent sans tache ont un aspect beaucoup plus beau et supérieur au premier, celui qu'Adam avait dans sa gloire.

Comme le dit encore le bienheureux Grégoire le Théologien : «Ce premier modelage fut doté d'illumination et d'immortalité, exempt de douleur et de tristesse, pourtant l'épreuve s'interposait comme une barrière : il (Adam) devait d'abord garder [le commandement] et après devenir immortel»¹⁴⁶.

Or, maintenant [on peut] devenir fils de Dieu et obtenir tous ces dons que le divin Salomon, plein d'étonnement et d'admiration, dépeint par ce qui semble le plus désirable de cette terre, s'efforçant de représenter nos grâces ineffables et gratuites. Pourtant, il n'a pas eu la force d'atteindre l'extrême limite de la connaissance, quoiqu'il cherche à l'exprimer par l'allégorie.

Mais dis-moi maintenant, ô Christ, notre époux, y a-t-il quoi que ce soit de visible qui figure la *beauté* dans laquelle nous avons été re-crés ? Pourtant, il me semble que tu veux [nous] nourrir de lait, comme les enfants, et non pas de nourriture solide¹⁴⁷, car nous sommes encore charnels, [tant que] nous sommes en cette vie, et nous ne pouvons pas comprendre les [choses] spirituelles.

B *Tes yeux [sont] des colombes, outre ton silence !*

Voici qu'il confirme les paroles [précédentes]: «Tu es *pure* et fidèle comme une *colombe*, pourtant combien tu l'es, cela est enfermé dans

¹⁴² Dans le texte arménien *ալլազզ պսակելովս* «par mon couronnement d'un autre genre». L'interprétation est basée sur la signification ambiguë du verbe *պսակել* «couronner» et «épouser».

¹⁴³ Dans le texte arménien *զաւազանի* «du bassin».

¹⁴⁴ Cf. Ct 1,14.

¹⁴⁵ Dans le texte arménien *որ 'ի նոր ստեղծումն ստեղծանին* «qui ont été créés par une nouvelle création».

¹⁴⁶ Grégoire le Théologien, *In sanctum Baptisma* (Sur le saint Baptême), PG 36, Oratio XL, col. 359(360)B-C.

¹⁴⁷ Cf. 1 Co 3,2.

un *silence* et ne peut être révélé, car tu ne peux pas l'entendre, puisque *tes oreilles* sont des vases d'argile qui ne sauraient suffire à devenir auditrices des choses ineffables»¹⁴⁸.

**C *Les mèches de tes cheveux [sont] comme
des chèvres qui sont apparues depuis Galaad.***

Cela veut dire : de même qu'un *cheveu* est mort sans vie, sans désir, sans orgueil, étranger et mort au monde, car les *mèches* sont dépourvues de sensations, de même que l'œil est doué de vue sans s'infléchir vers le mal et sincèrement [tendu] vers le bien, ainsi (tu es) exempte de tous vices, comme la chevelure ou les poils.

**4,2 A *Tes dents [sont] comme des troupeaux tondus
qui remontent du bain.***

Car il est propre et agréable, [le troupeau] qui s'est baigné et allégé du poids de la laine.

**B *Toutes sont des jumelles et [parmi elles]
il n'y a pas de stérile.***

C'est-à-dire : *Les fils de la délaissée sont plus nombreux, que ceux de celle qui a un époux*¹⁴⁹. Et «*Tes dents*, en ruminant, non seulement t'enseignent la pureté, mais elles en engendrent d'autres en commentant dans le détail les paroles de la doctrine ; et en mâchonnant l'enseignement, elles interprètent minutieusement les Saintes Écritures»¹⁵⁰.

**4,3 A *Tes lèvres sont comme un cordeau rouge et
ta parole [est] belle.***

Ce qu'il y a de louable dans cette *rougeur*, c'est que les *lèvres* prennent d'abord la teinte du sang, qu'elles prononcent la parole évangélique et toutes paroles spirituelles. Cependant, il ne faut pas négliger

¹⁴⁸ Cf. 2 Co 4,7.

¹⁴⁹ Is. 54,1 ; Ga 4,27.

¹⁵⁰ L'interprétation est fondée sur la double signification du verbe *ռրոճիմ* «ruminer», qui en son sens figuré signifie «méditer».

le *cordeau*, car beaucoup de choses tombent dans un piège à l'aide du *cordeau*. Donc, il veut dire que la parole sortant des *lèvres rouges* est un *cordeau* qui attrape les hommes et les attire à Dieu par une bonne attraction.

**B *Tes joues [sont] comme l'écorce de la grenade,
outre ton silence !***

La *grenade* a deux propriétés naturelles: la partie qu'on voit est âcre, pourtant celle qui est cachée est savoureuse et très utile pour la santé. Donc l'épouse du Christ, c'est-à-dire l'Église, a couvert son visage du voile des œuvres vertueuses et de la conduite dure et fatigante, pareille à la grenade par l'extérieur.

Pourtant, ce qui est amoncelé à l'intérieur, en elle-même, est l'espérance, l'amour et la foi en Dieu. Par l'espérance en lui (en Dieu), elle supporte toutes ces choses. Et comme ce qui est amoncelé à l'intérieur de la *grenade* est très agréable à manger, de même la conduite vertueuse abonde en sueur et en labeurs ; pourtant son fruit est glorifié de toute gloire. À ce propos le Prophète dit : *Toute la gloire de la fille du roi est à l'intérieur*¹⁵¹.

Outre ton silence, c'est-à-dire : «Si belle que tu sois, pour le moment cela reste dans le silence et ce n'est pas révélé, tant que tu es enveloppée de la faiblesse de ton corps», selon [cette parole] : *Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu*¹⁵².

**4,4 A *Ton cou [est] comme la tour de David
qui est construite à Thalpioth*¹⁵³.**

David a construit une fameuse tour, à quoi il compare l'élégance du *cou* de l'épouse.

**B *Mille boucliers y sont suspendus,
et toutes les flèches des preux.***

[Le nombre] *Mille* indique la grande quantité, selon ce [qui est écrit]: *Les chars de Dieu sont des myriades et des milliers de con-*

¹⁵¹ Ps 44(45),14.

¹⁵² 1 Co 2,9.

¹⁵³ C'est le mot *θαλπιωθ* des Septante.

*ducteurs*¹⁵⁴. L'Apôtre lui-même appelle la foi un *bouclier*, en disant : *Prenez le bouclier de la foi*¹⁵⁵ ; il est suspendu à son *cou* (de l'épouse) : devenue *belle* à cause de cela, elle ressemble à la *tour de David*.

**4,5 *Tes deux seins [sont] comme deux faons jumeaux
qui paissent parmi les lys.***

Il dit les *deux seins*, puisque il y a deux natures dans l'homme, le corps et l'esprit. Le corps a deux yeux, l'esprit et l'intellect, qui paissent avec discernement : abandonnant l'épine, ils se nourrissent du *lys*, c'est-à-dire des nourritures spirituelles.

**4,6 A *Jusqu'à ce que le jour resplendisse
et que les ombres bougent :***

Qui sont le jour et la lumière, sinon l'Esprit Saint et le Christ même, celui qui chasse l'ombre de l'intellect, selon [ce qui est écrit] : *De toi vient, Seigneur, la source de la vie, et par la lumière de ta face nous voyons la lumière*¹⁵⁶ ? Grâce à cela, *s'illuminent* aussi l'intellect et le cœur qui sont entre les *seins*, dont le lait, grâce à la vitalité spirituelle, se condense et se coagule, servant ainsi de nourriture pour les autres aussi.

Ainsi donc, l'Apôtre commente cela d'une manière brève, disant que l'Église entière est une personne et que les grâces qui y sont distribuées sont comme les sens et les membres du corps¹⁵⁷ ; il (le Cantique des cantiques) les a énumérés un à un, les appelant *œil*, *lèvre*, *dent*, *joue*, *cou* et *ventre*.

L'*œil* signifie les prophètes, qui ont vu d'avance les grâces présentes, comme Salomon lui-même et ceux qui sont semblables à lui.

Le *cou*, sur lequel est située la structure de la tête, à quoi adhère, en haut et en bas, tout l'afflux vital avec toute la sensibilité, ressemble à la *tour de David* construite à *Thalphioth* pour le jugement des guerriers, c'est-à-dire Paul le Grand et ceux qui sont pareils à lui. Au dessus d'eux se tient le Christ, à partir de qui se répartit toute la vitalité

¹⁵⁴ Ps 67(68),18.

¹⁵⁵ 1 Th 5,8.

¹⁵⁶ Ps 35(36),10.

¹⁵⁷ Cf. 1 Co 12,12-26.

dans l'Église.

Le *ventre* [symbolise] ceux qui sont pareils à notre saint (Grégoire) l'Illuminateur, à Jean (Chrysostome) et à ceux qui leur sont semblables, à qui le Seigneur rend témoignage : *De son ventre jailliront des fleuves d'eau vive*¹⁵⁸, c'est-à-dire les grâces de l'Esprit.

De même, la *dent*, avec les *lèvres rouges* qui sont situées au-dessus du *ventre*, rumine en détail les paroles de l'Écriture, rendant manifestes celles qui sont cachées, les livrant à la connaissance des hommes et illuminant les autres membres mineurs du corps de l'Église, en qui l'humanité, [une fois] réunie, devient l'épouse du Christ.

**B *Je suis allé seul au mont de la myrrhe
et à la colline d'oliban.***

Le bienheureux Jean (Chrysostome) rappelle¹⁵⁹ que cette [parole]: «Je suis allé seul au mont de la myrrhe et à la colline d'oliban» est semblable à ce que le Prophète dit : *J'ai seul foulé le pressoir et, parmi les peuples, personne n'était avec moi*¹⁶⁰.

Donc, le *mont de la myrrhe* est la mort, qu'il (le Christ) a subie pour nous en combattant seul ; et la *colline d'oliban*, c'est la croix où, uni à sa Divinité, il a foulé le pressoir.

**4,7 *Tu es toute belle, ma prochaine,
et de défaut, il n'y en a pas en toi.***

C'est-à-dire : «C'est grâce à ma crucifixion et à ma mort que tu es devenue si *belle* et *sans défaut*, ainsi que grâce à mon sang, à moi, l'Agneau qui ai pris les péchés du monde». Ainsi, ceux qui s'approchent de lui et prennent part à sa mort, reçoivent le *parfum* suave figuré par l'*oliban*.

¹⁵⁸ Jn 7,38.

¹⁵⁹ Il s'agit bien d'une citation du *Commentaire sur Isaïe* de Jean Chrysostome. Le texte grec et sa version latine contiennent le commentaire de 1,1 au chapitre 8,10 d'Isaïe (cf. PG 56, col. 11-94). Un des manuscrits arméniens de cet écrit contient le texte commenté de 2,2 au chapitre 54. Pour plus de détails sur cette version arménienne du *Commentaire*, voir Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe* [Intr., texte critique et notes par J. Dumortier, trad. par A. Liefoghe], SC 304, Paris, Cerf, 1983, p. 12-14.

¹⁶⁰ Is 63,3.

- 4,8 *Reviens, épouse, du Liban, reviens du Liban !
 Tu viendras et tu passeras
 par le commencement de la foi,
 par la cime du Sanir et de l'Hermon,
 depuis les tanières des lions
 et les montagnes des léopards.*

C'est-à-dire : «Venant du mont couvert d'une forêt de péchés, tu es revenue à la foi du commencement, en naissant dans le bassin du Jourdain». Le Jourdain, en effet, prend sa source et jaillit d'entre ces deux montagnes (*Sanir et Hermon*) ; en lui l'épouse *s'est baignée* et elle est *devenue belle*. Elle qui demeurait [auparavant] avec les bêtes féroces, les *lions* et les *léopards* puissants et tyranniques, était aussi comme un *lion* bariolé d'idolâtrie, me semble-t-il.

- 4,9 *Tu as touché notre cœur, épouse, notre sœur,
 tu as touché notre cœur par ton seul œil
 et un seul collier de ton cou.*

Ce sont les amis de l'époux, c'est-à-dire les anges, qui s'adressent à l'Église, c'est-à-dire à l'épouse.

Tu as touché notre cœur, c'est-à-dire : *Tu nous as donné âme et cœur*, pour voir ce que nous ne connaissons pas, c'est-à-dire, l'amour providentiel dont il a fait preuve pour les hommes : la naissance baptismale, l'adoption et plus encore le Royaume qu'il a donné grâce à sa mort sur la Croix¹⁶¹.

Et comme tu as été associée à sa mort par la *myrrhe*, tu seras associée à sa gloire par le *parfum suave de l'oliban*. C'est donc grâce à toi que je l'ai connu¹⁶², Lui, sa puissance et son amour pour les hommes. C'est pourquoi les anges disent à leur *sœur*, c'est-à-dire à l'Église : «Bien que te nous soyons supérieurs par nos *yeux* nombreux et par notre *cou*, tu nous as dépassés avec *ton seul œil*, *ton œil* insuffisant qu'on dit unique».

C'est-à-dire : «Bien que nous soyons puissants par deux [attributs]

¹⁶¹ Dans le texte arménien *որ մահու խաչին արար* «qu'il a fait par la mort de la croix».

¹⁶² Bien que Grigor considère toutes ces paroles (4,10-16) comme l'éloge des demoiselles faite à l'épouse, il présente pourtant la conversation au singulier, comme si c'était l'époux qui parlait.

naturels, la vision et le *cou*, pourtant, nous voyons, nous entendons et nous apprenons de toi un mystère aussi ineffable et le salut». C'est ce dont l'Apôtre dit : *Maintenant, par le moyen de l'Église, sera manifestée aux principautés et aux dominations qui sont aux cieux, la sagesse multiple de Dieu*¹⁶³. Ils écoutent l'Église et ils l'appellent *sœur*, ce qui démontre la chaste parenté de notre nature avec celle des anges.

Un collier du cou [signifie] que nous avons accepté le joug du Christ d'une volonté empressée.

Ainsi donc ils disent¹⁶⁴ ceci : «À l'appel de l'époux tu es revenue du Liban et tu as revêtu une telle grâce. Pourtant, garde-toi de penser que ce retour soit suffisant ! Mais, *reviens* encore et encore, reste continuellement dans cette marche», c'est-à-dire dans la conduite vertueuse, selon le Prophète qui dit : *Il marchera de puissance en puissance*¹⁶⁵. En témoigne encore Grégoire le Théologien : «Vers la vertu, il faut être toujours en mouvement et alerte»¹⁶⁶. C'est pourquoi il répète ce qu'il a dit auparavant : *Reviens du Liban !*

**4,10 Car tes seins sont devenus beaux, épouse, ma sœur,
car tes seins sont devenus plus beaux que le vin
et le parfum de tes habits [dépasse] tous les encens.**

Les *seins*, en effet, sont destinés à donner nourriture aux hommes qui viennent sur la terre par la naissance. Et comme le cœur est près des *seins*, par le même exemple des *seins*, il prédit la pureté des cœurs des saints qui ont poussé dans l'Église¹⁶⁷.

Mais s'il disait avant que les *seins* donnent le *lait*¹⁶⁸, pourquoi maintenant l'a-t-il changé en *vin*, disant qu'*ils sont devenus plus beaux que le vin* ? C'est ainsi qu'il faut comprendre la parole de l'apôtre Paul : *Qui se nourrit du lait est ignorant de la parole de justice*¹⁶⁹ ; ou encore cette autre : *Comme des enfants en Christ, je vous ai nourris de lait, et non pas de nourriture solide*¹⁷⁰.

¹⁶³ Ep 3,10.

¹⁶⁴ Dans le texte arménien *uuuy* «il a dit».

¹⁶⁵ Ps 83(84),8.

¹⁶⁶ Grégoire le Théologien, *In novam Dominicam* (Sur le Nouveau Dimanche), PG 36, Oratio XLIV, col. 613(614)B-D.

¹⁶⁷ Cf. Ct 1,12.

¹⁶⁸ Cf. CCC 1,1 B.

¹⁶⁹ He 5,13.

¹⁷⁰ 1 Co 3,2.

Par cela (ces paroles), il (l'auteur) entend l'enfance de l'Église qui, au commencement, était allaitée du *lait* provenant des *seins*, et [l'est], maintenant, de *vin* [qui symbolise] la perfection, car c'est aux parfaits qu'appartiennent la nourriture solide et la boisson. Et comme le *vin* emplit de joie ceux qui se délectent de la nourriture, ainsi les paroles de l'Esprit Saint, qui ont jailli du cœur des saints, c'est-à-dire de leur *seins*, rendent allègres les auditeurs et [leur] donnent la vitalité et la joie ineffables.

C'est de la même façon qu'il faut entendre le *parfum des habits* qui embaume comme l'*encens*. Ceux, en effet, qui acquièrent des vertus parfumées et de bons gains [spirituels], non seulement deviennent causes de salut pour eux-mêmes, mais encore profitent à ceux qui les approchent et les voient, non seulement durant la vie, mais bien plus après la mort, même après beaucoup de temps.

**4,11 *Tes lèvres distillent le miel, épouse, ma sœur.
Le miel et le lait [sont] sous ta langue,
et le parfum de tes habits [est] comme
le parfum de l'oliban.***

Cela n'a plus besoin, maintenant, de tant de commentaires. Il appelle *miel* les enseignements doux et agréables qui sont offerts aux hommes en nourriture par les compagnes et les fiancées du Christ, et qui deviennent doux aux cœurs de ceux qui les entendent, selon [la parole de] David : *Ta parole est douce à mon palais plus que le miel*¹⁷¹. Disons que, pour le Prophète, celle-ci est devenue douce lorsqu'il l'a mangée, c'est-à-dire qu'avant de la manger elle est amère dans la bouche et [qu'elle devient] douce dès lors qu'on l'avale. En effet, la vertu est amère au début, puis [elle devient] douce.

Le miel et le lait [sont] sous ta langue : Le *lait* pour les enfants, et le *miel* pour les parfaits. Avant toutes les *langues*, il faut reconnaître comme fournisseurs de cette nourriture douce le bienheureux Docteur universel Jean (Chrysostome), ainsi que (Grégoire) le Théologien et ceux qui sont comme eux par leurs douces nourritures.

Il répète de nouveau en disant : *Et le parfum de tes habits [est]*

¹⁷¹ Ps 118(119),103.

*comme le parfum de l'oliban. C'est le sacrifice parfumé, que Dieu hume en suave senteur, de ceux qui offrent à Dieu en holocauste leur propre volonté, leur conseil et leur corps*¹⁷².

**4,12 *Ma sœur épouse [tu es] un jardin fermé,
un jardin fermé et une source scellée.***

Vois ! Même si elle est un *jardin*, pourtant elle a besoin d'être *fermée*, même si elle est une *source*, cependant elle a besoin d'être *scellée*, pour ne pas devenir nourriture et boisson aux *troupeaux* étrangers¹⁷³, et pour ne pas jeter la perle aux pourceaux¹⁷⁴, ni la donner aux oreilles étrangères.

**4,13 *Ton envoi [est] un jardin de grenadiers
avec le fruit des arbres; une fleur avec le nard.***

**4,14 *Nard et safran et canne aromatique
et cinnamome avec tous les bois du Liban ;
myrrhe et aloès avec tous les premières huiles.***

Si je commente cela mot à mot, les auditeurs se lasseront. Mais comme j'ai ouvert la porte des symboles¹⁷⁵, ce que les autres docteurs expliquent laborieusement dans le détail, moi, je le résume et je vais conclure par la parole de l'Apôtre : *Les fruits de l'esprit sont : amour, joie, paix*¹⁷⁶, et ailleurs : *Compassion, miséricorde*¹⁷⁷, *foi, espérance, amour*¹⁷⁸, *douceur, humilité, suavité*¹⁷⁹, *amour fraternel*¹⁸⁰, *absence de rancune, absence d'avarice*¹⁸¹, *simplicité*¹⁸², *sainteté de l'âme*¹⁸³ et autres choses semblables. Certaines sont dures à pratiquer comme la *myrrhe*, d'autres ont un *suave parfum* comme les *huiles*, d'autres en-

¹⁷² Cf. Rm 12,1.

¹⁷³ Cf. CCC 1,7.

¹⁷⁴ Cf. Mt. 7,6.

¹⁷⁵ Dans le texte arménien *դուռն իմաստից* «la porte des significations».

¹⁷⁶ Ga 5,22.

¹⁷⁷ Col 3,12.

¹⁷⁸ 1 Co 13,13.

¹⁷⁹ Col 3,12.

¹⁸⁰ Rm 12,10.

¹⁸¹ He 13,5.

¹⁸² Col 3,22.

¹⁸³ Th 3,13.

core sont belles à voir¹⁸⁴ comme les *fleurs*. C'est grâce à tous ces [fruits] que l'épouse devient le *jardin* de Dieu.

Et l'*huile parfumée* cuite longtemps¹⁸⁵ qui fumait sur l'autel mosaïque¹⁸⁶ était premièrement l'exemple des multiples vertus [reposant] dans les saints, que Dieu hume avec plus de plaisir que l'*encens* des sacrifices du soir et du matin en ce temps-là.

Et comme le *grenadier*, avant que la *grenade* ne soit mûre, déplaît à ceux qui [la] mangent, car elle est entourée d'épines, ainsi celui qui, dans cette vie, devient un *jardin* et un Paradis pour Dieu, doit tout d'abord vivre dans la tribulation, la faim, la soif, la privation de sommeil et l'effort, ainsi que les autres épreuves de la vertu qu'il inflige à sa propre personne.

Et les tentations qui surviennent malgré lui, soit du fait de ses congénères, soit du fait de Satan, il les supporte, transformant pour l'amour de Dieu [l'épreuve] involontaire en volontaire ; alors il devient un fruit agréable à Dieu, comme la *grenade* qui était parmi les épines avant de devenir mûre.

C'est donc ainsi qu'il est digne de devenir l'épouse du Christ et son *jardin* : ayant d'abord été au milieu des épines, c'est-à-dire au milieu des vertus, il devient ensuite la nourriture du Christ époux. Il devient encore une *fleur* comme le *nard* et le *safran*, dont l'un est ardent, et l'autre parfumé. Ainsi doit-on s'embraser d'un ardent amour pour le Christ et brûler le *parfum* de la vertu et de toutes œuvres bonnes.

On dit que le *safran* est tempéré : ni très froid ni très chaud, mais il a une vertu à juste mesure. Par cet exemple, il enseigne que, même si la vertu doit donner des fruits pour le *jardin* de Dieu, on doit cependant éviter les abus, aller par la voie moyenne, de crainte de tomber dans l'excès. De même dans la foi : accepter ce qui est écrit avec une foi ferme et ne pas [chercher à] savoir plus que ce qui est écrit, ne pas scruter les [choses] inscrutables, mais pour toutes les choses impossibles, irréalisables et incroyables, croire en la puissance de Dieu, qui peut tout [faire].

Également, si quelqu'un est en deuil pour les péchés qu'il a commis, que son deuil n'excède pas la mesure, de crainte qu'il ne tombe dans le désespoir et ne dise qu'il n'y a pas de salut [pour lui] et que, pour cette

¹⁸⁴ Dans le texte arménien *ցանկատեսակը* «des aspects désirables».

¹⁸⁵ Dans le texte arménien *խի բազմեփեսաց* peut encore signifier «l'huile cuite (à partir) de plusieurs éléments».

¹⁸⁶ Cf. Ex 30,35.

raison, il ne se détourne pas du péché, ou ne subisse le sort de Judas qui s'est pendu¹⁸⁷ [en pensant] qu'il n'y avait pas d'absolution¹⁸⁸ [pour lui]: ce qui était un deuil excessif.

Et pourquoi [tout] énumérer un à un ? Dans la conduite et le comportement de toutes les choses, on doit rester dans la mesure, comme l'enseigne le symbole du *safran*, et ne pas dévier ni à droite, ni à gauche.

La *canne* et le *cinnamome* sont les fruits produits par l'épouse dans le *jardin des grenadiers*. Nous savons que la *canne* est plus parfumée que tous les *encens*, et qu'il a été prescrit de la mélanger aux *encens* de l'autel pour l'encensement à Dieu. Du *cinnamome* on dit que, si on l'approche d'une chaudière bouillant à gros bouillons, il éteint la chaleur de l'eau bouillante qui est dedans.

De même si on l'introduit dans un bain très chaud, à l'instant il rafraîchit la salle¹⁸⁹. [On dit] encore d'autres choses semblables qui paraissent incroyables à qui les entend. On dit que, si un homme qui dort a près de lui le *cinnamome* et qu'on lui pose une question durant son sommeil, il répond, pourvu qu'on lui mette le *cinnamome* sur la bouche. Même s'il dort, il est éveillé et il donne une réponse articulée et pertinente à ceux qui l'interrogent ; il semble qu'il dorme, mais il est éveillé.

Cependant voici ce qu'enseigne l'*encens* : que l'homme qui se donne à Dieu semble un homme, mais il n'est [déjà] plus homme, car si des pensées de luxure le tourmentent, ou de colère, ou d'avarice et d'autres passions charnelles, il ne [les] accepte pas et, par sa conduite, il devient égal aux anges, qui sont vigilants, sans sommeil, sans vices ni besoins.

Il est homme et [en même temps] il ne l'est plus, car, [en lui], l'homme est en sommeil [et] mentalement auprès des anges. Il [l']a comparé au fruit de l'épouse provenant du *jardin* spirituel et du Paradis.

La myrrhe et l'aloès avec toutes les premières huiles : La *myrrhe* est le symbole de la mort et de l'ensevelissement du Christ, l'*aloès et les autres premières huiles précieuses* [sont symboles] de l'union de la Divinité avec le corps, par lequel il (le Christ) a subi la mort.

¹⁸⁷ Dans le texte arménien *խեղդեցաւն* «il s'est étranglé».

¹⁸⁸ Dans le texte arménien *ապաշխարութիւն* «pénitence».

¹⁸⁹ Dans le texte arménien *զտունն* «la maison».

Donc, il a montré que l'homme était un *bois du Liban*, de la forêt du péché ; puis, *revenant du Liban*, il s'est associé à la Passion et à la mort du Christ et, faisant mourir les péchés, il est devenu l'épouse parfumée du Christ, unie à lui par une conduite pure comme dit l'Apôtre : *Nous tous, qui avons été baptisés en Jésus Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. Nous avons été ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort, afin que comme le Christ s'est levé d'entre les morts par la gloire du Père, nous menions de même une vie nouvelle ; en sorte que, comme nous avons été greffés sur la ressemblance de sa mort, nous communions aussi à sa résurrection*¹⁹⁰. Mais encore, il (le Christ) exhale le parfum de la Divinité, comme le dit le divin Salomon.

4,15 Une source des jardins, un puits d'eau vive et s'écoulant du Liban.

Par cela il augmente encore plus qu'avant la *beauté* de l'épouse, car auparavant il a appelé l'épouse *jardin*, et après, allant un peu au-delà, *source des jardins*, en disant : «Non seulement tu es devenue *jardin*, mais encore, irriguant beaucoup d'autres, tu fais d'eux des *jardins* et Paradis de Dieu, pour produire le fruit de la justice».

Dieu lui-même fut appelé puits, comme il a dit par le Prophète : *Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive*¹⁹¹. De même, le Seigneur a dit à la Samaritaine : *Si tu savais les dons de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui l'en aurais prié, et il t'aurait donné de l'eau vive*¹⁹², et encore : *Celui qui croit en moi, de son ventre jailliront des fleuves d'eau vive*¹⁹³.

Donc, comme ceux qui s'associent à sa mort et deviennent son épouse ont également part au *parfum suave* de la Divinité, de même, ceux qui l'épousent comme elle (l'épouse) deviennent le puits d'eau vive comme Lui, même s'ils sont revenus du *Liban*, c'est-à-dire de la forêt du péché, car le *Liban* est une forêt. Puis Jean l'Évangéliste commente ainsi : *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui*¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Rm 6,3-5.

¹⁹¹ Jr 2,13.

¹⁹² Jn 4,10.

¹⁹³ Jn 7,38.

¹⁹⁴ Jn 7,39.

4,16 A *Éveille-toi, [vent] du nord, et viens, [vent du] sud !*

C'est-à-dire : «Va-t-en, *[vent] du nord, et viens, [vent] du sud*» ! Il appelle *[vent] du nord* Satan et ses œuvres, comme Salomon lui-même dit que le *vent du nord* est rude¹⁹⁵, car il est loin de la chaleur du soleil et, pour cette raison, il est glacé.

Ainsi ceux qui demeurent loin du Soleil de la justice sont emplis de desseins diaboliques et glacés par le péché. Ils ne se remplissent pas de la chaleur du soleil, c'est-à-dire qu'ils ne s'instruisent pas des paroles de la Sainte Écriture pour que la glace de l'impénitence se dégèle et que, par le vent de l'Esprit Saint, qui est *[le vent du] sud*, s'implante en eux le repentir.

Donc, il ordonne au *[vent du] sud*, c'est-à-dire aux grâces du Saint Esprit, de venir dans le *jardin* et de chasser les œuvres diaboliques ; c'est pourquoi il dit : *Éveille-toi, [vent] du nord !*, ce qui signifie : «va-t'en, *et viens [du] sud*», ce qui veut dire l'Esprit Saint et son vent chaud qui chasse l'hiver.

**B *Souffle sur mon jardin
et mes encens embaumeront !***

C'est le souffle abondant de l'Esprit Saint dans le *jardin* du Christ, comme l'épouse était appelée ; grâce à quoi, chez les hommes, ont fleuri toutes sortes de grâces, comme le dit l'Apôtre : *À l'un, en effet, par l'Esprit a été donnée une parole de sagesse, à un autre, une parole de science, à un autre, la foi, à un autre, la réussite des miracles, à un autre, le discernement des esprits, à un autre, les prophéties*¹⁹⁶.

Mais pourquoi énumérer une à une les nombreuses grâces attestées dans l'Église ? Pour conclure il dit : *Tout cela, c'est le seul et même Esprit Saint qui l'opère, et il répartit chaque grâce comme il le veut*¹⁹⁷. Donc, c'est la signification de [la parole] : *Souffle sur mon jardin et mes encens embaumeront*. Les premiers *encens* sont Paul et Pierre et leurs dix compagnons, ainsi que notre saint (Grégoire) l'Illuminateur et Jean Chrysostome, et leurs innombrables semblables.

¹⁹⁵ Cf. Pr 25,23.

¹⁹⁶ 1 Co 12,8-10.

¹⁹⁷ Cf. 1 Co 12,11.

**5,1 (4,16) A L'épouse supplie que son époux descende :
*Que mon bien-aimé descende dans son jardin
 et qu'il mange les fruits de ses arbres.***

L'épouse, voyant sa vertu si grande épanouie comme dans un Paradis et un *jardin*, ce qu'elle a appris de l'époux et des anges, supplie [l'époux] de *descendre* et de *manger*. Cela représente la prière de ceux qui font le bien pour Dieu. En effet, Dieu ne manque de rien, pourtant il a faim et désir de notre salut, comme il l'a dit lui-même à ses disciples, quand ceux-ci le pressaient de manger : *Ma nourriture, c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé*¹⁹⁸, c'est-à-dire, notre conversion vers Lui et l'observation de ses commandements.

Et lui-même a dit : *J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire*¹⁹⁹. Cette parole enseigne encore l'humilité de ne pas s'enorgueillir d'une conduite vertueuse en restant indolent, afin d'avoir l'humilité dans les bonnes œuvres, de supplier avec un cœur brisé et de recevoir les fruits de justice avec une âme humble, comme lui-même a ordonné de prier en disant : *Que ton règne vienne* !²⁰⁰. Et c'est vers ces supplications que l'époux a regardé en disant par le Prophète : *Avant que tu n'aies crié je t'entendrai ; et avant que tu ne parles, je dirai : 'Voici que je suis arrivé'*²⁰¹.

De la même manière, entendant les supplications de l'épouse, l'époux dit : «J'ai entendu tes prières et

**B *Je suis entré dans mon jardin, ma sœur et épouse ;
 j'ai cueilli ma myrrhe avec l'encens ;
 j'ai mangé mon pain avec mon miel ;***

[D'abord] il l'appelle *sœur*, puis *épouse*, car celui qui accomplit la volonté de Dieu devient ensuite *son épouse*.

J'ai cueilli ma myrrhe avec l'encens, c'est-à-dire le fruit de la mort : «Moi qui suis mort pour vous, je l'ai récolté de toi, *mon jardin et mon épouse* parfumée de *l'encens* de la vertu, moi qui suis mort selon le symbole de la *myrrhe* et *parfumé* grâce à l'Amour de la Divinité unie à mon corps».

¹⁹⁸ Jn 4,34.

¹⁹⁹ Mt 25,35.

²⁰⁰ Mt 6,10.

²⁰¹ Is 58,9.

J'ai mangé mon pain avec mon miel : «Non seulement tu es devenue pour moi une nourriture, me nourrissant du *pain* de la vertu, mais tu es devenue douce pour moi comme un rayon de *miel*. Ainsi sont les bienheureux docteurs (Grégoire) le Théologien et Jean (Chrysostome), qui parlent comme par la bouche de Dieu et disent : «Nourris-nous de vertu». Il a ordonné encore à [l'apôtre] Pierre de se nourrir de cette même nourriture, par le symbole de la nappe, où il y avait toute âme vivante²⁰². Cela signifie [qu'il devait] présenter à Dieu, en tant que nourriture, indistinctement les païens aussi bien que les juifs.

C *J'ai bu mon vin avec mon lait.*

Lui-même a dit cela aux fils de Zébédée : *Pouvez-vous boire la coupe que moi je vais boire ?*²⁰³, c'est-à-dire la mort qu'il a bue par le *vin* de son sang, comme il a bu encore le *lait*, c'est-à-dire l'enfance de l'homme. Et grâce à cette boisson, ceux qui ont bu la coupe de la mort sont redevenus des enfants innocents comme le nourrisson, comme le Seigneur lui-même l'a dit : *Si vous ne convertissez pas et ne devenez pas comme les enfants, vous ne pouvez pas entrer dans le Royaume de Dieu*²⁰⁴.

Inutile de mentionner que le Seigneur a bu et en a donné aux apôtres en disant : *Ceci est mon sang, prenez et buvez !*²⁰⁵ avec la parole qui suit. C'est à ce propos qu'il dit :

D *Mangez, mes proches ! Buvez et enivrez-vous mes frères !*

L'autre évangéliste le dit encore : *Si vous ne mangez pas le corps du Fils de l'Homme et ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous*²⁰⁶. Donc, par la boisson qu'il a bue et a ensuite donnée à *boire* aux apôtres, il a montré qu'il a donné à *boire* cette coupe [aussi] à l'Église [qui est] l'épouse, et qu'il a associée à sa mort.

Ainsi, le mystère que nous célébrons est le mémorial de sa mort. Et en mettant le terrible Sacrifice sur l'autel devant le Père, nous portons

²⁰² Cf. Ac 10,11-16.

²⁰³ Mt 20,22.

²⁰⁴ Mt 18,3.

²⁰⁵ Mt 26,27-28.

²⁰⁶ Jn 6,53.

devant le Père sa mort qui est advenue pour nous et, grâce à cela nous implorons notre Salut.

Et même si le bienheureux Jean (Chrysostome) dit qu'il a *bu* de son sang pour les exhorter à *boire*, afin qu'ils ne disent pas : «Comment pourrions-nous *boire* du sang ?»²⁰⁷, pourtant la vraie raison est celle-ci : 'Comme j'ai *bu* la mort et l'innocence, c'est-à-dire le *vin* et le *lait*, vous devrez aussi en boire. Et comme je vous ai nourris de mon sang, ainsi vous devez me nourrir de l'innocence²⁰⁸ et de la mort à l'égard de cette vie', comme le dit l'Apôtre : *Qui veut devenir sage dans ce monde, qu'il soit sot, ainsi il sera sage*²⁰⁹ dans l'autre monde, et il nourrira le Christ de son *vin* et de son *lait*, recevant ainsi sa conduite.

À ce propos l'Apôtre dit de nouveau : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ* !²¹⁰, et ailleurs [il dit] : *Le Christ est en vous, à moins que vous ne soyez réprouvés*²¹¹, et *Vous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ*²¹². [De son côté], Grégoire le Théologien dit : «Je reconnais le Christ en ceux qui vivent comme le Christ»²¹³.

Donc, en disant *buvez et enivrez-vous !*, il ajoute :

5,2 A *Je dors, mais mon cœur veille.*

C'est-à-dire : cette boisson n'est pas une ivresse et elle n'apporte pas un sommeil de torpeur, comme le *vin* de la vigne mais, de même que «dans le tombeau j'étais [à la fois] éveillé par la divinité et en sommeil par la mortalité du corps, ceux qui *boiront* cette boisson s'éveilleront comme moi par l'immortalité du Seigneur». C'est [pour] cela qu'il dit : *Il vivra à jamais*²¹⁴ et *Même s'il meurt, il vivra*²¹⁵. C'est-à-dire, bien qu'ayant la nature humaine, s'ils *dorment*, ils restent pourtant *éveillés*, car ils portent en eux-mêmes les grâces de l'Esprit.

²⁰⁷ Jean Chrysostome, *In Sanctum Matthaeum* (Sur Saint Matthieu), PG 58, Homilia LXXXII, 1, col. 739.

²⁰⁸ Dans le texte arménien *սղալու թեամբ* signifie «par (la pureté de) l'enfance».

²⁰⁹ 1 Co 3,18.

²¹⁰ 1 Co 11,1.

²¹¹ 2 Co 13,5.

²¹² Ga 3,27.

²¹³ Grégoire le Théologien, *In laudem magni Athanasii episcopi Alexandrini*, PG 35, Oratio XXI, 1091(1092)C.

²¹⁴ Jn 6,51.58.

²¹⁵ Jn 11,25.

Car enfin, s'il n'en était pas ainsi, comment les apôtres et les martyrs, ainsi que les pères ascètes auraient-ils pu supporter les souffrances de telles tortures avec ce faible corps ? Surtout notre (Grégoire) l'Illuminateur : alors qu'il fut suspendu à la potence la tête en bas, il fut frappé à coups de bâton pendant sept jours par dix hommes, [et] ils ne purent assoupir la *vigilance* de son *cœur* par ces tourments si cruels. Cependant, pendant ces jours-là, élevant vers Dieu son esprit *éveillé*, il lui parlait dans la prière sans interruption, et il déployait devant lui de poignantes supplications pour le salut de notre pays²¹⁶.

Un seul coup de bâton suffit à infliger à notre esprit le sommeil de la torpeur. Pourtant, le bienheureux, au milieu de tant de tortures sans mesure, continuait à avoir l'esprit clair et la langue imperturbable dans ses prières à Dieu. Alors, comment ne ressemblait-il pas au cœur *éveillé* du Christ, tandis que, pour le *sommeil* de son corps, c'est-à-dire le sommeil des souffrances naturelles, il était associé à la mort du Christ, [restant pourtant] *éveillé* par l'esprit ?

C'est [pour] cela qu'il dit *buvez et enivrez-vous mes frères !* Car en *buvant* [le calice des] souffrances, je me suis *endormi* selon la chair, mais mon cœur est resté *éveillé* selon la Divinité. De la même façon, aussi devrez-vous m'imiter, en buvant comme moi [ce calice] de la mort».

L'épouse sent l'époux frapper à la porte :
B *La voix de mon bien-aimé frappe à la porte.*

Eh bien, considère ceci : quel esprit éveillé reçoivent ceux qui, dans cette vie pleine de sommeil, boivent de ce calice et de ce *vin*, selon le conseil de la parole évangélique : *Ayez vos ceintures ceintes aux reins et vos lampes allumées, soyez semblables à des hommes qui attendent leur seigneur à son retour des noces, pour lui ouvrir dès qu'il viendra et frappera [à la porte]. Heureux le serviteur, que le maître, à son retour, trouvera éveillé !*²¹⁷.

C'est à lui que les saints ressemblent, eux qui, restant vigilants pour entendre la *voix du bien-aimé* Christ, sont devenus épouses du Christ époux, celui qui *frappe à la porte* et invite à entrer au Royaume des Cieux. L'époux, c'est-à-dire le Christ, dit en *frappant à la porte* :

²¹⁶ Cf. Agat'angelos, VII, p. 1339-1357.

²¹⁷ Lc 12,35-37.

**C *Ouvre-moi, ma sœur, ma prochaine,
ma colombe, ma parfaite !
Car ma tête est pleine de rosée, et
mes cheveux, des gouttelettes de pluie de la nuit.***

Voici, en résumé, le commentaire de cela : *Ouvre-moi, ma sœur, ma prochaine, ma colombe, ma parfaite !* Par ces paroles il laisse entendre l'illumination de l'épouse [reçue] grâce au baptême ; cela veut dire : «Grâce à la naissance de l'Esprit et en buvant le sang du sacrement, tu es devenue *ma sœur* et *ma prochaine*, tu as été justifiée par l'Esprit prenant la nature d'une *colombe*, et tu es devenue parfaite, étant devenue enfant de Dieu». Et celui qui mérite d'être enfant de Dieu, est parfait en tout. Existe-t-il une gloire supérieure à celle-ci sur la terre ou aux Cieux ?

Cependant si nous ne conservons pas et ne cultivons pas la grâce et la gloire qui nous furent données, nous ressemblerons au Premier père (Adam) qui, ayant reçu l'illumination et la vie exempte d'indigence, de douleur et de mort, les perdit cependant pour n'avoir pas conservé et cultivé le Paradis.

Ainsi, il nous enseigne la même [chose], afin que nous ne soyons pas indolents avec cette grâce de la *perfection*, mais attentifs, comme si nous ne l'avions pas reçue. Car si le don de la *perfection* vient de Lui, sa conservation vient de nous, comme le dit le bienheureux Docteur (Jean Chrysostome). Il dit à ce propos : «Ouvre ta porte sur le chemin qui conduit à la vie et, dans ta perfection, ne t'adonne pas au repos, ni au sommeil, ni à la vie facile»²¹⁸ ; comme le dit l'Apôtre : *Si quelqu'un croit savoir quelque chose, c'est qu'il n'a pas encore su comme il faut savoir*²¹⁹, et il dit encore : *Pour moi-même, je ne m'estime pas encore arrivé ; mais il y a une chose : oubliant ce qui est en arrière et tendant vers ce qui est en avant, l'ayant en vue, je cours à la suite de l'appel de Dieu par le Christ Jésus*²²⁰.

Donc : «Ouvre-moi ton entrée, car *ma tête est pleine de rosée, et mes cheveux, des gouttelettes de pluie de la nuit*». C'est semblable à ceci : quand, à sa deuxième venue, il (le Christ) nous montrera les blessures qu'il a reçues pour nous. Mais, alors, il nous les montrera pour nous

²¹⁸ Jean Chrysostome, *In Epistolam ad Philippenses* (Sur l'épître aux Philippiens), Homilia XII, PG 62, col. 271.

²¹⁹ 1 Co 8,2.

²²⁰ Ph 3,13.

réprimander de nous être montrés ingrats envers ses bienfaits. Toutefois, en ce moment, pour nous encourager, il rappelle à l'épouse la sueur dont il souffrit dans la nuit par crainte de la mort, comme il est dit dans l'Évangile : *La sueur coulait de lui goutte à goutte*²²¹.

Cela veut dire : «C'est grâce à ma sueur que tu es revêtue de cette innocence de *colombe* et de *perfection*, et que tu es devenue *ma sœur* et *mon épouse*. Par ma sueur de cette nuit, j'ai enlevé la sueur de la malediction et j'ai supporté à ta place la peine par cette sueur. Conserve donc ce que tu as acquis, c'est-à-dire la simplicité de la *colombe* et ta *perfection*, et ne [les] perds plus, puisqu'il n'y a plus de seconde crucifixion, et ni de [seconde] mort à cause de toi».

L'épouse dit quelque chose [comme] ceci :

**5,3 *Je me suis dépouillée de ma tunique,
comment la remettrais-je ?
Je me suis lavé les pieds, comment les salirais-je ?***

C'est-à-dire : «*Comment remettrais-je* de nouveau le vêtement du châtiment de mes péchés, dont *je me suis dépouillée* grâce à tes bienfaits sans mesure et à la sueur que tu as versée pour moi ? Non, jamais ! Alors que tu *as lavé* mes talons et mes pieds par le baptême, comme [ceux] des bienheureux apôtres, et que tu [les] as rendus réfractaires aux morsures venimeuses du serpent, alors comment [les] souillerais-je par une conduite pécheresse de luxure, de meurtre, de rapine ou autres [péchés] pareils à ceux-ci, moi, qui ai revêtu la lumière et qui ai le pouvoir de partir pour les Cieux et de danser avec les anges ?».

**5,4 *Mon bien-aimé a tendu sa main par le soupirail
et mes entrailles en furent bouleversées.***

Vois-le ainsi : Comme si quelqu'un, illuminé par l'Esprit autant que Paul ou Pierre, s'efforçait de contempler le mystère du Christ, de telle façon qu'au lieu de voir toute la personne, il verrait néanmoins seulement *ses mains*, et encore par un endroit aussi étroit et aussi restreint qu'un *soupirail*²²².

²²¹ Lc 22,44.

²²² Dans le texte arménien *ծաղ* «trou».

À ce propos l'Apôtre dit : *Maintenant nous voyons comme dans un miroir, [et] en image, mais alors nous verrons face à face. Aujourd'hui nous ne comprenons qu'en partie, mais alors je le connaîtrai comme il m'a connu*²²³.

Elle (l'épouse) a voulu dire : «Toutes les grâces, que l'époux m'a données ou a promis de [m']accorder, et [tout] ce qu'il a souffert pour moi, et si grande que fut la grâce que nous avons obtenue par sa mort, ainsi que les autres dons de ce genre, infinis et ineffables, qu'il a manifestés ici-bas pour les saints, par rapport à ce qu'il nous montrera et nous fera connaître alors, dans la vie future, tout cela est semblable à ne voir que la *main* à travers un *soupirail* : c'est une goutte d'eau en comparaison de l'eau de la mer, une lampe à côté du soleil et un bébé dans les entrailles de sa mère par rapport à un vieillard». Voici comment les *entrailles* sont bouleversées même par cette vision brève et limitée, comme elle a dit : *Mes entrailles en furent bouleversées*.

Car même pour Paul, une brève vision lui a ébloui et aveuglé les yeux²²⁴, comme pour l'apôtre Jean lors de sa vision²²⁵, et comme Ezéchiel²²⁶. Et cela [est arrivé] même pour la seule vision des anges, comme Daniel a dit : *Seigneur, ta vision a bouleversé en moi mes entrailles*²²⁷ etc. En effet, comme l'œil malade ne peut pas voir le soleil, ainsi notre nature humaine, tant qu'elle est en cette vie, ne peut ni voir ni saisir l'essence de Dieu.

C'est pour cela que [Dieu] ayant ravi Paul en dehors de son corps, l'a emporté au troisième ciel et lui a montré là-bas les choses ineffables. Toutefois quand il (Paul) retourna sur terre, il ne put, dans sa chair, raconter par l'intelligence et par les lèvres les choses infinies qu'il avait vues et entendues. Mais il disait seulement²²⁸ : *J'ai entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de dire*²²⁹ ; c'est-à-dire: une langue charnelle ne peut pas rapporter le mystère de l'incorporel.

Et si quelqu'un dit que la *main du bien-aimé* tendue à travers le *soupirail* est le Fils, parce que celui-ci est aussi appelé la *droite* du

²²³ 1 Co 13,12.

²²⁴ Cf. Ac 9,3-9.

²²⁵ Cf. Ap 1,17.

²²⁶ Cf. Ez 1,28.

²²⁷ Dn 10,16-17.

²²⁸ Dans le texte arménien *եւս* «encore, en outre». Nous avons lu *եւեթ* «seulement».

²²⁹ 2 Co 12,4.

Père, ou s'il entend par le *soupirail* la chair qu'il a unie à la Divinité, cela non plus n'est pas loin du mystère, car comme un *soupirail* est peu de chose en comparaison d'un temple, notre nature l'est aussi par rapport à la Divinité. Pourtant, la première interprétation²³⁰ me plaît plus. Néanmoins selon les Écritures, surtout dans les [livres] prophétiques, un seul mot²³¹ se divise en plusieurs sens.

Quand j'ai vu la *main* tendue à travers le *soupirail*,

**5,5 *Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé.
Mes mains ont dégoutté de myrrhe ;
et mes doigts s'emplirent de myrrhe
sur la poignée de la serrure.***

Cela veut dire : «Les mystères de Dieu s'étant révélés à travers une lucarne étroite, les yeux de mon esprit s'ouvrirent et je [les] ai vus, autant qu'à des yeux de chair il est possible de les voir. Ainsi, mon esprit s'est réveillé de la torpeur du péché, je me suis relevée de la conception des passions terrestres en écartant les vices et je me suis rendue morte au péché en mourant avec le mort qui est mort pour moi en étant immortel», comme dit encore l'Apôtre : *Par le baptême nous mourons avec Lui en sa mort, avec Lui nous ressuscitons par la foi, grâce à la puissance de Dieu*²³², avec les paroles qui suivent.

Or, il est clair qu'il faut d'abord mourir et tuer les membres du corps, comme l'atteste l'apôtre²³³, et c'est [seulement] après qu'il y aura l'entrée de Dieu et des mystères divins en l'homme. C'est pour cela qu'il dit : «En ouvrant à mon bien-aimé *mes mains ont dégoutté de myrrhe*, ainsi que *mes doigts [qui étaient] sur la poignée de la serrure*».

La *myrrhe* est le symbole de la mort, et les *mains* sont des instruments de travail. Or, la *main du bien-aimé* Christ atteint la *main de l'épouse*, c'est-à-dire celle des fidèles. Et à sa *main* s'égalèrent les mains de l'épouse, s'approchant des *mains de l'époux* grâce à la purification des péchés et à la mort avec lui. C'est cela que le Seigneur lui-même a dit en bref : *Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas toute sa*

²³⁰ Dans le texte arménien *առաջին պատճառն* «la première raison».

²³¹ Dans le texte arménien *միաբան* «unanime, conforme». Nous l'avons lu comme *մի բան* «un seul mot».

²³² Rm 6,4.

²³³ Cf. Rm 6,6.

*famille, ainsi que soi-même, il ne peut pas devenir mon disciple*²³⁴ ; et encore : *Elle est étroite, la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie*²³⁵.

Or, il est clair qu'on suit cette voie par l'étroitesse et la mortalité ; mais pour celui en qui trouve place l'amour envers l'époux, grâce à l'espérance en lui, [ce qui est] difficile paraît facile. Et c'est pour cela qu'en se réjouissant le grand apôtre Paul [nous] encourage en disant : *Les souffrances du temps présent ne valent rien [en comparaison] de la gloire à venir qui doit être révélée en nous*²³⁶.

Alors, toi aussi observe ceci : beaucoup de rois et de reines se sont conduits ici-bas selon leur propre volonté et, arrivant au dernier jour de leur mort, ils ont quitté le monde en se repentant²³⁷. Pourtant, [bien] avant le jour du Jugement, à cause du remords de leurs fautes et de la crainte du Juge, ils sont dans les tourments.

De même, beaucoup de rois et de grands ont méprisé ce monde ; arrivant au dernier jour de leur appel, grâce à l'espérance en ce qui les attendait, ils prirent congé de ce monde avec joie et exultant d'une allégresse ineffable, à cause de la bonne affaire qu'ils avaient faite, car ils ont obtenu le ciel en échange de la terre. Et avant le jour de la Récompense, comme s'ils avaient reçu leur salaire ici-même, ils sont dans la joie et ils ne cessent de bénir Dieu, pour la grâce de connaître le néant de cette vaine vie et de se mettre à la recherche de la vie éternelle.

Or, comme je l'ai dit à maintes reprises, le Christ est appelé époux et *fiils du frère (bien-aimé)*. J'ai dit l'époux, car il a aimé les hommes comme l'époux [aime] l'épouse. C'est ce que confirme encore l'Apôtre : *Je vous ai fiancés à un seul époux, pour vous placer devant le Christ, comme une vierge sainte*²³⁸. Le même Christ s'appelle aussi *fiils du frère (bien-aimé)*. Comme les juifs et les païens sont issus d'Adam et sont ainsi appelés frères, de même le Christ est issu des juifs et l'Église se compose des païens et de nouveaux peuples croyants, qui l'appellent *fiils du frère*.

Les païens sont nommés *épouse, sœur et jardin*, puisque, comme l'épouse doit garder la pureté et l'amour seulement pour l'époux,

²³⁴ Lc 14,26.

²³⁵ Mt 7,14.

²³⁶ Rm 8,18.

²³⁷ Dans le texte arménien *ելին յաշխարհէ* «ils sont sortis du monde».

²³⁸ 2 Co 11,2.

l'homme qui lui a été promis, – et que, si elle ne [les] garde pas et aime quelqu'un d'autre, elle souille la couche de son époux et lui devient étrangère, – de même, si les fidèles qui se sont unis au Christ par le baptême et qui ont communie à son corps et à son sang, décident après cela de s'adonner à l'amour du monde et de s'attacher à toutes sortes de désirs illusoires, – la fornication, l'homicide, l'orgueil, l'avarice, l'ambition, la discorde, la jalousie et aux autres maux pareils, – ils rompent l'amour du Christ époux et l'alliance qu'il a avec eux. Ils épousent l'instructeur du Mal, Satan, et c'est à juste titre qu'ils reçoivent des souffrances inéluctables.

Mais s'ils se retournent vers lui, alors dans ce cas-là le Seigneur est encore ami de l'homme²³⁹, puisqu'il est miséricordieux et ne veut pas la mort du pécheur²⁴⁰, pour qui il a même pris le corps et a subi une mort ignominieuse. De la même manière, la *sœur* doit avoir de la compassion comme lui, comme le *jardin* doit donner des fruits pour celui qui le travaille et ne pas servir de nourriture aux étrangers. Nous, pourtant, reprenons l'ordre du discours.

**5,6 A *J'ai ouvert à mon bien-aimé ;
mon bien-aimé était passé,
et mon âme est sortie à sa parole.***

Regarde ! À peine a-t-elle ouvert [la porte], qu'il est [déjà] *passé*, c'est-à-dire : «Quand j'eus élevé les yeux de mon intelligence vers l'intelligence de l'Écriture, pour voir l'inscrutable profondeur de la science de ses grâces, et quand j'eus ouvert mon cœur pour recueillir à l'intérieur les [choses] à peine visibles, pour examiner, pour m'instruire et comprendre la profondeur de la science, alors ce qui est resté hors de la portée de ma faible intelligence m'a tant épouvantée que le désir [de les connaître] m'a fait oublier la science que j'avais reçue en ouvrant [la porte]». C'est pour cela qu'elle dit : *Mon bien-aimé était passé*, c'est-à-dire : «À peine je le vis, qu'il s'en alla rapidement, prompt comme l'éclair».

Et mon âme est sortie à sa parole, c'est-à-dire : «À peine reçu le rayon de ses paroles, mon âme m'a laissée et elle s'en est allée avec ses paroles. Comme si [elle disait] : 'Je l'ai connu, je me suis unie à son

²³⁹ Dans le texte arménien *ժարդասէր է Տէրն* «le Seigneur est philanthrope».

²⁴⁰ Cf. Ez 33,11.

amour et je fus prise de ferveur pour ses commandements. Et quand je pensais, j'ai compris, j'ai reconnu encore davantage combien je suis loin de la compréhension. Car c'est en voyant le vrai soleil, grâce à sa lumière, que j'ai compris combien je suis loin de sa connaissance, et j'ai pensé à ce que Salomon dit ailleurs à propos justement de sa divinité : *Celui qui augmente sa science, augmentera ses douleurs*'²⁴¹.

En disant cela, il n'entend pas faire renoncer à étudier la science des saintes Écritures, de crainte que les douleurs n'augmentent, mais il exhorte à redoubler de science encore davantage et, par une science si grande, à comprendre que la science des choses qui restent à savoir est inaccessible.

En effet, de même que plus un ivrogne boit, plus il a soif, ainsi celui qui fixe son esprit sur les livres divins²⁴², réfléchit et médite, plus il apprend, plus il désire apprendre, car il sait qu'il ne trouvera pas la parfaite connaissance des saintes Écritures.

Et ce désir intellectuel devient, en s'échauffant, une douleur dans son âme car, grâce à une infime compréhension, il reconnaît l'infinité de ce qui reste et, par le désir de cette science, il est comme affecté de douleurs. Pourtant ces douleurs et ces anxiétés préparent l'obtention de la bonne santé [spirituelle].

**B *Je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ;
je l'ai appelé et il ne m'a pas donné de la voix.***

Cela confirme les paroles que nous venons de dire, c'est-à-dire : «Celui que *j'ai trouvé* et à qui j'ai ouvert, par rapport au reste m'a semblé tel que je ne l'ai pas vu et je n'ai même pas entendu sa voix».

**5,7 *Les gardes qui circulaient dans la ville m'ont trouvée ;
ils m'ont frappée, ils m'ont blessée ;
les gardes des murailles m'ont enlevé mes habits.***

Maintenant, par les gardes des murailles, il faut entendre les esprits serviteurs, [c'est-à-dire] les anges, comme le révèle l'apôtre Paul : *Tous les esprits ne sont-ils pas nécessaires, eux qui sont envoyés*

²⁴¹ Ec 1,18.

²⁴² Dans le texte arménien յաստուածաշունչ գրոց «dans les livres inspirés de Dieu». Pour désigner la Bible, les Arméniens utilisent l'expression Աստուածաշունչ մատեն «le Livre Inspiré de Dieu» (θεόπνευστος).

pour servir à ceux qui doivent hériter le salut ?²⁴³. Et le Psalmiste dit : *Il fixa les limites des nations d'après le nombre des anges de Dieu*²⁴⁴.

Car les anges sont gardiens des gens incroyants par provinces et par villes, tandis que, pour les croyants, [il y a] un ange pour chaque âme, et pour les saints, encore bien plus, comme dit le prophète : *Les armées des anges du Seigneur sont autour de ceux qui le craignent et ils les gardent*²⁴⁵.

Alors, si les gardiens sont des anges, frapper, blesser et dépouiller ne leur appartient pas, mais c'est aux voleurs et aux démons. Il est donc clair que *frapper, blesser et enlever les habits* signifie ceci : « Bien que je n'aie pas compris et que je n'aie pas pu scruter les mystères de Dieu, pourtant j'espérais, en cherchant au moins à apprendre auprès des gardiens des murailles, [c'est-à-dire] des saints et des anges ; [mais] ils ont dit eux-mêmes avoir souffert les mêmes souffrances. Alors, désespérée, quand je les eus entendu [dire] que leur compréhension est aussi impuissante, ce fut pour moi une épreuve comme pour celui qu'on blesse et à qui on enlève ses habits, car je fus dénudée du manteau de mon espérance.

Mais bien qu'ils m'eussent complètement ôté l'espoir de cette recherche désirable, pourtant à cause du grand désir, de l'envie et de la soif de mon âme, par attachement amoureux pour le bien-aimé, de nouveau redoublant ma recherche et refusant l'obstacle qu'ils m'opposaient, je les ai fait jurer et j'ai dit :

**5,8 *Je vous ai fait jurer, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ !
Si vous trouvez mon bien-aimé, dites-lui que
je suis passionnée de son amour*.**

Regarde à quel point est inexplicable et impatient l'amour de la Sainte Église pour Dieu. Et sont témoins de ces paroles les combats des martyrs, qui ont accepté pour le Christ de tels tourments qu'ils excèdent la résistance du corps. Cependant le Christ, considérant un si grand zèle amoureux dans la douleur de ces tourments, leur a donné, selon leur propre désir, de devenir immortels, comme [il a rendu immortels] les pécheurs en des supplices éternels, et cela fut pour trois

²⁴³ He 1,14.

²⁴⁴ Dt 32,8.

²⁴⁵ Ps 33(34),8.

raisons.

Premièrement, parce que, si cela avait été possible, les saints auraient préféré mourir par amour pour lui non pas une, mais dix mille fois, et même sans cesse, comme ils le disaient justement par leurs paroles. Par exemple Grégoire (l'Illuminateur) disait à Tiridate : «J'ai demandé [à Dieu] de prolonger [les tourments]»²⁴⁶. Ainsi, dans ses prières, il demandait à Dieu cette prolongation. Or comme le désir des justes pour lui est digne d'être reçu, il leur accorde l'endurance.

Et deuxièmement, pour faire connaître aux païens l'affection des saints pour lui et leur instiller l'émulation d'un amour aussi ardent, comme Adrien qui, en voyant les saints dans un tourment si dur, les conjurait en disant : «Dites-moi la vérité, quelle récompense attendez-vous pour supporter de si grandes tortures ? Il semble qu'elle doit être bien grande»²⁴⁷. C'est pourquoi il crut lui aussi au Christ et partagea leur martyre. Troisièmement enfin, pour que, les saints ayant survécu à telles épreuves, l'on comprenne que la vie est à Dieu et que c'est lui le maître de la vie et de la mort.

Je vous ai fait jurer, filles de Jérusalem, par les puissances et les vigueurs du champ : Cela, je l'ai expliqué une fois²⁴⁸ [en disant] que le *champ* désigne ce monde, c'est pourquoi elle fait jurer sur celui par qui sont assurées la *puissance* et la *vigueur* du monde et par qui est gardée sa stabilité, c'est-à-dire le Christ.

Si elles trouvent le bien-aimé, qu'elles lui disent que l'épouse est passionnée de son amour : Donc, bienheureuse est la question sur cet amour [adressée] à l'âme en qui il se trouvera. Paul lui-même en est fier : *Ni anges ni principautés*, et ce qui vient après, *ne peuvent nous séparer de l'amour du Christ*²⁴⁹.

Voilà quel est l'amour-ci qui a sa louange aux Cieux et sur la terre, à présent et au jour du Christ, et non pas l'amour dénaturé des biens, du pouvoir, de la beauté ou autres choses semblables qui causent les blâmes ici-bas et les tourments éternels dans l'au-delà.

²⁴⁶ Cf. Agat'angelos, VII, §56, p. 1356 ; IX, §13, p. 1362-1363.

²⁴⁷ Cf. *Le synaxaire arménien de Ter Israël*, 16 Navasard (26 août), PO 5, p. 438.

²⁴⁸ Cf. CCC 2,7.

²⁴⁹ Rm 8,38-39.

**Les filles de Jérusalem et les gardes des murailles
interrogent l'épouse :**

Elles, qui ont prêté serment, *interrogent l'épouse* sur l'apparence qu'il (l'époux) a reçue de nous. Car ils (les anges) ne l'ont pas vue et ils l'ont apprise et continuent de l'apprendre par nous, comme je l'ai déjà écrit avant cela²⁵⁰.

- 5,9** *Comment est-il ton bien-aimé parmi les bien-aimés,
ô toi la plus belle des femmes ?
Comment est-il ton bien-aimé,
pour que tu nous aies adjurés ainsi ?
L'épouse donne signe au sujet du bien-aimé :*
- 5,10** *Mon bien-aimé est blanc et rouge, élu entre dix mille.*

Par cela, elle entend le corps et le sang de notre humanité, qu'il (le Christ) a reçue de la Sainte Vierge. Elle [le] dit *blanc et rouge* parce qu'il est formé de la chair et du sang reçus de la Vierge, néanmoins, même ainsi, la Mère de Dieu n'a pas conçu de la semence d'un homme et n'a pas enfanté dans la corruption, mais la conception se fit par l'Esprit Saint et l'enfantement de la Vierge fut virginal.

Elle resta vierge même après l'accouchement, puisqu'il (le Christ) est sorti par les portes closes, à la différence des autres enfantements. C'est pour cela qu'elle dit qu'il *est élu entre dix mille*, car il n'y eut ni travail d'enfantement, ni douleurs, ni tristesse, et comme l'ange avait annoncé la joie et l'exultation à la Vierge, ainsi l'enfantement fut plein de joie.

5,11 A Sa tête est d'or pur.

Comme cet *or*-là est plus *pur* et plus précieux que n'importe quel *or*, ainsi notre tête, le Christ, est le plus *pur* de tous [les purs] qui sont aux Cieux et sur la terre, comme le dit le Prophète : *Il n'a pas commis de péché et l'on ne trouve pas de tromperie dans sa bouche*²⁵¹. Le Seigneur lui-même disait encore : *Qui de vous me convaincra de péché?*²⁵². Il fut en effet purificateur de tous les péchés et *il a été tenté en tous*

²⁵⁰ Cf. CCC 4,9.

²⁵¹ Is 53,9.

²⁵² Jn 8,46.

points à [notre] ressemblance, sans [commettre de] péché, comme l'a dit l'Apôtre²⁵³.

**B *Ses mèches [sont] ondulées,
noires comme le corbeau.***

Selon les Écritures cela n'est pas du registre de l'éloge, mais de l'affront²⁵⁴. Ici, pourtant, cela désigne l'élégance, par concession à notre goût, car les *mèches* bien brunes sont très belles chez les jeunes gens. En outre, comme le père de Salomon l'a prédit, *il était le plus beau à voir parmi tous les fils d'homme*²⁵⁵.

Alors, si l'épouse rapporte la beauté du bien-aimé en la figurant par l'or, les pierres précieuses et autres belles choses de cette terre, ne t'en étonne point, car l'Apôtre dit : *Ses [attributs] invisibles, depuis la création du monde, se font connaître et voir par les créatures*²⁵⁶.

**5,12 *Ses yeux [sont] des colombes sur la plénitude des eaux ;
lavées au lait, elles reposent sur la plénitude des eaux.***

Cela veut dire : il est sincère. Comme le Seigneur a loué la *colombe*²⁵⁷, ainsi sont ses yeux. Il (l'époux) n'a pas toutes sortes de regards fourbes et rusés comme les hommes, mais [ils sont] droits, vrais et pénétrants, et ce qu'il voit c'est ce qui se passe dans l'homme et non pas les erreurs des yeux abusés, comme dit l'Évangéliste Jean²⁵⁸. Bien plus, sa vue devance la création, comme il le disait au prophète Jérémie : *Avant que tu ne fusses créé, je te connais*²⁵⁹.

Lavées au lait : car l'aspect du *lait* ne ressemble pas à la nature de l'eau ou d'autres substances qui reflètent en elles ce qu'elles ne sont pas, mais il ne montre que sa propre nature et il ne peut pas montrer autre chose en lui comme le font les autres liquides.

Mais que signifie *elles reposent sur la plénitude des eaux* ? De même que l'eau se fait vision et miroir du soleil, ainsi il (l'époux) se manifeste

²⁵³ He 4,15.

²⁵⁴ Cf. 1 Co 11,14.

²⁵⁵ Ps 44(45),2.

²⁵⁶ Rm 1,20.

²⁵⁷ Cf. Mt 10,16.

²⁵⁸ Cf. Jn 2,25.

²⁵⁹ Jr 1,5.

en ceux qui s'épurent et se purifient de la saleté des péchés. Alors pour ceux qui regardent, il leur semble qu'il *repose sur* eux et il devient pareil à un arbre planté sur le courant des *eaux*²⁶⁰, pour donner des fruits imputrescibles, toujours féconds, inépuisables.

**5,13 A *Ses joues, comme des cassolettes d'encens,
exhalent le parfum suave des parfumeurs.***

Cela désigne les paroles de la doctrine minutieusement ruminées par les docteurs, les prélats de l'Église, qui, par un mouvement perpétuel et infatigable de *leurs joues*, cuisent avec des *huiles suaves*, distillées et embaument l'intelligence et les pensées des hommes.

Ils répandent devant les hommes ce qu'ils ont accumulé dans leur cœur pur comme dans des *cassolettes*, de façon à ne pas cacher dans trop de profondeur les [choses] incompréhensibles, à ne pas rendre trop facile à entendre, avec trop de clarté, les mystères de Dieu, mais à enseigner la science des Écritures par un enseignement modéré ; de crainte qu'elle ne soit dédaignée, du fait qu'elle se reçoit facilement, comme les choses facile à trouver, et que, par trop d'inintelligibilité, ceux qui désirent l'étudier, ne désespèrent de la trouver, mais pour qu'ils réussissent, par un modique effort, à emmagasiner les paroles de l'Écriture dans la mémoire de leur cœur.

De même, comme les animaux qui broutent font remonter les aliments [de l'estomac] et les ruminent, ainsi les docteurs remontent les paroles de l'Esprit Saint accumulées dans leur cœur et dans leur esprit. En les remontant et en les mâchant minutieusement d'un mouvement infatigable des *joues*, ils transmettent par leur bouche la lumière de l'Écriture Sainte à l'intelligence humaine, comme des *parfums* bien distillés.

**B *Ses lèvres [sont] des lys ;
elles expriment la myrrhe en abondance.***

Alors, vois de nouveau les éloges ! De même que les *joues*, *devenues cassolettes*, servent à boire, aux âmes de ceux qui écoutent la parole, le calice savoureux et non coupé d'eau, ainsi les *lèvres* *devenues lys*, *expriment la myrrhe en abondance*, car elles conseillent de mourir selon

²⁶⁰ Cf. Ps 1,3.

la chair et de faire mourir les membres du corps non pas d'une mort modérée, mais intégrale, c'est-à-dire d'une mort complète : faire mourir les conseils de l'intelligence pour ne pas méditer sur les choses terrestres, mais sur les [mystères] célestes, faire mourir le ventre par l'usage modéré de la nourriture, faire mourir les yeux en s'abstenant de contempler les attraits des visions lascives, pour [contempler] la beauté désirée et le visage recherché du Christ époux, dont nous sommes devenus épouses.

De la même manière, pense aussi à tous les membres et à tous les sens [du corps], par la mortification desquels nous obtiendrons la vraie vie, comme nous le conseillent les *lèvres* des saints, devenues *lys*.

5,14 A *Ses mains [sont de] l'or travaillé au tour, pleines des pierres de Tharsis.*

Vois comment elle énumère un à un les membres [du corps] et les décrit avec éloges !

Comme les vases *travaillés au tour* sont parfaitement épurés et nettoyés de la saleté et de la laideur, ainsi les *mains du bien-aimé* [sont] nettes des péchés comme l'or, non seulement parce qu'elles font leur travail, comme les *mains* de l'homme, mais parce qu'elles sont *pleines des pierres de Tharsis*, selon ce qui est dit chez Ézéchiél : *Leurs ailes sont pleines d'yeux*²⁶¹.

Donc, si tous les membres des anges, serviteurs de Dieu, sont [comme] des yeux et sont pleins de vision²⁶², combien plus encore [ceux] du Christ, Verbe Incarné de Dieu ! Bien qu'il ait reçu notre nature de la Vierge, pourtant il resta uni à sa nature divine et tous ses membres doués de vue sont [comme] des yeux, à ce que dit notre Grégoire l'Illuminateur : «Dieu en toutes choses, est écoute ; en toutes choses, vision; et Verbe en toutes choses»²⁶³.

Il (Dieu) n'est pas comme nous, dont chaque organe accomplit exclusivement sa propre fonction, de sorte que l'œil ne peut pas entendre, l'oreille ne peut pas voir, la bouche ne peut pas marcher, le pied ne peut pas parler, ainsi sont aussi les fonctions des autres membres. Or, bien qu'il ait été uni à nous par [son] corps, cependant, il a conservé

²⁶¹ Ez 10,12.

²⁶² Dans l'arménien le mot *uql* signifie à la fois «œil» et «pierre précieuse». L'auteur bâtit son commentaire sur cette double signification.

²⁶³ Cf. Agat'angelos, XXXVIII, §11, p. 1472.

entièrement l'omnipotence et l'omnivoyance de la Divinité.

**B *Son ventre [est] une table d'ivoire
ornée de saphirs.***

Elle montre que le *ventre* divin n'est pas comme le nôtre, un simple réceptacle de nourritures et de boissons ; car, bien qu'il se nourrisse comme le nôtre, il est pourtant une *table d'ivoire ornée de saphirs*, c'est-à-dire un vase de littérature et d'écriture divines.

Et si celui qui croit en lui acquiert un *ventre* divin, et que les fleuves des eaux vivantes jaillissent de son *ventre*²⁶⁴, combien plus ce *ventre* divin, capable de subir des passions corporelles, est aussi comme une *table*, dépôt de sa pensée divine, qui est incorruptible, comme l'*ivoire*, dont on dit qu'il est imputrescible ?

**5,15 A *Ses jambes [sont] des colonnes de marbre
fixées sur les bases d'or.***

Vois avec quelle exactitude Salomon révèle la divine Incarnation du Christ. Par la parole de l'*épouse*, il signifie que la parfaite humanité du *bien-aimé* est parfaitement unie à la Divinité. Qu'il ait honte, l'immonde Nestorius, corrupteur des Églises, associé aux juifs et partageant les mêmes idées que les mahométans !

Car elle (l'*épouse*), voulant énoncer précisément l'Incarnation divine, laisse entendre que la divinité est mêlée à chaque membre et à chaque sens dans une union sans faille. Commenant par la *tête* et passant à travers tous les membres [du corps], elle a fermé la bouche de l'immonde (Nestorius). Qu'est-ce donc que le *marbre* et la *base d'or des colonnes*, sinon la Divinité unie au corps, la Puissance immaculée, pure et sans défaut ?

**B *Sa stature [est] comme le Liban,
distinguée comme les cèdres.***

Qu'est-ce que cela laisse entendre ? Comment le corps divin désigné comme une seule personne, peut-il être comparé à la multitude des *cèdres du Liban* qui est une image des *cèdres* innombrables ? *Les justes*

²⁶⁴ Cf. Jn 7,38.

*fleurissent comme les palmiers, ils seront nombreux comme les cèdres du Liban*²⁶⁵.

Que signifie cela, sinon que [le texte] annonce ouvertement [aux hommes] réfléchis ou stupides que, même s'il (le Christ) a été enfermé dans le corps à cause de l'union, sa puissance et sa *stature* sont néanmoins bien plus hautes que les *cèdres du Liban*, si nombreux [qu'ils soient] ?

Non que sa puissance et sa hauteur [se limitent] à cette mesure, mais comme il (l'époux) a pris notre nature, il est obligé de citer un exemple [emprunté] à nos [réalités]. C'est ainsi que le Prophète dit : *Il siégera sur le trône de David et il fera prospérer son royaume*²⁶⁶. De même, [l'archange] Gabriel disait à la Vierge : *Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; et il régnera sur la maison de Jacob éternellement*²⁶⁷. Quoiqu'il soit le roi de tout l'univers, il (Gabriel) condescend à notre [condition], disant seulement [de la maison] de *Jacob*.

5,16 A Sa gorge [est] pleine de douceur ;

Par la *douceur*, elle désigne les paroles de la *gorge* divine pleines de douceur, selon ce qu'il (l'époux) proclamait autrement en disant : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et surchargés, et je vous ferai reposer*²⁶⁸ ; et encore : *Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs*²⁶⁹.

De même, d'autres appels [pleins] de *douceur* semblable à ceux-ci furent adressés aux pécheurs et aux impies. C'est ainsi qu'il disait à la pécheresse : *Que tes péchés te soient pardonnés*²⁷⁰ ; et à l'autre pécheresse : *Moi non plus je ne te condamne pas ; va et désormais ne pêche plus*²⁷¹.

²⁶⁵ Ps 91(92),13.

²⁶⁶ Is 9,6.

²⁶⁷ Lc 1,32-33.

²⁶⁸ Mt 11,28.

²⁶⁹ Mt 9,13.

²⁷⁰ Lc 7,48.

²⁷¹ Jn 8,11.

B *Et [il est], en tout, désirable.*

Regarde ! Elle dit : *[il est] en tout désirable*, c'est à dire, qu'il est supérieur à tous les désirs et en [qui] cesse tout désir, car il ne se trouve [rien] de plus *désirable* que [son] désir. En ce sens le Seigneur disait : *Beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, ou entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu*²⁷².

Pareillement le Seigneur dit aux disciples dans un autre endroit : *Des jours viendront où vous désirerez voir l'un des jours du Fils de l'homme, et vous ne pourrez pas le voir*²⁷³. C'est cette vision que désira le publicain Zachée : ayant vu, par l'Esprit, Dieu caché sous le corps, il se dépouilla des honneurs et des richesses, reconnaissant que seul le Seigneur est *désirable*²⁷⁴.

Ainsi, les apôtres ayant vu Celui qui est *en tout, désirable*, autant qu'il était permis de le voir, abandonnant toutes choses, femme et fils, père et mère, richesses et autres choses semblables, le suivirent, car ils avaient reconnu avec certitude que, parmi les [choses] *désirables*, Lui seul est vrai.

De même Hérode avait longtemps désiré voir le Seigneur, mais comme les yeux de son esprit étaient aveuglés et obscurcis par les péchés à cause de la vision des yeux du corps, ils lui enseignèrent à dédaigner Celui qui est *désirable*²⁷⁵.

À présent aussi, il advient aux gens indignes de la vision de ses œuvres miraculeuses de ne pas [les] voir comme il le faudrait, car l'intelligence qui les guide est aveuglée.

C *Celui-ci est mon bien-aimé, et celui-ci [est] mon prochain, filles de Jérusalem.*

Bien plus que les paroles et les images, elle a montré aux filles de Jérusalem la beauté [du bien-aimé] autant qu'il était possible, en le considérant comme supérieur à tous les fils des hommes.

²⁷² Mt 13,17.

²⁷³ Lc 17,22.

²⁷⁴ Cf. Lc 19,2-8.

²⁷⁵ Cf. Mt 14,1 ; Mc 16,14-16 ; Lc 23,8-11.

**Les filles de Jérusalem demandent
où est allé son bien-aimé :**
5,17 (6,1) *Où est allé ton bien-aimé à toi,*
la plus belle des femmes ?
où est allé ton bien-aimé,
et nous [le] chercherons avec toi ?²⁷⁶

Ici, par les *filles de Jérusalem*, il désigne les anges, habitants de la Jérusalem céleste²⁷⁷.

Alors vois ceci : elles veulent aussi observer corporellement celui qui est invisible pour eux, et que nous avons vu quand il était dans le corps avec nous. C'est grâce à nous qu'elles ont appris et elles continuent encore d'apprendre son abaissement des Cieux et son Incarnation. L'Apôtre le confirme : *Afin que, par le moyen de l'Église, il soit révélé aux principautés qui sont aux cieux*²⁷⁸.

Grâce à nous, elles ont entendu et connu cette Économie salvatrice et elles s'émerveillent d'une immense admiration pour son incompréhensible abaissement et pour son amour infini envers nous. Elles bénissent et partagent la fête avec nous, comme l'expliquent encore les docteurs [de l'Église].

Et c'est pour la belle conduite de l'Église, reçue grâce à l'avènement du Christ, qu'elles (les filles de Jérusalem) nomment l'épouse la *plus belle des femmes*. Et comme nous avons le modèle de l'épouse et que ce sont les femmes qui deviennent des épouses, c'est pour cela qu'elles disent les *femmes*.

6,1 (2) A *Mon bien-aimé est descendu dans ses jardins,*

Le *jardin* signifie les fidèles qui ont épousé le Christ. Ainsi le père de ce même Salomon [les] appelle *vigne* en un autre endroit²⁷⁹, tout comme Isaïe²⁸⁰. Mais lui-même, notre *bien-aimé*, le Christ, dit encore

²⁷⁶ Dans les éditions arméniennes du *Cantique* ce verset est numéroté 5,17. Pour éviter la confusion nous mettrons encore entre parenthèses la numérotation de la Bible de Jérusalem.

²⁷⁷ Dans le texte arménien *զվերինն Երուսաղէմի* «de la Jérusalem d'en haut».

²⁷⁸ Ep 3,10.

²⁷⁹ Cf. Ps 79(80),9.

²⁸⁰ Cf. Is 5,1.

dans l'Évangile : *Moi, je suis le cep, vous, les sarments*²⁸¹.

B *Mon bien-aimé est descendu dans ses jardins,
à ses cassolettes d'encens,
pour faire paître dans le massif de parfums
et pour cueillir des lys.*

Celui qui est le *jardin* s'appelle encore le *massif de parfums*, comme le *bien-aimé* se nomme aussi *berger* en disant *Je suis le bon berger*²⁸². Il est venu mener au pâturage et faire paître les moutons, afin qu'ils ne paissent plus sous des bergers cupides, comme il le dit par le prophète Ézéchiël : ceux-ci (les bergers) mangeaient d'abord eux-mêmes jusqu'aux racines du pâturage et buvaient d'abord les eaux propres.

Et ils ne laissaient au troupeau que leurs restes, les débris jetés à terre et les eaux polluées par leurs sabots, ils abattaient les [bêtes] les plus grasses et ils ne soignaient pas les faibles²⁸³, ainsi que d'autres propos semblables, par quoi il proteste au moyen des prophètes contre l'iniquité des *bergers*.

En outre, par le même prophète il dit que c'est lui le berger qui fait paître, qui soigne avec habileté et ne permet pas au voleur de nuire²⁸⁴ ; mais en nous nourrissant de la vertu et de la justice, il *cueillit les lys* parmi nous, c'est-à-dire les fleurs de la foi en sa Parole et la sainteté dont l'époux Christ se délecte.

6,2 (3) *Je suis à mon bien-aimé,
et mon bien-aimé est à moi,
lui qui fait paître parmi les lys.*

Par ces paroles, l'épouse exprime l'ardent amour qu'elle a pour le *bien-aimé*, et elle ne veut pas être séparée de son berger, pour ne pas suivre un étranger²⁸⁵ vers les pâtures étrangères, comme l'a dit lui-même, le *bien-aimé* Christ : *Mes brebis entendent ma voix et elles me*

²⁸¹ Jn 15,5.

²⁸² Jn 10,11.

²⁸³ Cf. Ez 34,3-4.

²⁸⁴ Cf. Ez 34,12-16.

²⁸⁵ Dans certains manuscrits du *Commentaire*, au lieu de *զհետ օտարի* «à la suite d'un étranger», nous trouvons *զհետ արօւրի* «à la suite d'un pâturage» (cf. la note de l'éditeur, p. 489).

*suivent. Elles n'iront pas avec un étranger, mais elles fuiront [loin] de lui*²⁸⁶.

Car le troupeau, ayant acquis des yeux qui voient, suit le berger qui cultive les *lys*, celui qui [lui] donne d'abord comme pâture son propre corps et [son propre] sang, puis des biens ineffables : ici-bas, la *saveur* de la connaissance de l'Écriture, qui est plus douce au palais des saints que le miel dans la bouche, et là-bas, dans l'autre monde, ce qui est au-delà de la connaissance.

D'après ce que dit (Grégoire) le Théologien, il va nous l'enseigner et nous allons l'apprendre²⁸⁷, comme il le dit lui-même : *Je boirai de nouveau avec vous dans le Royaume du Père*²⁸⁸.

L'époux dit à l'épouse :

**6,3 (4) *Tu es belle ma prochaine, comme le parfum suave,
tu es belle comme Jérusalem
et établie comme une merveille.
Détourne tes yeux de moi, car ils m'ont fait sursauter.***

Vois ici l'immense éloge que l'époux a fait à l'épouse. En voyant que l'épouse a fait connaître l'époux, – puisque avec un éloge et une admiration inexprimable elle a énuméré un à un les sens du Verbe Incarné, et que, autant que cela était possible, au moyen des choses visibles et corruptibles qui nous appartiennent, elle a décrit Celui qu'elle désire et elle a fait connaître la *beauté* [de l'époux] qui excède notre nature et celle des choses visibles et corruptibles d'ici-bas, autant qu'on désirait l'apprendre, ainsi que son amour passionné et insatiable envers lui, – alors le Christ époux lui aussi déclare bienheureuses par sa bouche divine la foi de l'épouse et la *beauté* en quoi elle a été transformée par chacun de ses membres et de ses sens, grâce aux fonts baptismaux. Car il advint réellement comme l'a dit (Grégoire) le Théologien : «En contemplant Dieu, on est divinisé»²⁸⁹.

Il démontre que ceux qui contemplent Dieu et s'approchent de lui reçoivent sa *beauté*, de même que la mèche approchant de la chandelle

²⁸⁶ Jn 10,4-5.

²⁸⁷ Cf. Grégoire le Théologien, *In sanctum Pascha* (Sur la Sainte Pâque), PG 36, Oratio XLV, col. 655(656)A.

²⁸⁸ Mt 26,29.

²⁸⁹ Grégoire le Théologien, *In Theophania* (Sur la Théophanie), PG 36, Oratio XXXVIII, col. 317(318)B-C.

se transforme dans la même lumière. Quant au signe que l'épouse²⁹⁰ a donné de la *beauté* de l'époux et du *bien-aimé*, l'époux annonce de même que l'épouse est devenue semblable et de même forme disant : *Tu es belle ma prochaine comme le parfum suave*.

Regarde ! C'est en devenant la *prochaine* du Christ époux que l'épouse est devenue *belle comme le parfum suave*. Car qui s'approche du *parfum* suave exhale aussi du *parfum*, de même que celui qui s'approche de Dieu est divinisé.

Tu es belle, ma prochaine, comme Jérusalem, car elle est devenue la demeure du bel époux, comme le ciel et la Jérusalem céleste.

Établie comme la merveille : cela veut dire : «Tu es établie pour l'émerveillement. Car en voyant ta transformation [à partir] de la noirceur du péché, que tu avais avant de m'approcher, en une beauté si prodigieuse et immaculée, je m'émerveille». De même, les anges admirent cela, comme le Seigneur lui-même a admiré la foi du centurion en disant : *En Israël, je n'ai jamais trouvé une telle foi*²⁹¹.

**6,4 (5) A *Détourne de moi tes yeux,
car ils m'ont fait sursauter.***

C'est-à-dire : «[Détourne] le regard clair et précis de *tes yeux* [tournés] vers moi, toi qui as connu la beauté de mon Économie, à moi qui vins à l'être à partir de la nature fragile et terrestre.

Et ce qui était incompréhensible même aux anges, tu l'as compris et tu m'as vu même au-delà de ce que la nature [humaine] peut voir : *Tes yeux m'ont fait sursauter. Détourne de moi tes yeux* qui scrutent la *beauté* de ma nature incompréhensible, de crainte qu'en voyant davantage et en persistant à scruter, les yeux de ton intellect ne soient éblouis et aveugles», comme les *yeux* corporels de Paul en regardant la lumière intense²⁹².

Car, de même que fixer le soleil endommage *les yeux* de celui qui regarde, ainsi, en persistant plus qu'il ne faut dans les profondeurs de la connaissance de Dieu, on éblouit les *yeux* de l'intellect, puisque ce qu'Est Dieu²⁹³ dans sa vision, dans sa puissance et dans ses œuvres

²⁹⁰ Dans certains manuscrits du *Commentaire*, au lieu de *հարսն* «l'épouse» (au nominatif), on lit *հարսնէ* «de l'épouse» (à l'ablatif) (cf. la note de l'éditeur, p. 490).

²⁹¹ Lc 7,9.

²⁹² Cf. Ac 9,8.

²⁹³ Dans le texte arménien *հ Աստուած* désigne «Essence (Éternelle) de Dieu».

merveilleuses, nul ne peut le saisir. Et s'il est insaisissable pour les anges, combien plus [l'est-il] pour les hommes !

Donc, l'époux Christ dit : *Détourne de moi tes yeux, car ils m'ont fait sursauter* de crainte et d'émerveillement : d'émerveillement sur ton regard perçant, et de crainte que tu ne deviennes aveugle en [me] regardant davantage». De même Moïse, voyant Dieu un bref instant, a détourné son visage, et n'osait pas le regarder²⁹⁴ ; pareillement Élie s'est couvert le visage de son manteau en ne voyant [Dieu] que par derrière, comme l'écho d'une voix²⁹⁵.

B *Tes cheveux [sont] comme les troupeaux tondus
qui sont apparus de Galaad.*

6,5 (6) A *Tes dents [sont] comme des troupeaux tondus
qui remontent du bain.*

Il (Dieu) a fait approcher les *cheveux* [de l'épouse] *des cheveux* de l'époux, lui qui s'est noirci pour nous et a pris sur lui ce qui était à nous : *Lui qui ne connaissait pas le péché, [Dieu] l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice*²⁹⁶.

Ainsi, blanchis grâce au baptême et lavés dans les fonts baptismaux, nous avons été justifiés et réunis aux *troupeaux* des multiples croyants de *Galaad*, ceux qui ont épousé le Christ. Pareillement les *dents* mâchant la parole de vie sont *comme des troupeaux tondus qui remontent du bain* de l'eau spirituelle qui lave et purifie plus que les brebis lavées.

B *Toutes sont des jumelles
et il n'y a pas de stérile parmi elles.*

Isaïe lui aussi témoigne d'avance sur ces troupeaux des fidèles lavés : *Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantais pas, crie et acclame, toi qui n'étais pas en travail, car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de celle qui a un mari*²⁹⁷. Par cela, il présage la nombreuse

²⁹⁴ Cf. Ex 3,6.

²⁹⁵ Cf. 1 R 19,12.

²⁹⁶ 2 Co 5,21.

²⁹⁷ Is 54,1.

progéniture et la conduite droite de la multitude des païens gagnés à la foi.

Clamant par la bouche du Seigneur, dans un autre passage, le même prophète Isaïe demande, émerveillé : *Qui sont ceux-là qui se sont envolés comme les nuées et viennent vers moi en volées de colombes avec leurs nichées* ?²⁹⁸.

- 6,6 (7) A** *Comme un cordeau rouge sont tes lèvres ;
et ta parole [est] belle.*
B *Comme l'écorce de la grenade [sont] tes joues ;
outre ton silence !*

Il a répété de nouveau l'éloge fait antérieurement à l'épouse qui s'est approchée de l'époux²⁹⁹. Les *yeux* [de l'épouse sont comparés] aux *yeux* divins, ses *cheveux*, aux *cheveux* lumineux, sa *tête*, à la *tête* [qui est le] Christ, ses *lèvres*, aux *lèvres* d'où jaillit la vie.

Ainsi ses *lèvres* sont devenues *rouges* par le sang du Christ et elles disent la même chose qu'il a enseignée à dire : prier pour les ennemis et bénir les persécuteurs et ceux qui sont pareils à eux³⁰⁰.

Et comme la *grenade*, par le *rouge* de son écorce, incite *silencieusement* à contempler la nourriture suave entassée dedans, bonne pour la santé des malades et pour ceux qui désirent [manger], de même, les élus de Dieu, laissant voir un instant leurs œuvres bonnes parmi les [choses] visibles, font connaître *silencieusement* les réserves de l'immense vertu et de l'amour de Dieu qu'ils ont entassées dans leur intérieur, c'est-à-dire dans leur cœur et dans leur intellect.

En effet, si on observe un homme sagement, cela transparaît par son visage. C'est pourquoi il dit : *Outre ton silence !* C'est-à-dire : «Autant tu es belle, remplie et ornée de toutes sortes de facultés, tu te tais et tu restes *silencieuse* jusqu'au jour où toutes les profondeurs seront émergées, où les [choses] invisibles deviendront visibles et les [choses] tacites s'entendront. Alors, l'époux manifestera lui-même tout cela aux anges et aux hommes lors du terrible jugement.

Donc, par ce bref décompte, il dévoile la multitude des saints, ceux qui en cet âge du sixième millénaire se sont épurés et purifiés des péchés par les tribulations et diverses épreuves infligées par Satan et les

²⁹⁸ Is 60,8.

²⁹⁹ Cf. Ct 4,1-15.

³⁰⁰ Cf. Mt 5,44.

gens démoniaques : ils sont devenus *reines, concubines et demoiselles* du Christ époux. Et c'est chacune selon ses efforts et ses sueurs, qui est nommée et qui devient *reine, concubine et demoiselle*, comme il le dit expressément :

6,7 (8) *Il y a soixante reines et quatre-vingts concubines, et des demoiselles qui n'ont pas de nombre.*

Par cela, il exprime la multitude de ceux qui seront glorifiés avec le Christ au huitième [millénaire] et qui se réjouiront en reposant avec lui. Comme ils ont subi des peines avec lui durant cette période du sixième millénaire, ainsi ils se réjouiront avec lui, comme le dit notre saint Illuminateur³⁰¹.

Le chiffre "*soixante*" a deux significations : [d'abord] *soixante* se divise en six dizaines et cinq douzaines. Par cinq douzaines, il indique les [douze] tribus d'Israël, parmi lesquelles, en cet âge-ci du sixième millénaire, furent élus, grâce à leurs cinq sens, ceux qui, à cause de leur aïnesse, furent appelés *reines*, puisqu'ils ont plu à Dieu avant les gentils, comme Jean l'Évangéliste le dit dans sa vision, en énumérant une à une toutes les tribus, de douze mille chacune³⁰².

Il nomme *quatre-vingts concubines et des demoiselles qui n'ont pas de nombre* tous ceux qui ont plu à Dieu parmi les gentils. [Pourtant], par ce chiffre, il ne limite pas le nombre des saints, mais comme pour les unités, de même pour les dizaines, il montre et il énonce qu'avec l'avènement du Christ, les justes issus des gentils sont devenus sans nombre, par rapport à ceux qui sont issus des juifs.

Et deuxièmement, [le chiffre] "*soixante*" s'entend de l'âge du sixième millénaire durant lequel beaucoup sont éprouvés dans la sueur et la peine, comme l'argent [affiné] dans le creuset. Comme je l'ai dit avant, ils ont reçu le titre de *reine*, en devenant fort aimés de Dieu³⁰³. Ceux qui ont été glorifiés ici-bas par les hommes, là-bas (aux cieux) seront glorifiés davantage, comme la Mère de Dieu, Jean Baptiste, (Étienne) le Protomartyr, les apôtres, Grégoire notre Illuminateur, le Docteur universel Jean (Chrysostome) et (Grégoire) le Théologien, le commentateur [du mystère] de la [Sainte] Trinité.

³⁰¹ Cf. Agat'angelos, LXXXXI, §1-2, p. 1622-1623.

³⁰² Cf. Ap 7,5-8.

³⁰³ Cf. CCC 6,6(7).

Les *quatre-vingts concubines* sont celles dont les mérites sont inférieurs à ceux (des reines), mais supérieurs aux *demoiselles*, car ces *quatre-vingts concubines* seront couronnées au huitième [millénaire]. Et tous ceux qui, par différentes [bonnes] conduites et par la pénitence, ont obtenu la réconciliation [avec Dieu] entreront également au Royaume durant le huitième [millénaire] : on les appelle *demoiselles*, et elles n'ont pas de nombre, puisqu'il n'y a pas de limite à ceux qui sont sauvés grâce à la pénitence.

Les martyrs sont nommés *concubines*, les ascètes, les pénitents qui se sont astreints à la pauvreté de la chair³⁰⁴, ainsi ceux qui obtiendront, à l'heure de quitter ce monde, la rémission des péchés par les larmes et par la pénitence, et le Royaume grâce à la Communion au corps et au sang du Christ, sont nommés *demoiselles*.

Bien plus, notre saint Illuminateur place au même rang ceux qui ont fait la pénitence, ceux qui ont confessé [leurs péchés] et ceux qui se convertissent à l'heure suprême. Il énumère les martyrs, les ascètes, les docteurs ; quant aux autres [pareils à ceux-ci], il les inclut dans un même nombre³⁰⁵. Alors, accepte l'une de ces deux [explications], celle qui te plaît le plus, ou bien toutes les deux, car les sens de l'Écriture peuvent être interprétés de plusieurs manières.

**6,8 (9) A *Unique est ma colombe, ma parfaite ;
elle est l'unique de sa mère,
l'élue de qui l'a engendrée.***

Vois ! Bien que les *reines*, les *concubines* et les *demoiselles* soient nommées différemment, et glorifiées selon leur nom, pourtant elles ne font qu'un selon les fonts baptismaux et les larmes de la confession, [toutes] étant les *colombes* de leur mère l'Église et pareillement les enfants de l'Esprit Saint qui les a engendrées. C'est pour cela qu'il dit : *Unique et seule est ma colombe, ma parfaite, elle est l'unique de sa mère*, [c'est-à-dire] de l'Église. Par la naissance des fonts baptismaux, elle (l'épouse) est *élue* de l'Esprit Saint, *qui l'a engendrée*, car l'Esprit Saint *engendre* par le baptême et l'Église nourrit par le corps et le sang

³⁰⁴ Dans le texte arménien *զաղքատացեալքս մարմնով* «ceux qui sont appauvris corporellement».

³⁰⁵ *Yačaxapatum čaṭk'* (Discours fréquents), XVI, Venise, S. Lazare, 1938. Ce recueil pseudépigraphe d'homélies est attribué à Saint Grégoire l'Illuminateur (ou à Maštoc' Hac'ekac'i), mais sa composition date du VI^e siècle.

du Christ.

Basile en témoigne en disant : «Votre vraie mère l'Église appela également la multitude des fils obéissants, faisant sa volonté, je parle de vous, les fidèles rassemblés»³⁰⁶. Et, plus loin, il ajoute : «Comme vous êtes les fils croyants d'un Père aimable et d'une Mère croyante, c'est-à-dire de Dieu et de l'Église, gardez un amour inébranlable envers votre Père et, en regardant l'assemblée des saints qui sont les trésors de votre mère l'Église, réjouissez-vous dans l'allégresse et tressaillez de joie, afin que les grâces qui les ont illuminés, vous rendent dignes, vous aussi, de rejoindre et de partager dans la lumière le sort et l'héritage des saints». Plus loin, il dit [encore] : «Étienne est le saint fils de la sainte mère Église, et il est en même temps la gloire de sa perfection».

Vois ! Appelant l'Église *mère* de la foi, il la dit aussi [*mère*] d'Étienne, des saints apôtres et des prophètes, des martyrs et de tous les fidèles. Car bien que les saints ne soient pas égaux en gloire, pourtant ils ne font qu'un comme fils de la sainte Église, et depuis l'Église d'ici-bas, ils seront transportés dans la même Église de la Jérusalem Céleste.

Et c'est à cause de sa parentalité supérieure qu'on doit aimer l'Église plus que les parents corporels, car comme l'esprit est supérieur au corps, ainsi la *mère* de l'esprit [est supérieure] à la *mère* du corps. Donc comme ceux qui s'éloignent du lait et de la nourriture de la mère subissent la mort, ainsi ceux qui se rendent étrangers à l'Église, – et à ses *seins*, qui sont des nourritures spirituelles des Écritures – et qui cessent d'y entrer avec désir et envie, pour se nourrir des Écritures, ne peuvent pas vivre, mais meurent d'une mort éternelle³⁰⁷. Voyant cela le Prophète le déplore et dit : *Les pécheurs sont devenus étrangers à leur mère, dès le sein ils ont été trompés et ils ont dit le mensonge*³⁰⁸. Cela veut dire qu'ils ont renié la profession [de foi] et le vœu qu'ils ont juré dans les fonts de leur naissance : aimer le Dieu Père et l'Église *Mère*.

Alors, les ayant trouvés hors de la *mère*, c'est-à-dire, de l'Église,

³⁰⁶ L'éditeur du texte arménien attribue (cf. p. 495, n. 2) ces références à *Laudatio S. Christi protomartyris Stephani* de Basile de Séleucie (cf. PG 85, Oratio XLII, col. 461-474), cependant elles ne sont pas conformes au texte grec.

³⁰⁷ Dans le texte arménien *մեռանին զանմահ մահն* «ils meurent d'une mort immortelle».

³⁰⁸ Ps 57(58),4.

Satan les emmène captifs, comme un marchand d'esclaves volant les enfants surpris loin de leurs parents. De la même manière, ceux qui célèbrent dans les rues, sur les places et dans les lieux impurs, les prières qu'il faut faire dans l'église devant son autel où demeure la Sainte Trinité, livrant l'honneur de l'Église au monde vulgaire et profane, trouveront pour ce forfait une condamnation sans nulle miséricorde, car ils dédaignent l'Église et ils célèbrent le culte à l'extérieur.

Ceux qui agissent ainsi méritent bien des paroles et des regrets affligés. Mais cela doit être dit une autre fois, car ce n'est pas une petite faute. Nous, cependant, commenterons les paroles qui suivent.

**B *Les filles l'ont vue et [l']ont louée ;
les reines l'ont dite bienheureuse.***

Les *filles* et les *reines* ont vu l'épouse et l'ont *dite bienheureuse*. Ici, il nomme *filles* et *reines* les assemblées des anges, l'Église des premiers-nés qui sont inscrits aux Cieux. Vois, à quelle gloire l'homme est parvenu, pour que les anges honorés de l'immortalité, d'une gloire lumineuse, esprits d'une nature supérieure et proches de Dieu, *disent* les hommes *bienheureux* ! Et à juste titre, car Dieu fut parmi les hommes ; plus encore, Dieu est devenu notre nature et celle-ci s'est unie à Dieu, [en sorte qu'elle est] dieu pour les anges.

Alors les anges glorifient, adorent et regardent avec crainte et frisson notre nature divinisée. Comme personne n'a jamais vu Dieu, ainsi notre nature, qui s'est unie à Dieu pour l'Union, est aussi invisible aux anges.

D'ailleurs, les anges, qui sont incorporels, sont appelés serviteurs de Dieu³⁰⁹ et les hommes, qui sont terrestres, sont nommés progéniture et fils de l'Esprit Saint, et ils se nourrissent de son corps et de son sang (du Christ). Et quand nous recevons en nous Celui qu'ils n'osent approcher et qu'ils ne peuvent même pas regarder, à juste titre les anges désirent être à notre place.

Ils convoitent l'immense grâce qui nous a été donnée par l'époux, comme le Seigneur le dit dans l'Évangile par la parabole imagée du fils aîné symbolisant les anges : *Vois depuis combien d'années que je te sers, et jamais je n'ai transgressé ton ordre ; et jamais tu ne m'as donné, à moi, un chevreau, pour que je festoie avec mes amis ! Mais pour lui,*

³⁰⁹ Cf. Dn 7,10 ; Mt 4,11.

*qui a gaspillé tes biens avec des prostituées, tu as immolé le veau gras*³¹⁰, c'est-à-dire le Fils de Dieu immolé dans le corps qu'il a reçu de nous.

En outre, bien qu'ils soient plus hauts que nous, ils sont nos serviteurs, comme le dit l'Apôtre : *Ne sont-ils pas tous des esprits nécessaires, envoyés pour exercer un service en faveur de ceux qui hériteront le salut* ?³¹¹.

Alors, en déclarant l'épouse *bienheureuse* les filles et les reines disent :

**6,9 (10) *Qui est celle-ci qui est apparue comme le matin,
belle comme la lune, exquise comme le soleil,
établie comme une merveille ?***

Et vraiment c'est une *merveille* que celle-ci, issue d'une telle nature terrestre, devienne *comme le matin, comme la lune et comme le soleil, établie pour l'émerveillement* des anges. Le Seigneur en témoigne lui aussi en disant : *Alors les justes poindront comme le soleil dans le Royaume des Cieux*³¹². À coup sûr les justes poindront encore plus que le soleil. Toutefois comme sur terre il n'y a pas d'autre chose plus resplendissant que cela (le soleil), c'est en ces termes que sont loués les justes.

L'époux dit à l'épouse :

**6,10 (11) *Je suis descendu dans les jardins des noyers
pour regarder les céréales du torrent,
pour voir si le cyprès a fleuri, si la vigne a fleuri,
si les grenadiers ont fleuri.***

Cela mérite d'être bien scruté, car il (l'époux) a appelé l'épouse *jardin des noyers*, mais il a voulu voir³¹³ les fleurs d'autres plantes³¹⁴ : [celles] de la *vigne*, du *cyprès* et du *grenadier*, et non pas celles du *jardin*. On comprend aussi qu'il appelle la terre *jardin des noyers* et il nomme *noix* les hommes qui y habitent. Car la *noix* est composée de deux [éléments] naturels : l'une est la coque qui a la nature du bois, et

³¹⁰ Lc 15,29-30.

³¹¹ He 1,14.

³¹² Mt 13,43.

³¹³ Dans le texte arménien *խնդրեաց գտեստեթիւն* «il a cherché la vision».

³¹⁴ Dans le texte arménien *զալլ բերոց* «d'autres produits».

l'autre la matière grasse qui est à l'intérieur. Ainsi, l'esprit, qui est plein de puissance, est entouré du corps. Et s'ils s'entendent dans la justice, ils ne s'opposent point l'un à l'autre, comme dit l'Apôtre : *La chair a des désirs contraires à l'esprit, et l'esprit [en a de] contraires à la chair. Et comme ceux-ci s'opposent l'un à l'autre, vous ne sauriez faire ce que vous voulez*³¹⁵.

Or s'ils cessent de s'opposer et se mettent d'accord en s'abreuvant au torrent de l'Esprit, ils deviennent des *céréales florifères* d'une élégante beauté et s'élèvent comme le *cyprés*. Le corps devient incorruptible comme l'esprit, et il sera une *vigne* qui donne du *vin*. Sa grappe sera pressée dans le calice de l'époux céleste et deviendra une nourriture pour le Roi céleste, comme la *grenade* [l'est] pour les rois.

La *descente*, dont il a parlé en disant : *Je suis descendu aux jardins des noyers*, symbolise la *descente* du Verbe de Dieu par l'Incarnation.

Au moment convenable, il est descendu sur terre, chez ceux qui avaient été labourés par la Loi et les prophètes, afin de donner et de révéler en perfection la forme des fruits du salut, de la moisson des *céréales fleuries*. Car ceux-ci (les prophètes) ont prêché l'avènement du Sauveur, qui était la *fleur* et qui, au temps où se manifestera sa parousie, par son Économie de Fils Unique de Dieu³¹⁶, récoltera le *fruit du jardin*, comme le dit la parabole de l'Évangile³¹⁷.

L'épouse dit à l'époux :

**6,11 (12) *Là-bas, je te donnerai mes seins.
Mon âme n'a pas su ; il m'a posé comme
le chariot d'Aminadab.***

Entendant que l'époux descend pour chercher des *fleurs*, l'épouse répond : «Non seulement j'ai *fleur*i de *fleurs* nobles, mais aussi je t'ai nourri sans défaillance selon ton goût divin – comme tu exiges que les hommes te nourrissent – de *mes seins*, c'est-à-dire, de la pureté de mon cœur située près de *mes seins*».

Mon âme n'a pas su. Cela veut dire : comme le lait [qui sort] des *seins* sert invisiblement de nourriture à l'innocence des enfants, de la même manière les pensées innocentes réchauffées par l'amour, de-

³¹⁵ Ga 5,17.

³¹⁶ Dans le texte arménien *միածնին Աստուծոյ* «du Monogène de Dieu».

³¹⁷ Cf. Mt 21,33-44.

viennent, sans que l'homme le sache, une nourriture pour Dieu, lui qui ne demande aux hommes rien d'autre qu'un cœur saint, grâce à quoi ils voient Dieu qui se repose en eux, comme dit le Prophète : *En qui me reposeraï-je ? Si ce n'est dans les doux et les humbles de cœur et en ceux qui tremblent devant mes paroles*³¹⁸. Ainsi, comme le *chariot* ils deviennent le repos de l'époux, élevé dans la gloire.

Les filles et les reines disent à l'épouse :

6,12 (7,1) *Reviens, reviens, Sunamite* !³¹⁹

Reviens, reviens, et nous te verrons !

Vois l'émerveillement des anges devant la transformation de notre nature humaine du mal en bien. *Nous te verrons !*, montre la vue admirative des anges, car nous étions étrangers à leur conduite, alors que, maintenant, nous les avons surpassés par notre aspect angélique. Eux, en effet, ayant une nature exempte de vices, de taches et de fatigue, furent vaincus par nous, car avec notre nature terrestre, faible et pleine de vices, nous avons surpassé leur puissance, ayant vaincu les vices, les passions et les besoins naturels. Certainement ils s'émerveillent et cherchent à nous voir.

Alors en nous appelant *filles* et *reines*, l'époux invite les anges à contempler avec plus d'émerveillement encore et il leur dit :

L'époux dit aux filles et aux reines :

7,1 (2) A *Que voyez-vous dans la Sunamite*

qui est venue comme les troupes des armées ?

Cela veut dire : «Que pouvez-vous voir de la beauté de la *Sunamite*, qui s'est multipliée comme les *troupes des armées* à cause des rejetons de ses bonnes œuvres ? Mais, je vais vous [la] faire connaître». Et ensuite il donne des signes en parlant d'elle.

Il appelle aussi l'épouse *Sidonienne*³²⁰ pour sa grande malignité, puisqu'ils (les hommes) étaient très souvent dans l'idolâtrie et dans toutes sortes d'impiétés comme les Sidoniens.

³¹⁸ Is 66,2.

³¹⁹ Dans le texte arménien *սումնացի* «Σομανίτης». Le texte arménien du *Cantique des cantiques* identifie Σουλαμίτις avec Σομανίτης (*սումնացի*) de 1 R 1,3.

³²⁰ Grigor identifie *սումնացի* (Σομανίτης) avec *սιδωνացի* (Σιδώνιος, «Sidonien») de 1 R 11,5.

**B *Car tes pas ont été embellis par tes chaussures,
fille de Nadab.***

Vois, l'épouse que l'époux a appelée d'abord *Sidonienne*, celle qu'avant les anges aussi appelaient ainsi, il la nomme maintenant *fille de Nadab*. [Par cela], il démontre que les fils et les *filles* qui avaient des ancêtres immondes sont devenus fils, *filles* et épouses du Christ. Du fait que leurs talons ne sont plus nus, vulnérables à la morsure du serpent, mais renforcés par les *chaussures* de la justice, ils sont invulnérables au venin du serpent qui les mord.

Plus encore, ils ont été lavés de leurs péchés, comme les pieds des apôtres le furent par le Sauveur avec l'eau et l'Esprit. Grâce à cela, ils ont acquis le pouvoir de fouler aux pieds les serpents, les scorpions et toute la puissance de l'ennemi³²¹. C'est pour cela que leur beauté s'est accrue, comme ils ont chaussé leurs pieds des apprêts de la paix évangélique, comme dit l'Apôtre³²².

**C *L'harmonie de tes coussins
ressemble aux perles enfilées,
œuvre des mains d'un artiste.***

Or, de même que les pieds se sont renforcés contre le [serpent] mordant et ont été ainsi embellis par les *chaussures*, ainsi la tête, qui avait été plaquée à terre en tombant des hauteurs du Paradis, s'est relevée de sa chute au moyen d'un *coussin*³²³ qui est en quelque sorte de *perles enfilées*. En effet, l'intelligence du cerveau se trouve dans la tête de l'homme. Il est donc clair que le *coussin* sert de support et de repos pour la tête.

Pareillement, la science de l'Écriture et l'intelligence des commandements de Dieu sont support et repos pour la tête et pour l'intelligence du cerveau. C'est en celles-ci que cessent toutes les agitations houleuses et tumultueuses de la pensée, comme si elle reposait sur un *coussin*, et elles ne permettent pas qu'elle (la pensée) ballote inutilement dans le flot de vaines recherches. C'est pourquoi il a dit : *L'har-*

³²¹ Cf. Lc 10,19.

³²² Cf. Ep 6,15.

³²³ Au sens figuré le mot arménien բարձ «coussin» (apparenté à l'adjectif բարձր «haut» et au verbe բառնալ «rehausser») signifie «la cuisse» (le coussin naturel de l'homme). Contrairement au grec, Grigor interprète ce mot en son sens direct.

monie de tes coussins ressemble aux perles enfilées, œuvre des mains d'un artiste.

Comme, en effet, la *perle enfilée* réunit en elle la variété chatoyante des perles les plus belles, ainsi la science de l'Écriture, – en enfilade, les prophéties, la Loi, les combats des apôtres, des docteurs et des martyrs, les luttes des ermites, ainsi que les commandements et les messages du même Évangile, – est placée comme un *coussin* sous l'intelligence pour empêcher sa chute vers la terre.

De même, poser la tête sans *coussin*, à même le sol, équivaut à concevoir la fausse doctrine de cette terre, science erronée des hérétiques, qui n'ont pas su mettre en enfilade la signification des livres saints, ont divisé l'Économie du Christ en deux natures et ont entendu la signification de l'Écriture dans des sens opposés, comme Arius, Macédonius et l'immonde Nestorius, destructeur et corrupteur du monde, et autres innombrables hérétiques. En outre sur la conduite, la nourriture, l'essence de toutes les créatures du monde, le Ciel et la terre, les anges et les hommes, sur la future parousie, le terrible Jugement et l'enfer éternel, ils ont trouvé des sens erronés et les ont enseignés aux autres. Encore maintenant, nombreux sont ceux qui enseignent ces fausses doctrines. Et cela arrive pour deux raisons.

D'abord parce que, sans scruter l'Écriture, ils ont considéré leur propre sagesse comme suffisante pour rechercher la science. Ainsi les sages d'autrefois, malgré leur sagesse, n'ont pas su détacher leur âme du culte des idoles pour connaître Dieu avec sagesse, comme l'Apôtre le leur reproche en disant : *S'ils avaient voulu [le] chercher avec leur sagesse, ils auraient pu découvrir le Créateur, à partir des créatures, en comprenant que, puisque la nature des créatures est instable, sans force et changeante, il devrait exister un créateur autre que celles-ci*³²⁴. C'est justement pourquoi Dieu a imparti l'avantage de la sagesse.

Seconde raison : comme les hommes se sont éloignés des ailes de l'Esprit à cause de leurs péchés, en s'enfermant à l'intérieur d'eux-mêmes, l'esprit adversaire et immonde s'est introduit en eux, enseignant ses propres idées et faisant reposer en lui ceux qui sont, malgré leur sagesse, vides de l'Esprit. Pourtant les têtes des saints ne reposent pas sur un tel *coussin*, mais sur celui qu'ont ourdi et bordé en enfilade les *mains* de l'habile *artisan*, l'Esprit Saint.

³²⁴ Rm 1,19-20.

**7,2 (3) A *Ton nombril [est] une jarre faite au tour,
où le vin bien trempé ne manque pas.***

Le *nombril* a la même signification [que le *coussin*]. Car de même que la *jarre roulée et façonnée au tour* est désirable par elle-même et excite l'esprit des buveurs du vin, surtout quand les échansons préparent dedans le liquide des *vins trempés*, ainsi le *nombril* poli et purifié des péchés devient récipient des grâces de l'Esprit, c'est-à-dire du *vin* pur et de suave breuvage, *trempés* l'un dans l'autre : [ce sont] les boissons de l'Ancien et du Nouveau Testament. Car, bien avant de l'entendre, son bel aspect exhorte à s'en abreuver, ainsi que l'excellence de qui est recueilli dans le *nombril* épuré et purifié du péché.

**B *Ton ventre [est] comme un monceau de blé,
enclos de lys.***

À propos de tels ventres et sur l'embellissement de toutes les autres sensations, notre saint Illuminateur parle souvent en détail avec une louange qui lui est propre³²⁵. Car ceux-ci sont les vases de terre [contenant] les trésors spirituels, comme dit l'Apôtre : *Nous portons ces trésors dans des vases d'argile*³²⁶. Et puisqu'il en est ainsi, pour quelle raison un trésor aussi précieux est-il mis dans des *vases* d'argile ? Paul l'explique : *Afin que le surcroît de puissance vienne de Dieu, et non pas de nous*³²⁷.

Ainsi la puissance de Dieu se manifeste davantage, en sorte que le vase fragile supporte ce qui est lourd et insupportable. Cela se voit encore par les créatures, car il a placé et établi le ciel et la terre sur ce qui est fragile, et pourtant il maintient le tout inébranlable. De même, la faible nature de la Mère de Dieu fut un vase qui contient l'inconcevable nature du Verbe de Dieu unie au corps reçu d'elle.

Pareillement, les hommes fragiles recevant dans leur ventre les grâces de l'Esprit, les entassent les unes sur les autres comme un *monceau de blé* et, moulues par les dents, elles deviennent le pain de la doctrine, la nourriture des affamés qui ont besoin de ces nourritures spirituelles.

Enclos de lys : [cela veut dire enclos] des couleurs merveilleuses

³²⁵ *Yačaxapatum čařk'* (Discours fréquents), XX.

³²⁶ 2 Co 4,7.

³²⁷ Cf. Ibidem.

semblables aux *lys* qui invitent les anges à regarder, comme auparavant cela était dit par les *filles* et par les *reines* : *Reviens, et nous te verrons* !³²⁸.

**7,3 (4) *Tes deux seins [sont] comme
deux faons jumeaux d'une gazelle.***

L'homme a deux substances³²⁹ : l'esprit et l'intellect, comme le dit (Grégoire) le Théologien³³⁰. Tous deux ont leur demeure immuable près du cœur, où se trouvent [aussi] les *seins*. C'est pourquoi il (l'époux) les appelle *seins*, car ils se situent près de ceux-ci.

En effet, de même que les *seins* sont des vases à lait qui donnent la nourriture vivifiante aux enfants, ainsi l'intellect et l'esprit sont vigilants, lumineux et perspicaces comme la *gazelle*. En voyant comme de près les divines [choses] lointaines, ils montrent le chemin sans errance à eux-mêmes et aux autres qui les suivent ainsi préservés des pièges des chasseurs, et ils nourrissent ceux qui ont retrouvé l'innocence de l'enfance, comme les *seins* [nourrissent] les enfants.

**7,4 (5) A *Tes yeux [sont] comme l'étang d'Essebon,
près des portes de nombreuses filles.***

Ce pays (l'*Essebon*) est si fortement éloigné que personne ne peut le décrire. Pourtant j'imagine que c'est une haute terre [montagneuse] ayant un grand étang en bas en face.

De la même manière, les *yeux* de l'épouse Église, agrandis grâce à la majesté de l'Esprit, fixent sans retour possible les *portes* du Ciel, où sont les *nombreuses filles*, [c'est-à-dire] l'armée des anges. Alors, sans dévier à droite ni à gauche, ils (les yeux) attendent le roi céleste d'un regard insatiable, afin de mériter d'entrer par ces *portes* là, où demeurent les *filles* de cette ville.

³²⁸ Cf. CCC 6,12.

³²⁹ Dans le texte arménien *mtuuł* «espèce».

³³⁰ Cf. Grégoire le Théologien, *In Theophania* (Sur la Théophanie), PG 36, Oratio XXXVIII, col. 321(322)A-B.

**B *Tes narines [sont] comme la tour du Liban
qui observe Damas en face.***

«Comme la *tour du Liban* a une vue magnifique donnant sur *Damas*, de même *tes narines* désirent humer dans une magnifique vision, le parfum suave de l'huile de pureté provenant de la *Damas* d'en-haut, c'est-à-dire, de la ville céleste».

Je passe sous silence [le fait] que c'est en s'approchant de *Damas* que Paul reçut pour la première fois la science précieuse de la Trinité et qu'il obtient d'Ananie de *Damas* la guérison de ses yeux éblouis, grâce à l'imposition des mains³³¹, humant ainsi ce parfum ravissant et terrible qu'il fit humer ensuite à tous les gentils.

Toutefois humant ce parfum, ses *narines* ne furent pas rassasiées, mais elles furent charmées, comme si elles avaient été enivrées d'un vin noble, adoucissant par un sommeil désirable et angélique la membrane du cerveau, et elles firent reposer ceux qui étaient fatigués des péchés.

**7,5 (6) *Les tresses de ta tête [sont] comme la pourpre,
comme le roi avec une couronne sur la tête,
aux courses des arènes.***

Comme la *pourpre* est un privilège qui sied à la majesté des rois, puisque eux seuls ont le droit de se parer la *tête* de pourpre, pareillement les *têtes* qui ont les *cheveux*, l'ornement et la gloire de l'époux céleste, se parent de pureté comme de vêtements de *pourpre*, comme *une couronne sur la tête des rois, aux courses des arènes*, au milieu de l'armée.

Mais quelqu'un demandera peut-être : pourquoi la *couronne* est-elle la récompense principale des martyrs, comme elle apparut pour beaucoup de saints, tels que les Quarante (Martyrs)³³², les Lewondiens³³³ et tant d'autres ?

En effet, elle (la *couronne*) se met sur les *têtes* des rois, puisque la *tête* est plus noble que tous les organes sensoriels de l'homme, elle en quoi se tient le cerveau comme un trésor, d'où proviennent la sagesse

³³¹ Cf. Ac 9,3-18.

³³² Cf. *Le synaxaire arménien de Ter Israël*, 1 Areg (9 mars), PO 21, p. 147.

³³³ Les Lewondiens (*ՂԷՆԴԻԼԽԻՆԻ*) sont des martyrs de la guerre arméno-iranienne de 451 (cf. *Le synaxaire arménien de Ter Israël*, 27 Hrotits (2 août), PO 21, p. 812-818).

de l'intelligence et le principe de la vie, où sont placés les *yeux* qui voient la lumière, le palais, les *narines* qui respirent, les oreilles qui entendent et la bouche qui conserve la vitalité [du corps] par la nourriture et par la boisson et qui, par les paroles, révèle aux interlocuteurs les pensées du cerveau et du cœur.

La raison pour laquelle il la couronne, c'est que le cerveau enseigne à l'âme et à l'intelligence les œuvres, les paroles, la vertu, les choses saintes, la charité, la miséricorde et d'autres mystères et œuvres semblables qui plaisent à Dieu. Donc, comme elle est la source et la conseillère de toutes bonnes choses, il (l'époux) ceint la *tête* d'une *couronne* et, par ce couronnement de la *tête*, il entoure aussi de grâces toute la personne.

La *couronne* mise *sur la tête* démontre la lumière et la puissance inexprimables de Dieu, qui en ceint la *tête*, cause de tant de bonnes pensées et d'enseignements utiles, comme dit le même Salomon : *Tu recevras une couronne de grâces sur ta tête*³³⁴. La grâce, en effet, signifie le revêtement de la puissance divine sur la *tête*. Ainsi, [la tête est] ornée comme d'une *couronne*, qui figure la gloire invisible par le moyen des choses corporelles, et les choses invisibles, [c'est-à-dire] réellement désirables, au moyen des choses visibles et désirables en vain.

Heureux sont ceux qui mériteront cette *couronne* immarcescible et épouseront le Christ, car, avec lui, ils partageront la *couronne* du Royaume éternel du Christ !

**7,6 (7) *Car tu as embelli et tu es devenue délicieuse ;
l'amour [est dans] ta douceur !***

Regarde véritablement la liste des éloges de toutes les facultés de l'épouse, [vois] comment il les résume de nouveau en disant pour unique compliment : *Car tu as embelli et tu es devenue délicieuse !* C'est cela, la vraie beauté de l'homme qui met toutes ses facultés au service de Dieu et qui les divinise, en s'approchant de Dieu et en participant aux œuvres divines. Or, celui-là méritera d'entendre de son époux, le Christ, les paroles suivantes : *Tu as embelli et tu es devenue délicieuse pour moi.*

Quelle béatitude infinie que d'être reconnue, de la bouche même de

³³⁴ Pr 1,9.

Dieu, comme *belle* et *délicieuse* pour lui ! C'est cela qu'ont désiré les saints, les apôtres, les prophètes, les martyrs, les ascètes, les docteurs en toutes formes de sacerdoce, qui sont devenus *filles* et *épouses* du Christ. Ils ont oublié leur peuple et la maison de leurs pères, ils sont devenus étrangers au monde et à tout ce qui est dans ce monde.

Et par la vie vertueuse ils sont *devenus délicieux* et ils furent aimés de l'époux qui dit : *L'amour pour ta douceur*, c'est-à-dire : «J'aime une telle *douceur* d'un aussi grand amour que, par leurs corps, les époux corporels aiment leurs épouses *délicieuses*».

**7,7 (8) *Ta grandeur ressemble au palmier,
et tes seins aux grappes.***

«Ta vue était aussi désirable pour moi que la *grandeur du palmier*, et *tes seins* me sont aussi agréables qu'aux enfants». Et en ajoutant cela il dit :

**7,8 (9) A *J'ai dit : je monterai en haut du palmier,
je m'accrocherai à sa hauteur.***

Eh bien, il (l'époux) a regardé l'amour infini de Dieu pour les saints et les justes, Lui qui, plutôt que de siéger sur le trône des séraphins, préfère reposer sur les saints et sur les justes. Tiens, en voici un signe ! Descendant auprès du patriarche Jacob et le serrant dans ses bras, il lui fit comme l'ami à l'ami, il l'entoura de son amour. Il s'opposait à lui comme s'il lui mettait des entraves, et, lui saisissant le nerf de la cuisse, il le fit assoupir³³⁵, comme il l'a dit par le prophète Isaïe : *En qui me reposerai-je sinon en ceux qui sont doux et humbles, et qui tremblent à ma parole ?*³³⁶.

En effet, il choie et chérit les saints comme des êtres infiniment aimables. Alors, voyant la *grandeur* désirable de l'épouse, semblable à celle du *palmier*, il dit : *Je monterai en haut ; je m'accrocherai à sa hauteur*. Lui qui inclina les Cieux et descendit³³⁷, il prit notre nature à cause de son ineffable amour envers nous.

³³⁵ Cf. Gn 32,26.

³³⁶ Is 66,2.

³³⁷ Cf. 2 S 22,10.

- B** *Et tes seins seront comme une grappe de vigne,
et l'odeur de tes narines comme une pomme.*
7,9 (10) A *Et ta gorge [est] comme un vin exquis.*

Comme la *grappe* réjouit d'abord les yeux par son aspect, avant même d'être mangée, ainsi les paroles gracieuses qui jaillissent des *seins* de ton cœur font d'abord exulter l'ouïe, et puis le cœur de ceux qui aspirent à la parole.

Et l'odeur de tes narines comme une pomme, c'est le *suave parfum* de la conduite sainte, qui se propage chez les plus grands comme chez les petits, ainsi que le *suave parfum* des *pommes*, que l'époux céleste hume plus [volontiers] que les sacrifices et les oblations du soir désignés par [l'image du] *parfum suave* pour le Seigneur³³⁸. Car ce n'est pas l'odeur de grillade qui était suave pour Dieu, mais la pureté de ceux qui l'offraient lui était agréable et devenait un *parfum suave* pour Dieu, comme [dans le cas] d'Abel.

Et ta gorge [est] comme un vin exquis : Comme le vin réjouit ceux qui s'enivrent, ainsi le chant des saints, des immaculés, les paroles de leur gorge réjouissent l'époux céleste, plus que les chants des anges acclamant sa sainteté. En effet, ceux-ci louent Dieu par leur propre puissance et pureté [naturelles], ce qui n'a rien d'étonnant.

Mais que l'homme, pétri de terre et enveloppé de vices et de passions, imite ceux qui sont sans vices et sans passions, et reçoive une *gorge* de séraphin pour chanter comme eux, est [une chose] pleine de merveille. Et comment cela ne réjouirait-il pas l'époux, quand les *filles* et les *reines* s'émerveillent du charme ravissant de la *Sunamite*, c'est-à-dire, de l'épouse, en disant : *Reviens, reviens, Sunamite ! Et nous verrons ton nouvel aspect charmant* ?³³⁹.

Percevant l'appel des anges, c'est-à-dire, des *filles* et des *reines*, l'époux répond en disant : «*Que voyez-vous dans la Sunamite* ?³⁴⁰. Bien qu'elle soit ravissante, vous ne pouvez pas la voir, sinon par moi, car je suis capable de rendre visibles à tous les vertus cachées de l'homme». Puis, énumérant une à une les merveilles de ses facultés, il leur fait connaître la beauté de l'épouse.

³³⁸ Dans le texte arménien նուեքս ստուեքին «les offrandes de l'ombre».

³³⁹ Cf. CCC 6,12.

³⁴⁰ Cf. CCC 7,1 A.

À son tour, l'épouse, en face des *filles* et des *reines*, dit ceci :

B *Etant allée avec mon bien-aimé dans la droiture,
j'ai pu suffire avec mes lèvres et avec mes dents.*

C'est-à-dire : «La raison, pour laquelle je suis devenue prodigieuse pour vous, c'est que j'ai renoncé aux illusions mondaines de mon ancêtre éprise du péché et abusée par le serpent ; par une conduite *droite*, j'ai suivi mon *bien-aimé* qui avait revêtu ma [nature] et qui a vaincu par elle, en me montrant [l'exemple de] la *droiture*, en la pratiquant tout d'abord lui-même puis en me l'enseignant, comme dit l'Évangéliste Luc dans son second livre : *Où Jésus commença de pratiquer, puis d'enseigner*³⁴¹.

Car c'est pour cela qu'il est devenu homme : pour pratiquer d'abord lui-même tout ce dont il instruisit par la parole, et pour enseigner la douceur de l'humilité par ses œuvres, comme le Seigneur l'a dit lui-même : *Apprenez de moi, que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes*³⁴².

De même, [enseignant] la bénignité à celui qui gifla son visage divin, il a dit avec bénignité : *Si j'ai mal parlé, témoigne de ce mal ; et si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?*³⁴³. Et quand on le traitait de possédé, il n'a pas répliqué par des insultes, mais il a dit avec bénignité : *En moi, il n'y a pas de démon*³⁴⁴. Pareillement [il a enseigné] l'absence de rancune en priant pour ceux qui l'avait crucifié : *Père pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font*³⁴⁵.

De même, [au sujet] de l'humilité, en montant sur un âne pour soulager sa fatigue³⁴⁶, [il a montré] vivre sans arrogance. Il a agi semblablement pendant les noces, en changeant l'eau en vin pour participer à la joie de celui qui était dans la joie et lui apporter un présent³⁴⁷. Et dans le deuil, il a manifesté par ses pleurs la mesure de sa tristesse, nous exhortant, par son affliction, à partager le deuil d'un frère³⁴⁸. Il a montré la [juste] mesure des nourritures en y pourvoyant par le pain

³⁴¹ Ac 1,1.

³⁴² Mt 11,29.

³⁴³ Jn 18,23.

³⁴⁴ Jn 8,49.

³⁴⁵ Lc 23,34.

³⁴⁶ Cf. Mt 21,5-7.

³⁴⁷ Cf. Jn 2,1-10.

³⁴⁸ Cf. Jn 11,35.

d'orge et le poisson³⁴⁹. En s'asseyant sur l'herbe, il a enseigné à avoir une maison modeste et à s'acquitter du nécessaire avec modération³⁵⁰.

Et toutes les autres choses qu'il fallait enseigner, il se les est d'abord appliquées à lui-même, puis il nous a montré le même chemin. C'est pour cela que l'épouse dit : *Je suis allée avec mon bien-aimé dans la droiture*. C'est-à-dire : «Je l'ai suivi dans toutes les actions droites qu'il a accomplies sur terre et je suis devenue son imitatrice», comme disait Paul, le vase d'élection : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ*³⁵¹.

Et d'où fut donnée à l'épouse une force si grande pour accompagner le Christ dans la rectitude ? Du redoutable mystère de la Communion au corps et au sang du Christ qu'il nous a donné pour nous fortifier, afin de nous rendre aptes à boire de nos *lèvres* et à moudre de nos *dents* Celui que vous, les anges, *filles et reines*, n'étiez pas même capables de regarder !

Et celui dont les os ne furent pas brisés sur la croix³⁵², selon l'ancienne prédiction du Prophète³⁵³, nous suffimes à le moudre de nos *dents* ! Pourtant, nous n'avons pas un corps igné brûlant d'un feu irrépressible et ardent. Quant à celui que vous ne pouvez et n'osez pas même regarder, j'ai suffi à Celui à qui rien ne suffit, comme la Mère de Dieu qui l'a reçu dans son ventre sans être consumée, ainsi que le buisson [ardent] qui la préfigurait.

Exaltant cette grâce ineffable de l'époux, l'épouse se vante devant les anges et elle ajoute :

**7,10 (11) *Je [suis] à mon bien-aimé,
et vers moi [est] son retour.***

C'est-à-dire : «Grâce à cette nourriture, je suis unie à lui, je suis à lui et lui est à moi», comme le Seigneur l'a dit dans l'Évangile : *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeurera en moi, et moi en lui*³⁵⁴. Et encore : *Comme toi, Père, tu es en moi, moi aussi [je suis] en*

³⁴⁹ Cf. Mt 14,17-19.

³⁵⁰ Cf. Jn 6,10.

³⁵¹ 1 Co 11,1.

³⁵² Cf. Jn 19,33.

³⁵³ Cf. Ex 12,46 ; Ps 34,21.

³⁵⁴ Jn 6,56.

*toi, afin qu'eux aussi soient en nous*³⁵⁵.

Vers moi [est] son retour : Sur cette union, il dit encore qu'il viendra une seconde fois, pour nous prendre auprès de lui et nous placer dans sa gloire, pour se mettre une ceinture et pour nous servir, comme il l'a dit en réalité³⁵⁶.

**7,11 (12) *Viens, mon bien-aimé, sortons aux champs,
reposons-nous dans les villages !***
**7,12 (13) *[Dès le matin] hâtons-nous aux vignobles,
voyons si la vigne a fleuri, si le cyprès a fleuri,
si les grenadiers ont fleuri.***

Vois ici l'union de l'épouse à l'époux, ce dont l'époux a parlé antérieurement : *Je suis descendu au jardin des noyers, pour regarder s'il a fleuri*³⁵⁷. Ces paroles que l'épouse vient de dire désignent la venue du Christ sur terre, pour voir si les semences semées par les prophètes avaient fleuri et donné du fruit grâce à sa venue. Donc, l'épouse, unie à l'époux, se plaît à participer à la vision des produits des fruits et des fleurs. C'est pourquoi l'époux dit là-bas : *Je suis descendu*, c'est-à-dire *je suis descendu* du Ciel, et l'épouse dit ici *allons !*

Car, étant sur la terre, l'épouse se plaît à se promener avec l'époux, *Celui qui est apparu sur la terre et s'est promené avec les hommes*³⁵⁸. Comme il l'a dit encore : *J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie, et celles-là aussi, il faut que je les amène ici ; et elles entendront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul berger*³⁵⁹.

Et, [accompagnés] des apôtres, il s'est promené réellement avec l'épouse, c'est-à-dire non seulement avec la Judée, mais aussi avec les gentils, sans parler de la Samaritaine³⁶⁰, de la syro-phénicienne³⁶¹ et de beaucoup d'autres.

Même après l'Ascension, il se promena encore avec les apôtres et leurs disciples, avec les docteurs et les martyrs pour prêcher et pour

³⁵⁵ Jn 17,21.

³⁵⁶ Cf. Lc 12,37.

³⁵⁷ Ct 6,10(11).

³⁵⁸ Ba 3,38.

³⁵⁹ Jn 10,16.

³⁶⁰ Cf. Jn 4,7-30.

³⁶¹ Cf. Mc 7,26.

voir la *fleur* et le fruit de la parole de foi. De cela témoigne encore la promesse du Seigneur : *Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde*³⁶². Et comme les apôtres ne sont pas arrivés jusqu'à la fin du monde, il est clair que jusqu'à maintenant il est avec tous les croyants, pour contempler les *fleurs* et pour se réjouir de la production des fruits.

Mais toi, vois la sollicitude de l'époux et de l'épouse pour les croyants. Sans même attendre l'ordre, comme auparavant les prophètes, elle (l'épouse) conçoit le même amour que l'époux et elle le supplie d'aller chercher les égarés et de retrouver ceux qui sont perdus. De même, beaucoup se sont mis volontairement à la mission parmi les apôtres et les docteurs.

Ainsi, quittant volontairement sa femme et ses fils, notre Illuminateur est venu chez Tiridate³⁶³. Et il suppliait Dieu pour la conversion de tous les hommes, comme il est [dit] dans ses prières, avec toutes sortes de sollicitations et de requêtes, qu'il n'est pas utile, maintenant de répéter entièrement.

Vois [ce qu'il a dit : *Vigne, cyprès et grenadier*. Ce sont ceux qui se sont convertis à la foi et sont devenus des épouses du Christ. Certains portent du *fruit*, pourtant, sans le savoir, comme le centurion³⁶⁴ et Corneille³⁶⁵, et encore Paul lui-même, qui était innocent selon la justice de la Loi. D'autres sont privés de fruit, comme Onésime³⁶⁶ désigné par le *cyprès*. Ceux qui ne sont pas parfaits dans la connaissance de Dieu sont comme *raisin* et *grenade*.

**7,13 (14) *Les mandragores ont donné leur parfum
auprès des portes de tous les [arbres]
portant des fruits ;
le nouveau avec l'ancien, que ma mère m'a donné,
je l'ai gardé pour toi, mon bien-aimé.***

Les mandragores ont donné leur parfum : Après l'explication que j'ai déjà faite, le présent [passage] n'a pas besoin de longue interprétation. Voici toutefois un bref [commentaire].

³⁶² Mt 28,20.

³⁶³ Cf. Agat'angelos, III, §9, p. 1324.

³⁶⁴ Cf. Mt 8,5-13; Lc 7,2-10.

³⁶⁵ Cf. Ac 10,1-48.

³⁶⁶ Cf. Phm 1,10-18.

Ils rendent grâce pour les *fruits* de la prédication des apôtres et des innombrables docteurs qui sont venus après eux, se rendant agréables à Dieu par leurs myriades de myriades de vertus diverses : certains par le sang du martyre, certains par le combat ascétique, certains par la virginité ou par la prélature monastique ou sacerdotale, certains par la pauvreté et la maladie, certains par leur fortune, en mettant leurs biens au service de tous, et d'autres pareils à eux qui sont tous unis dans l'amour de Dieu, dans la foi, dans l'espérance, dans la miséricorde, dans l'humilité, dans la sainteté, dans la fraternité, dans la bénignité, dans l'absence de rancune, dans la patience, dans le détachement des richesses, dans le dédain des choses terrestres et dans le désir des [choses] célestes, dans la crainte de l'enfer et dans le désir du Roi et du Royaume. Alors, c'est pour tout cela qu'elle a dit : *Les mandragores ont donné leur parfum auprès des portes de tous les [arbres] portant des fruits; le nouveau avec l'ancien, que ma mère m'a donné, je l'ai gardé pour toi, mon bien-aimé.*

Ce sont les paroles d'action de grâce des apôtres et des prélats, des fidèles du Christ, qui lui présentent un peuple assemblé aujourd'hui et au grand jour [du Jugement] en disant les [mots] du Prophète : *Me voici avec les enfants que Dieu m'a donnés*³⁶⁷. Cela (cette parole) ressemble à ce qu'elle a dit : *Je l'ai gardé pour toi, mon bien-aimé.* Et c'est sans aucune honte qu'ils rendent compte du peuple et le présentent à Dieu.

Le nouveau avec l'ancien : [c'est-à-dire] ce qui vient du Nouveau et de l'Ancien [Testament]. Quant à la parole *que ma mère m'a donnée*, la mère symbolise l'Église Universelle, aussi bien que l'Esprit Saint, qui a engendré les fidèles par la naissance des fonts [baptismaux] et qui les a nourris par le sang du Christ.

8,1 A ***Qui te donnera de t'allaiter à mes seins, mon bien-aimé ?***

Cela concerne le désir insatiable des saints qui n'arrivent pas à croire qu'ils puissent parvenir à la gloire de Dieu, même en gardant à l'esprit leurs travaux, leurs efforts et les aspirations de leur cœur. Et cela [montre] l'humilité de l'âme des saints qui comptent pour rien l'ouverture vers lui de leur cœur [situé auprès] des seins, comme le

³⁶⁷ Is 8,18.

disait l'apôtre Paul : *Pour moi, je n'estime pas même y être parvenu*³⁶⁸.

De même sont aussi les autres saints. En sachant que la chute du premier Père et plus encore celle de Satan s'étaient produites à cause de la hauteur et de l'orgueil, ils font des efforts pour garder leur âme dans l'humilité et se tenir eux-mêmes les plus vils de tous, pour oublier leurs propres travaux et se juger indignes de se mettre au service de Dieu, puisqu'ils ont retenu l'enseignement du Seigneur qui a dit : *Quand vous aurez fait tout ce qui vous a été ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous étions obligés de faire*³⁶⁹. Cela veut dire que le serviteur qui ne sert pas davantage que ce qui lui a été ordonné est inutile.

C'est ainsi qu'ils (les saints) instruisaient leur âme à demeurer dans l'humilité et à se considérer comme indigne des grâces, comme l'Apôtre le dit : *Je suis le plus vil des apôtres*³⁷⁰. Ainsi, l'effort de tous les saints et de ceux qui sont remplis de l'Esprit Saint, consiste en ceci : quelles que soient les actions droites qu'on accomplisse pour montrer l'amour de son cœur envers Dieu, s'interdire, pour rester dans l'esprit d'humilité, de penser qu'on est dans la connaissance de Dieu, mais [se classer] parmi les indignes. C'est pour cela qu'elle dit *Qui te donnera de t'allaiter à mes seins ?*, c'est-à-dire : «D'accepter l'amour que j'ai envers toi dans mon cœur». Ainsi ajoute-t-il ces mots :

**B *Te trouvant dehors, je [t']embrasserai,
et tu ne me dédaigneras pas.***

Quoi donc ? Un amour tel que ton amour, comment pourrait-on le dédaigner ? Bien plutôt, c'est un amour fou, digne de fierté et de démonstration publique !

Et ceux qui ont goûté à cet amour en furent enivrés ; ils en dédaignèrent leurs épouses, leurs enfants, leurs richesses, leurs propriétés, leurs pouvoirs, leurs honneurs et même leurs propres personnes et, en devenant parfaits par la mort [de la chair], par le sang [du martyre] et par la pauvreté, ils *embrassèrent* le Christ et ils furent *embrassés* par lui. C'est cela, l'amour digne de fierté, de béatitude et de louanges de la part des anges et des hommes.

³⁶⁸ Ph 3,13.

³⁶⁹ Lc 17,10.

³⁷⁰ 1 Co 15,9.

**8,2 A *Je te prendrai et je te conduirai
dans la maison de ma mère
et dans la chambre de celle qui m'a conçue.***

Elle a dit : «Te trouvant dehors, je t'embrasserai», et puis : «Je te prendrai et je te conduirai dans la maison de ma mère et dans la chambre de celle qui m'a conçue». L'Apôtre explique cela en disant : *Nous sommes sa maison (du Christ)*³⁷¹ etc. Car nous sommes aussi la maison de l'Esprit Saint et de notre mère, c'est-à-dire du Père [céleste].

Il est donc clair, comme le dit Basile (de Césarée), que «Là où est l'Esprit Saint, on sait que demeurent aussi le Père et le Fils»³⁷², comme il (Dieu) le dit par le Prophète : *J'habiterai en eux et je marcherai avec eux*³⁷³. Donc, l'épouse est devenue la maison et la chambre de l'époux, et le chemin [qui conduit] vers cette maison est l'humilité. Alors, celui qui n'est pas humble est persécuteur et non pas repos de l'Esprit Saint, comme le dit Basile³⁷⁴. Donc, *te conduisant dans la chambre,*

**B *je te ferai boire du vin des parfumeurs,
du sirop des grenadiers.***

C'est à ce propos qu'elle a dit : *Qui te donnera de t'allaiter à mes seins ?*³⁷⁵. Ainsi donc l'ayant trouvé au dehors et ayant été digne de l'embrasser ensuite *dans la chambre, dans la maison* de son âme, elle reçoit l'époux dans son cœur, elle devient la demeure de la Trinité, elle lui promet de lui *faire boire* la joie *du vin* et le sirop des *grenadiers*, c'est-à-dire la conscience du cœur et les bonnes pensées dirigées vers Dieu, incompréhensibles aux pécheurs, par lesquelles Dieu s'alimente, boit et se nourrit, car telle est la nourriture de Dieu.

Après quoi elle ajoute : «Non seulement je suis devenue la demeure de Dieu ou de l'époux, mais, grâce à eux, j'ai été abritée et protégée», comme elle dit :

³⁷¹ He 3,6.

³⁷² L'éditeur arménien (cf. p. 516, n. 1) et V. Mistrih (cf. SOCC 13, p. 245, n. 3) attribuent cette référence à *In S. Stephanum* (d'ailleurs cet écrit n'appartient pas à Basile de Césarée, mais à Grégoire de Nysse, cf. PG 46, 721-736). Pourtant, selon nous il s'agit de *De Spiritu Sancto* (Sur le Saint Esprit) de Basile de Césarée (cf. PG 32, col. 121-122B).

³⁷³ Lv 26,11-12.

³⁷⁴ Cf. Basile de Césarée, *De Spiritu Sancto* (Sur l'Esprit Saint), PG 32, col. 68A-217C.

³⁷⁵ Ct 8,1 A.

**8,3 *Sa [main] gauche [est] sur ma tête
et sa [main] droite m'étreint.***

Par cela, il exprime la protection et la surveillance inexplicables sur l'épouse, c'est-à-dire sur l'Eglise.

**8,4 *Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ,
si vous vous levez, réveillez l'amour quand il voudra.***

Cela, je l'ai déjà commenté deux fois³⁷⁶. Révélant les multiples grâces et les dons inexprimables qui nous ont été accordés, elle (l'épouse) exhorte par un serment les anges à s'associer à elle, pour rendre gloire à Dieu de l'amour qu'il nous porte, et pour le réveiller. En effet, elle estime qu'elle seule ne suffit pas à bénir les bienfaits de Dieu, de façon que l'amour s'éveille encore davantage quand nous lui rendrons grâces et le glorifierons.

Car l'un des dix lépreux, qui se tourna vers Seigneur et lui rendit grâces en le glorifiant à voix haute pour la guérison de son corps, reçut encore l'illumination de son esprit et la vie éternelle. Au contraire, les neuf autres, qui se montrèrent ingrats envers leur bienfaiteur, furent privés tout à la fois des dons encore plus parfaits et des éloges de la bouche divine.

L'épouse, donc, n'ayant pas été ingrate pour les incompréhensibles bienfaits et les dons si grands de Dieu, l'a remercié d'elle-même et a appelé les anges à s'associer à notre louange ; et elle *éveille l'amour* de l'époux en l'un des dons qu'il a voulu nous offrir et que le Premier Père n'avait pas été digne de recevoir. C'est cela, la signification des paroles *réveillez l'amour, quand il voudra*. Il a cherché l'action de grâces des neuf [lépreux], mais chez ceux-ci, il n'a pas trouvé ce que sa volonté cherchait.

³⁷⁶ Cf. CCC 2,7 ; 3,5.

Les filles et les reines disent :

**8,5 A *Qui est celle-là, qui monte toute blanchie,
appuyée sur son bien-aimé ?***

Les anges s'émerveillent de la pureté et de l'éclat de notre nature [antérieurement] méprisable et sordide, qui a acquis de telles grâces inscrutables. Alors, unie au Christ, son bien-aimé, et *appuyée sur lui* elle *monte* là où demeurent les armées des anges ; accompagnant le Christ qui la prend par la main, et qui nous a conduits à la place des anges déchus. Car celui qu'il n'a pas consenti à voir au Paradis, il le verra dans sa gloire.

L'époux dit à l'épouse :

**B *Sous le pommier, je t'ai réveillée.
Là-bas, ma mère t'a enfantée ;
là-bas, celle qui t'a engendrée a enfanté.***

Il faut voir d'abord la nature du *pommier*, puis comprendre [le sens de] *réveillé sous lui*. La *pomme* est une nourriture saine, très agréable pour les malades et très digne des rois. Par toutes sortes d'arômes différents, elle charme le palais de celui qui la hume, comme le dit notre saint Grégoire l'Illuminateur³⁷⁷. C'est à la *pomme* qu'il (l'époux) compare les paroles de la Loi et des prophètes qui nous furent données par l'Esprit Saint : tout d'abord par Moïse sur la montagne du Sinaï³⁷⁸, puis elles s'accrurent au cours du temps, à cause des prophètes.

Et comme les poules, en couvant longtemps leurs œufs, leur donnent vie, grâce à la chaleur et par ordre du Créateur, ainsi notre nature, soumise longtemps à la Loi et aux mouvements prophétiques, fut enfantée par Dieu, le Père et le Fils, celui qui fut nommé notre époux et bien-aimé, et elle *fut engendrée* de la *mère* universelle (de la Vierge Marie) qui est *une mère* selon sa propre condition, et la nôtre, selon la grâce.

Et comme elle a parlé de *l'enfantement*, et que *l'enfantement* appartient à la *mère*, elle a appelé '*mère*', notre Père et celui du Christ. Comme je l'ai déjà dit, le père *enfante* par les mandements de la Loi et des prophètes, et il a *engendré* de l'eau et de l'Esprit Saint ses fils et

³⁷⁷ Cf. Agat'angelos, LXXXV, §10-11, p. 1607.

³⁷⁸ Cf. Ex 31,18.

les frères du Christ, car il n'y a qu'une mère qui nous a mis au monde : le Dieu Père Tout-puissant.

De même que le Christ est [re]né par les fonts [baptismaux] grâce à son baptême, grâce à la descente de l'Esprit Saint, il a rouvert les cieux, fermés depuis Adam³⁷⁹. Ainsi il (le Christ) nous a offert la même naissance de l'Esprit Saint : il fut nommé "Fils de l'Homme"³⁸⁰ et il nous a faits fils de Dieu, comme le dit, en des paroles audacieuses, le bienheureux Docteur Jean (Chrysostome): «Toi, ne doute pas que tu ne deviennes fils de Dieu, car il était plus impossible au Fils de Dieu de devenir fils de l'homme qu'au fils de l'homme de devenir fils de Dieu»³⁸¹.

Alors, en conjurant d'éveiller l'amour de l'époux, l'épouse répond à l'amour éveillé dès les temps anciens, qu'Adam a interrompu par son crime. Pourtant lui, dans sa miséricorde sans rancune et dans son amour de Créateur, il ne nous a pas laissé choir de sa main, mais il [nous] a choisés de nouveau avec compassion par la Loi et les prophètes, comme par un précepteur ; il nous *a enfantés* et il nous *a engendrés* de nouveau, comme le dit l'apôtre Pierre : *Non par une semence corruptible, mais par [une semence] incorruptible, par la parole vivante et éternelle de Dieu*³⁸². C'est [la signification de] ce qu'il dit : *Sous le pommier je t'ai réveillée. Là-bas ma mère t'a enfantée ; là-bas celle qui t'a engendrée a enfanté*, c'est-à-dire, son amour pour nous était éveillé et il ne lui fallait de nous rien de plus que notre bonne volonté.

«Ainsi donc, puisque tu as connu tant d'amour exprimé pour ta personne par l'inspiration de l'Esprit et grâce à ta nouvelle naissance [à partir] de mon Père, *qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous*, comme le dit l'Apôtre³⁸³,

**8,6 A *Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
comme un anneau à ton bras !***

Cela veut dire : «Par moi, protège et scelle ton cœur et ton bras, pour que, pendant ton ascension, tu ne tombes pas et que tu n'oublies

³⁷⁹ Cf. Mt 3,13-17 ; Mc 1,9-11 ; Lc 3,21-22.

³⁸⁰ Cf. Mt 3,17 ; Mc 1,11 ; Lc 3,22.

³⁸¹ Jean Chrysostome, *In sanctum Matthaeum* (Sur Saint Matthieu), PG 57, Homilia II, 2, col. 25-26.

³⁸² Cf. 1 P 1,23.

³⁸³ Rm 8,32.

pas les bienfaits que j'ai accomplis pour toi par mon Incarnation, par quoi je t'ai rendu fils de celui qui m'a engendré. Ne prête donc plus ton *cœur* aux conseils du Satan et ne tends plus vers lui ta main ni ton *bras*».

B *Car l'amour est fort comme la mort,
et la jalousie [est] dure comme l'enfer.*

Cela veut dire que comme la *mort* est cruelle pour ceux à qui elle se présente, et la *jalousie [est]* puissante *comme l'enfer*, ceux qui ont été aimés par moi d'un tel amour et qui, en retour d'un tel amour, se relâchent de mon amour et aiment l'adversaire, c'est-à-dire le péché, l'impunité et le goût du monde ; alors la *jalousie*, la colère et l'irritation du Seigneur les attaqueront comme la *mort* et ils recevront des douleurs inguérissables.

Car si les femmes aimées par leurs maris, en retour de l'amour de leurs maris, offrent leur amour à un amant, non seulement elles éteignent l'amour de leurs maris pour elles, mais bien plus elles s'attirent à elles-mêmes une haine supérieure à toutes les haines. Elles se rendent étrangères à leurs maris, et nombreuses sont celles qui subissent même la mort à cause de la colère de leurs maris, comme dit ce même Salomon : *Car le courroux de son mari est plein de haine, et il sera sans pitié au jour de sa colère*³⁸⁴.

Combien plus sera forte, pareille à la *mort* et à l'*enfer*, la colère de Dieu, notre époux et notre Sauveur, à notre égard, à nous fiancées de Dieu qui, en retour d'un si grand amour lui montrons de la haine en nous portant avec concupiscence vers Satan, qui attente comme un amant³⁸⁵ à notre saint mariage avec le Christ, et succombons à toutes ses pensées et ses œuvres impures.

Et en rétribution de tout cela, à juste titre, nous recevrons la mort éternelle et l'enfer insondable. Alors, quelle bouche pourrait dire la béatitude de celui qui, connaissant un tel amour, sait rendre grâce à Dieu, et garder cet amour sans le corrompre par le péché ? Et au contraire, quelle bouche suffirait à plaindre ceux qui, à cause du péché, se sont rendus étrangers à un si grand amour et qui sont devenus des

³⁸⁴ Pr 6,34.

³⁸⁵ Dans le texte arménien *որ սեղխաբար զողանայ* «qui vole comme un amant».

habitants de l'enfer éternel ?³⁸⁶ C'est pourquoi, elle ajoute ces mots :

C *Ses bras [sont] des ailes du feu ouvert.*
8,7 A *Et beaucoup d'eaux ne sauraient éteindre l'amour,*
ni les fleuves lui faire obstacle.

Cela se constate même pour l'amour humain³⁸⁷. Car là où s'installe un saint amour paternel, conjugal ou de nature semblable, ni les *fleuves*, ni l'épée, ni le *feu* ni la *mort* ne peuvent l'arrêter. Et combien sont ceux qui se sont livrés au *feu*, à l'*eau*, à l'épée et à la famine pour leurs enfants ainsi que pour leurs aînés ? Par conséquent, combien plus l'amour de Dieu est irrépressible par les hommes ; combien il triomphe du *feu*, de l'*eau*, des chaînes, des tortures, de la prison, de la femme et des fils ! C'est par lui qu'ont triomphé tous les saints, apôtres, prophètes, martyrs et ascètes, tous enivrés de l'amour du Christ.

B *Si un homme donne toute sa vie pour son amour,*
on le méprisera avec dédain.

Voici comment il faut comprendre : l'amour de Dieu n'est pas comme l'amour des hommes, particulièrement pour les péchés, mais plus il s'accroît, plus il est méprisé et dédaigné par les hommes. En réalité, cet amour pour Dieu est digne de grandes louanges et éloges, ce dont David se glorifie : *Je t'aime Seigneur, ma force*³⁸⁸, et en outre *mon cœur et mon corps ont défailli. Dieu de mon cœur, mon lot, Dieu pour toujours*³⁸⁹. C'est-à-dire : «Tu es mon lot, et quand je me souviens de toi, mon cœur défaille en moi» et que «*mon cœur exultera près du Dieu vivant*³⁴⁰». Tu trouveras encore chez lui beaucoup de semblables paroles de déploration, enflammées de cet amour de Dieu qui nous ravit : je ne saurais toutes les citer.

Pareillement les paroles de Paul sont encore plus nombreuses, de même que celles des autres apôtres, et à leur exemple celles de tant de docteurs et de saints de Dieu, qui, enflammés de son amour, ont vaincu le monde avec toutes ses passions et tentations.

³⁸⁶ Dans le texte arménien *անմահ զդժոխացն* «de l'enfer immortel».

³⁸⁷ Dans le texte arménien *մարմնական սէր* «amour corporel».

³⁸⁸ Ps 17(18),2.

³⁸⁹ Ps 72(73),26.

³⁴⁰ Ps 83(84),3.

- 8,8 *Notre sœur est petite et elle n'a pas de seins.
Que ferons-nous pour notre sœur
le jour où il lui sera raconté ?*
- 8,9 *Si elle était une muraille,
nous bâtirions sur elle des redoutes d'argent.
Si elle était une porte,
nous lui apprêterions des planches de cèdre.*

Il faut attribuer ces paroles aux armées des anges, à propos de l'épouse, qui est la Nouvelle Église [issue] des gentils. Elle est appelée *sœur*, car leur création et existence proviennent d'un seul Créateur. Elle est *petite*, à cause de notre nature inférieure, puisque notre [corps] provient de la terre³⁴¹, même si l'autre [élément], l'esprit attelé au corps, provient du feu. Toutefois ce dernier est un peu inférieur aux anges, comme l'atteste encore le Prophète : *Tu l'as fait un peu inférieur à tes anges, mais tu l'as couronné avec plus de gloire et d'honneur*³⁴², ainsi les paroles qui suivent. Ainsi il (Dieu) a glorifié l'homme d'un tel honneur que Satan, jaloux de lui, voulut le lui enlever. C'est pourquoi il est tombé du ciel et de sa propre gloire.

Les anges donc doutent de notre nature fragile, qui a pourtant accédé aux mystères divins et incompréhensibles, ainsi qu'à la vision et à la gloire de Dieu. Comme je l'ai écrit maintes fois³⁴³, les *seins* symbolisent les ressources du cœur et de l'intelligence³⁴⁴. Alors, les anges sont dans le doute, sachant que notre nature fragile ne peut contenir cette étendue immatérielle³⁴⁵.

C'est pourquoi ils disent *que ferons-nous pour notre sœur, le jour où il lui sera raconté ?*, cela veut dire, quand il sera raconté à cette nature humaine, petite, privée de *seins* et sans intelligence³⁴⁶, à cette nature terrestre que Dieu a prise pour naître d'une naissance pareille à la nôtre : du ventre, des entrailles, d'un bassin³⁴⁷ virginal, et d'une Vierge

³⁴¹ Dans le texte arménien *զի հողեղէն եմք* «car nous sommes terrestres».

³⁴² Ps 8,6.

³⁴³ Cf. CCC 1,12(13) ; 4,10.

³⁴⁴ Dans le texte arménien *շտեմարանս սրտին եւ մտացն* «les celliers du cœur et de l'intellect».

³⁴⁵ Dans le texte arménien *անտարր տարողութիւն* «étendue qui n'est pas composée d'éléments».

³⁴⁶ Dans le texte arménien *անհանճար* «sans génie».

³⁴⁷ Dans le texte arménien *արգանդ* «utérus».

qui est restée vierge et l'a nourri de lait.

Il serait trop long d'énumérer toutes les passions et toutes les choses humaines que Dieu a endurées, excepté le péché. Il a reçu des crachats³⁴⁸, des gifles³⁴⁹ et le fouet de la flagellation³⁵⁰, le déshonneur de la nudité³⁵¹, la couronne d'épines³⁵², les coups de roseau sur sa tête divine³⁵³, il a été cloué sur la croix, nu et avec les brigands³⁵⁴, abreuvé de fiel³⁵⁵ et de vinaigre³⁵⁶, et, lui qui était Dieu, il a subi la mort³⁵⁷, il a été percé de la lance du soldat³⁵⁸, a été mis dans un suaire³⁵⁹, enseveli³⁶⁰, et autres choses pareilles. En entendant une telle histoire, comment y croire ? Comment admettre que cette créature est *petite* et *sans seins* ?

Mais il est encore plus incroyable pour la Mère de Dieu³⁶¹ qu'elle ait entendu l'ange lui dire : *Tu concevras, tu recevras et tu porteras [Dieu] dans ton ventre*³⁶² et toute la suite. De fait cela est un sujet de doute, un scandale pour les juifs et une folie pour les gentils, comme le dit à ce propos le grand Apôtre³⁶³, mais il faut simplement laisser place à l'Esprit de Dieu *qui fait des choses grandes et inscrutables, des merveilles sans nombre*³⁶⁴. Et c'est pour cela que tous les hommes n'ont pas pu y croire, car en certains l'Esprit Saint ne trouva pas de place pour leur montrer comment les [choses] impossibles deviennent possibles pour Dieu. C'est pourquoi les anges continuent à douter de notre nature, la disant *petite* et *sans seins*.

Si elle était une muraille, nous bâtirions sur elle des redoutes

³⁴⁸ Cf. Mt 26,67 ; Mc 14,65 ; 15,19.

³⁴⁹ Cf. Mt 26,67 ; Mc 14,65 ; Lc 22,63 ; Jn 18,22 ; 19,3.

³⁵⁰ Cf. Mt 27,26 ; Mc 15,15 ; Jn 19,1.

³⁵¹ Cf. Mt 27,28.

³⁵² Cf. Mt 27,29 ; Mc 15,17 ; Jn 19,2.

³⁵³ Cf. Mt 27,30.

³⁵⁴ Cf. Mt 27,35.38 ; Mc 15,25-27 ; Lc 23,33 ; Jn 19,18.

³⁵⁵ Cf. Mt 27,34.

³⁵⁶ Cf. Mt 27,48 ; Mc 15,36 ; Lc 23,36 ; Jn 19,29-30.

³⁵⁷ Cf. Mt 27,50 ; Mc 15,37 ; Lc 23,46 ; Jn 19,30.

³⁵⁸ Cf. Jn 19,34.

³⁵⁹ Cf. Mt 27,59 ; Mc 15,46 ; Lc 23,53 ; Jn 19,40.

³⁶⁰ Cf. Mt 27,59-60 ; Mc 15,46-47 ; Jn 19,41-42.

³⁶¹ Dans le texte arménien *այս առ Աստուածածինն եւս իմանալի է* «cela peut être encore compris chez Génitrice de Dieu».

³⁶² Lc 1,30.

³⁶³ 1 Co 1,23.

³⁶⁴ Jb 9,10.

d'argent. Si elle était une porte, nous lui apprêterions des planches de cèdre : Dans l'introduction de ce livre, j'ai déjà dit qu'entre les [écrits] prophétiques il n'y a pas [toujours] une concordance [parfaite], car ils ont été traduits de plusieurs langues³⁶⁵ : de l'hébraïque en l'hellénique, de l'hellénique en grec³⁶⁶ et en syriaque, et ensuite en arménien. Pourtant la signification est la suivante : «Si elle n'était pas un être humain, créature vivante du Créateur de l'univers, mais une *muraille*, alors nous y aurions ajouté [quelque chose] et nous aurions mêlé de l'*argent* à cet ajout en *bâtissant des redoutes*».

De même : *Si elle était une porte, nous lui apprêterions des planches de cèdre*, soutenant ainsi sa petitesse pour qu'elle puisse supporter la grandeur de la muraille et qu'on puisse entrer par cette porte. Entendant cela, l'épouse prend courage et répond aux anges dans le doute, comme cela est écrit.

L'épouse s'enhardit :

8,10 A *Je [suis] une muraille et
mes seins [sont] comme la tour.*

C'est-à-dire : «Ne vous préoccupez pas trop de ma faible nature ! Car, par la force du Tout-puissant, moi, la *petite*, je suis plus grande et plus solide que la *muraille* ; moi, qui n'ai pas de *seins*, j'ai des *seins* [grands] comme la *tour*. Car Celui qui a créé du néant les Cieux, la terre, notre nature et la vôtre, m'a fait grandir et a rendu mes *seins* plus grands que les vôtres. Car pour Celui que vous ne pouviez pas entendre, porter et contenir, ma nature fragile s'est trouvée plus capable que la vôtre» : elle l'a entendu, elle l'a porté et elle a cru en lui. C'est pour cela qu'elle ajoute :

B *J'étais à ses yeux comme [si j'avais] trouvé la paix.*

«Moi, qui étais perdue comme la pièce de monnaie³⁶⁷ et la brebis³⁶⁸, ainsi que l'époux me désigne dans les paraboles de l'Évangile, et qui étais en guerre et en querelle avec les êtres célestes et terrestres à

³⁶⁵ Cf. CCC 1,4.

³⁶⁶ Par հրեանոցի «l'hellénique» et յուն «le grec» Grigor distingue peut-être le grec classique et celui du Nouveau Testament.

³⁶⁷ Cf. Lc 15,8.

³⁶⁸ Cf. Lc 15,4.

cause de notre rébellion, maintenant, grâce à la croix de l'époux, je suis devenue à ses yeux la *paix* véritable et j'ai été retrouvée après cet égarement». Reprenant de nouveau son allégorie, le divin Salomon dit :

8,11 A *Salomon avait une vigne à Belmavon.*

Belmavon est une terre fertile en Judée et qui symbolise la terre et l'homme qui y habite. *Salomon* est [symbole du] Christ, qui est notre *paix*, car le nom de *Salomon* signifie la '*paix*'. La *vigne* [symbolise] les fidèles, que le prophète David³⁶⁹, Isaïe³⁷⁰ et le Seigneur lui-même dans l'Évangile³⁷¹ appellent '*vigne*'.

**B *Il a donné sa vigne aux gardiens.
Chaque homme apportera
de son fruit mille argents.***

Cela n'a pas besoin d'être interprété en trop de paroles. Qu'ils soient bienheureux, [tous] ceux qui donnent le *fruit* à l'heure demandée par le céleste *Salomon* : soit [les *fruits*] de leurs propres personnes, soit ceux du peuple qui leur a été confié !

Car ceux qui ont des grâces, des biens ou des paroisses³⁷², soit beaucoup, soit moins, tous doivent rendre compte au roi des cieux *Salomon* : les chefs spirituels et séculiers³⁷³, les évêques et les prêtres, les rois et les princes ou autres autorités spirituelles et séculières. Et même le laïc et le soldat doivent rendre compte de leur femme, de leurs enfants et de leurs serviteurs.

Et si quelqu'un ne cherche que son intérêt propre, quant au service, à l'affection, à l'obéissance, aux impôts, aux revenus et autres choses semblables, et qu'il ne se préoccupe pas des besoins spirituels et corporels [de sa famille et de ses serviteurs], avec sollicitude et grand effort, il sera puni par le Christ.

Et s'il remarque chez l'un d'entre eux la tache de péché, il doit le guérir par l'amour et par les larmes, et lui appliquer un baume avec compassion comme à lui-même, sans s'enorgueillir avec arrogance,

³⁶⁹ Cf. Ps 79(80),9.

³⁷⁰ Cf. Is 5,4.

³⁷¹ Cf. Mt 21,41.

³⁷² Dans le texte arménien ժողովուրդը «des peuples».

³⁷³ Dans le texte arménien մարմնավորք «corporels».

sans se gonfler de l'autorité qu'il possède, soit spirituelle, soit séculière, soit sur sa famille, soit sur ses serviteurs. [Ainsi en sera-t-il pour] celui qui prend la laine, tire le lait, immole les bêtes grasses et ne conduit pas [le troupeau] vers les riches pâtures, comme l'en blâme par les prophètes le *Salomon* céleste³⁷⁴.

Et [comment] ne pas se soucier de son prochain, de ses serviteurs et de son frère comme de soi-même ?

[Il faut] leur enseigner la sainteté, les habitudes charitables, l'humanité, la diligence dans la prière, la persévérance dans le jeûne et dans la fréquentation de la maison de Dieu, [il faut] aussi leur enseigner à aller visiter les malades et les prisonniers, à recevoir les hôtes en allant à leur rencontre et en les raccompagnant, à honorer les églises par des présents, des offrandes et des vases liturgiques, à célébrer les fêtes du Seigneur par une vigilante glorification, avec des candélabres et des oblations, de même que les commémoraisons des saints, à respecter les prêtres comme les ministres de Dieu et les guides du peuple du Christ, à servir les rois et les maîtres non pas en apparence, mais avec l'attention du cœur, ainsi que les autres institutions chrétiennes qu'il nous est impossible d'énumérer ici et que Dieu, sous le nom de *Salomon*, demande aux chefs spirituels et temporels de pratiquer et d'enseigner avec douceur.

Car ce pour quoi les chefs spirituels nous gouvernent c'est qu'ils ont le devoir de combattre avec nous contre Satan, de même que les [chefs] séculiers doivent verser leur sang pour nous, faire la guerre contre les ennemis et nous arracher à eux au prix de leurs biens ou de leur mort. [Pareillement] ils doivent juger avec équité, avec impartialité et sans relâche comme des serviteurs de Dieu, considérant la maison de quiconque comme leur propre [maison].

Ainsi le grand roi Tiridate l'écrivait à son propre pays, quand il était encore dans l'idolâtrie : «Comme un maître de maison prend soin de sa propre maison, ainsi nous nous préoccupons de l'Arménie»³⁷⁵. Par conséquent, les idolâtres se préoccupaient tellement de l'édification du pays et du salut des âmes de leurs sujets qu'ils torturaient les saints afin de les ramener du christianisme au culte des idoles en disant : «Ce sont les dieux qui le nous demandent, et nous n'avons pas le droit d'accomplir envers eux services et obligations si nous ne nous préoccu-

³⁷⁴ Cf. Ez 34,3.

³⁷⁵ Agat'angelos, XII, §7, p. 1370.

pons pas [d'abord] de cela».

Ainsi Tiridate disait à Saint Grégoire : «Par crainte des dieux, je ne me suis pas souvenu de [tes] nombreux et fidèles services»³⁷⁶. C'est que le roi des Perses écrivait, lui aussi, aux Vardaniens³⁷⁷, ainsi que beaucoup d'autres qui ne songeaient pas à la Géhenne, aux supplices et au Jugement.

Or, nous qui avons la connaissance et la foi au Christ, nous attendons sa parousie et savons avec certitude que nous devons rendre compte de toutes ces choses, ainsi que de nos [propres] âmes, de nos pensées, nos paroles et nos œuvres ; à quel point devons-nous être vigilants, pour ne pas subir la honte devant le céleste *roi Salomon*, au Jour terrible, quand il exigera le *fruit de la vigne* !

C'est pourquoi mille fois sont bienheureux ceux qui rendront le *fruit* en plénitude, alors que mille ou dix mille fois malheureux sont ceux qui ne pourront pas rendre le *fruit*.

Donc, *Salomon* a commencé son discours par l'allégorie, d'abord sur la création du premier homme dans le Paradis, sur sa chute de la gloire, puis sur le recouvrement de cette gloire grâce à l'avènement du Christ et à son mariage avec les gentils, qui apporta tant de grâces variées que nous avons exposées en l'ordre dans ce livre ; il l'a poursuivi et l'a clos par la *vigne*, désignant l'*épouse*, sur la parousie [du Christ] et sa demande du *fruit* des justes qu'il a nommé '*épouse*' dès le début, afin de montrer son grand amour envers l'homme.

Ainsi non seulement nous avons épousé le Christ et nous nous sommes unis à lui, mais encore nous sommes devenus sa nourriture comme le raisin de la *vigne* somptueuse, et nous avons été mis dans l'assiette du Christ roi.

Il a donné sa vigne aux gardiens : Les *gardiens* sont ceux que j'ai déjà mentionnés. En outre, toute âme est *gardienne* d'elle-même.

Chaque homme apportera de son fruit mille argents : Il a dit la *vigne* et le fruit [c'est] de l'*argent*. Comment cela s'adaptera t-il [au contexte], à moins qu'il ne soit évident qu'il parle en paroles imagées, comme dans tout livre du *Cantique des cantiques* ? Donc *mille* symbo-

³⁷⁶ Agat'angelos, XII, §18, p. 1373.

³⁷⁷ Les Vardaniens (*Վարդանյանք*) étaient les soldats du général arménien Vardan Mamikonean, qui mourut pour la défense de la foi en affrontant les Perses en 451 (cf. *Le synaxaire arménien de Ter Israël*, 30 Hrotits (5 août), PO 21, p. 828-835).

lise la récolte riche et parfaite des justes ; quant à l'*argent* : comme il est affiné et éprouvé dans la fournaise, ainsi les saints ont été éprouvés sur la terre, sept fois épurés et purifiés de leurs scories.

8,12 A *Ma vigne est pour moi, [et] devant moi.*

«Ce n'est plus comme au temps où l'homme était encore sur la terre avec le Ciel interposé comme un rideau, mais il (l'homme) est à moi, et *pour moi* et il est toujours *devant moi*». L'Apôtre aussi atteste cela disant : *Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, mais alors, nous verrons face à face*³⁷⁸, et encore beaucoup d'autres paroles du même genre prononcées par les saints à propos d'une telle certitude.

**B *Mille [pièces] sont à Salomon,
et deux cents à ceux qui gardent son fruit.***

Par cela, entends l'amour immense de Dieu pour les hommes dont parle encore (Grégoire) le Théologien : «D'aucune chose Dieu ne se réjouit autant que de la rectitude et du salut de l'homme»³⁷⁹. Cela veut dire que d'aucune chose Dieu ne se réjouit autant que de l'homme juste et saint, pour qui il a créé le ciel et la terre, et tout ce qu'il y a sur la terre, pour qui il s'est fait homme et tout le reste. Donc, [la parole] *mille [pièces] à Salomon* se rapporte à lui-même.

Il veut dire : «Pour moi, c'est un grand don et une joie qu'il se trouve un homme droit et fécond, plus encore que pour l'homme lui-même. C'est comme l'écart entre *mille* et *deux cents* : *mille [pièces]* pour moi, *deux cents [pièces]* pour lui, puisque j'ai deux natures unies en une, l'esprit et le corps. Et les parfaits sont pour moi, car je suis parfait en ma divinité et en mon humanité». [Il est] homme parfait et Dieu parfait pour nous conduire à la perfection.

En effet, le dix, le cent et le *mille* sont des chiffres parfaits, car l'unité s'achève dans le dix et non avant, à moins qu'elle ne se duplique. Pareillement, le dix multiplié par dix fait cent et pas plus. De même le *mille* [consiste] en dix fois cent.

³⁷⁸ 1 Co 13,12.

³⁷⁹ L'éditeur du texte arménien renvoie (cf. p. 528, n. 1) à l'homélie *In Theophania* (Sur la Théophanie) de Grégoire le Théologien (cf. PG 36, Oratio XXXVIII), pourtant il s'agit de l'homélie *In sancta Lumina* (Sur la sainte Lumière) (cf. PG 36, Oratio XXXIX, 359(360)).

Après cela, il a promis de donner une récompense aux *gardiens*, ceux qui se gardent non seulement eux-mêmes, mais sont aussi, par leur primauté, *gardiens*, spirituels ou séculiers, des vrais ouvriers de la *vigne*, et reçoivent ainsi la récompense du Seigneur Jésus Christ.

L'épouse dit :

**8,13 *Toi qui es assis dans les jardins,
[et que] les autres écoutent, fais-moi entendre ta voix !***

Ainsi comme l'époux a nommé l'épouse la *vigne* et d'autres précédemment [l'ont appelée] le *jardin*³⁸⁰, l'épouse répète à présent la même chose et elle nomme *jardin* l'époux lui-même, qui demande le fruit du *jardin*. Elle veut dire ceci : «Tu es ma force et c'est par ton aide et ton renfort que je donne le *fruit*, pourtant *fais-moi* seulement *entendre ta voix* !».

C'est ce qu'il a dit justement dans l'Évangile : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai le repos*³⁸¹. Alors l'épouse le supplie en disant : *Fais-moi* simplement *entendre ta voix* !, afin que, mon berger, je puisse te suivre sans être égarée, selon ta propre parole : *Mes brebis entendent ma voix et elles me suivent ; elles ne suivront point un étranger, mais elles fuiront loin de lui, parce qu'elles ne connaissent pas sa voix*³⁸².

Donc, elle demande seulement dans sa prière de n'être pas privée de la voix de celui qu'elle désire et vers qui elle aspire : en le suivant sans s'égarer, elle lui rendra *mille [pièces d']argent le fruit de la vigne* et le produit du *jardin*.

Les autres t'écoutent : c'est-à-dire : «Ils t'attendent tous et tu es l'espérance de tous³⁸³, des êtres du ciel et de la terre, et de toutes créatures qui y sont en eux». C'est cela que veut dire [les paroles *et que*] *les autres écoutent*.

Fais-moi entendre ta voix !, comme aux anges, qui sont plus proches de toi que nous, et illuminés par ta lumière. Et comme nous [le sommes] par le soleil visible et intelligible, eux le sont par toi.

³⁸⁰ Cf. Ct 4,13 ; 8,11 B.

³⁸¹ Mt 11,28.

³⁸² Jn 10,4-5.

³⁸³ Dans le texte arménien *ամենեցուն ակնկալիք* «l'attente de tous».

8,14 *Fuis, mon bien-aimé,
et rends-toi semblable à une gazelle
ou aux faons des biches
sur les montagnes donnant l'encens !*

Vois l'accroissement des supplications de l'épouse pareille au prophète, chantre des psaumes, qui presse [Dieu] de hâter son secours en disant : *Hâte-toi à mon aide, ne tarde pas* !³⁸⁴, en encore *Vite ! Entends-moi tout de suite, car mon cœur a défailli* !³⁸⁵, ou *Hâte-toi de m'aider, Seigneur de mon salut* !³⁸⁶ et d'autres [paroles] semblables qui laissent pressentir cet ordre de fuite.

«Rends-toi semblable à une gazelle ou aux faons des biches», comme dans la prière de David, elle supplie [Dieu] de venir vite comme une *gazelle ou un faon*, qui ont une vue perçante et qui sont rapides³⁸⁷. Elle fait allusion encore à la parousie, lorsqu'à sa seconde venue, l'époux fera la quête des *fruits* et les exigera de tous³⁸⁸, lorsqu'en pleine nuit s'entendra une voix : *Voici l'époux vient. Levez-vous pour aller à sa rencontre* !³⁸⁹, à lui qui voit les pensées et les œuvres de chacun, comme la *gazelle* et la *biche* de l'obscur allégorie ; lui qui demeure, au sommet des *montagnes*, dans les hommes élevés ici-bas, et qui, [sur la terre], par leur vertu et par leur conduite parfumée comme des *montagnes donnant de l'encens*, s'envolent dans l'autre monde avec l'époux vers la sainte *montagne*, aux Cieux, comme dit encore (Grégoire) le Théologien³⁹⁰.

Selon cette parole imagée *fuis mon bien-aimé !*, il (l'époux) va entrer à l'intérieur (aux Cieux) rapidement, car les mots "rapidement" et "fuis" ont la même signification.

Alors, ayant dit qu'il (l'époux) entre à l'intérieur rapidement, il (l'Évangéliste) ajoute qu'une partie [des vierges] entrent avec lui, – ce sont celles qui épouseront l'époux, – tandis que les autres seront retenues à l'extérieur, car elles ont épuisé le temps d'entrée en prépara-

³⁸⁴ Ps 39(40),18.

³⁸⁵ Ps 143(144),7.

³⁸⁶ Ps 37(38),23.

³⁸⁷ Cf. CCC 2,9 A.

³⁸⁸ Cf. CCC 6,10 ; 7,11 ; 8,11.

³⁸⁹ Mt 25,6.

³⁹⁰ L'éditeur du texte arménien renvoie (cf. p. 531, n. 1) à l'homélie *In Sanctum Baptismum* (Sur le Saint Baptême) de Grégoire le Théologien (cf. PG 36, Oratio XL, 359-428), pourtant les références faites à cet écrit ne sont pas conformes au texte grec.

tifs³⁹¹.

Et beaucoup pleureront après ; quand elles auront appris le châtiement de leur nonchalance et qu'il ne sera plus possible d'entrer dans la chambre nuptiale, elles supplieront instamment [d'ouvrir] ce qui a été fermé cruellement. Elles seront semblables à ceux-là, de l'autre parabole, qui ont manqué les noces que le père généreux célèbre pour le bien de l'époux, soit à cause de la femme qu'ils ont épousée, soit pour un attelage de bœufs, et qui ont perdu de grandes choses à cause de ces choses si petites³⁹².

Donc, comme Salomon l'a décrit précédemment, (Grégoire) le Théologien atteste encore que, quand l'époux fuira ou se hâtera vers les Cieux, étant venu comme juge pour les pécheurs et pour inviter ceux qui seront dignes d'aller avec lui, il les prendra et entrera rapidement à l'intérieur comme un *fugitif*, et il fermera la porte devant les pécheurs.

Car, alors qu'il aurait fallu préparer le chemin, ils ont perdu leur temps à des choses inutiles et ils se sont préoccupés des choses de ce monde : d'un attelage de bœufs, d'une femme, d'enfants, de champs et d'autres préoccupations mondaines. Alors, ils pleureront en vain, comprenant finalement et constatant leurs pertes, mais il ne sera plus possible de les réparer. À quoi il (Grégoire le Théologien) ajoute que nul, parmi les arrogants, les paresseux et les impurs n'entrera là-bas [dans les cieux], et même s'il s'y introduisait en venant d'ici-bas trompé par un vain espoir, il n'aurait pas la parure nuptiale³⁹³.

Voilà comment il soutient qu'en cette vie nous nous trompions nous-mêmes d'un vain espoir ; l'un dit ceci et l'autre cela, et ils prétendent que, pour les chrétiens, il n'y a pas d'enfer, que Dieu est miséricordieux : lui qui s'est fait homme pour nous, a souffert et est mort pour nous, comment pourrait-il oublier sa miséricorde et nous envoyer au feu éternel ou nous chasser de la chambre nuptiale ?

C'est là se faire de vaines illusions, car il (Grégoire le Théologien) ajoute : «Et quand nous serons dedans, alors l'époux connaîtra ceux qu'il devra instruire ; et les esprits qui lui seront proches et qui l'accompagneront resteront avec lui, comme il me semble, pour qu'il leur enseigne les mystères les plus grands et les plus saints»³⁹⁴.

³⁹¹ Cf. Mt 25,1-13.

³⁹² Cf. Lc 14,15-24.

³⁹³ Cf. Grégoire le Théologien, *ibid.*

³⁹⁴ *Ibidem.*

Sache donc, d'après ce que (Grégoire) le Théologien a dit, que tout ce qu'ont enseigné les Écritures, la Loi, les prophètes, l'Évangile, c'est-à-dire le Christ, ainsi que les apôtres et les docteurs, clairement ou par des paroles imagées, est imparfait et tortueux au regard du futur enseignement que l'époux donnera sur [les mystères] les plus grands et les plus saints à ceux qui là-bas (aux Cieux) seront parfaits dans la gloire parfaite, pareils aux anges et aux purs, pareils aux séraphins et chérubins dans leur pureté parfaite.

D'ailleurs, à ce propos le Seigneur a dit : *Je ne boirai plus désormais du produit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai de nouveau avec vous, dans le Royaume de mon Père*³⁹⁵. C'est cela l'enseignement parfait, dont, lui-même, Grégoire le Théologien dit ailleurs, qu'il convient à lui de nous enseigner, et pour nous, de l'apprendre de lui³⁹⁶.

Ainsi donc, bien que, par le *Cantique des cantiques*, Salomon ait allégorisé le mystère le plus haut et le plus grand – tout ce qui concerne l'avènement du Christ, sa passion, sa mort, sa résurrection ainsi que sa parousie, le mariage des gentils avec l'époux Christ, l'illumination de l'Église, l'abondance des grâces de l'Esprit Saint [manifestées] par les prophètes, les apôtres, les docteurs, les martyrs, les vierges, le sacerdoce, le combat de l'ascèse, la conduite pénitentielle et le sacrifice du Christ, en quoi consiste [toute] l'espérance des pécheurs et des défunts – néanmoins, à côté de ce que les saints apprendront lorsqu'ils seront renouvelés et rendus parfaits par l'amour de l'époux, ce que Salomon a dit est très imparfait, ainsi que tout ce qu'ont exposé les autres, anciens ou nouveaux, sur tous les prodiges de Dieu qui ont eu lieu ou se produiront, et tout ce que le Seigneur Jésus a jugé bon de dire et d'enseigner.

Terminons l'exposé de notre *Commentaire* sur le *Cantique des cantiques* et disons ce que le Théologien a recommandé de retenir : «Puissons-nous encore participer aux choses que nous avons commentées et que vous avez apprises, par notre Seigneur Jésus Christ»³⁹⁷, à qui soit la gloire éternelle, dans les siècles et des siècles ! Amen !

Encore une fois, gloire éternelle au donateur des grâces, à notre Seigneur Jésus Christ, avec le Père et l'Esprit Saint dans les siècles des siècles. Amen !

³⁹⁵ Mt 26,29.

³⁹⁶ Cf. Grégoire le Théologien, *In sanctum Pascha* (Sur la Sainte Pâque), PG 36, Oratio XLV, col. 655(656)A.

³⁹⁷ Ibidem.

Mémorial

En l'année 426 de notre ère arménienne (977)³⁹⁸, moi, Grigor, prêtre de Narek, fils du seigneur Xosrov, évêque de l'Anjewac'ik', j'ai reçu un ordre de la part du pieux roi Gurgēn³⁹⁹, couronné par le Christ et fils du roi Abousahl-Hamazasp⁴⁰⁰, et j'ai été contraint de commenter les terrifiantes paroles de Salomon, pour éclaircir les profonds mystères qui s'y cachent et qui sont doux à entendre.

Car il y est question de l'époux et de l'épouse, ainsi que de la beauté des seins, des lèvres rougies, des joues, des yeux séduisants, de la sœur, du bien-aimé, des demoiselles et de toutes autres paroles pareillement sensuelles qui excitent le cœur à s'unir par les liens de l'amour charnel. Les gens qui les entendaient, faute de les comprendre, les interprétaient de diverses façons. Soucieux d'un tel fait, le roi m'envoya un premier message, puis un second. Je n'ai pas osé le contrarier, comprenant que son commandement était agréable à Dieu, et j'ai commenté sur sa demande le *Cantique des cantiques*.

Et comme je me chargeais d'un travail me dépassant, par crainte d'être désobéissant et pour que l'ordre royal ne demeurât pas inexécuté, c'était là de ma part une grande témérité méritant maints reproches de la part de tous, et je m'attendais même à la réprimande divine. Cependant, comme j'ai reçu l'ordre royal je pense me justifier des deux côtés, auprès des hommes comme auprès de Dieu, selon le commandement que le Christ lui-même a donné de se soumettre aux rois comme à Dieu. Ainsi, celui qui obéit [aux rois], Dieu estime qu'il obéit à lui-même et celui qui n'obéit pas, il estime que c'est à lui qu'il désobéit.

C'est pourquoi je vous en supplie, amis de la lecture, ne me reprochez pas trop d'avoir entrepris ce travail qui était au-dessus de mes capacités. Vu l'autorité du requérant, je n'ai pas pu lui refuser, mais espérant en l'Esprit Saint, j'ai pensé qu'il ne dédaignerait pas mes supplications auprès de lui. Alors, j'ai commencé à l'implorer par des larmes et des prières, et lui, eu égard à mon indigne personne et au requérant qui m'a sollicité d'un cœur si pressant, m'a ouvert la bouche, pour que je dise ces paroles succinctes à la gloire du Christ. Amen !

³⁹⁸ L'ère arménienne commence par l'an 551.

³⁹⁹ Il s'agit de Gurgēn-Xaç'ik (983-1003), roi Arcruni du Vaspurakan.

⁴⁰⁰ Abusahl-Hamazasp, roi du Vaspurakan (963-972).

ANNEXES

ANNEXE I

La version des Septante du Cantique des cantiques, le texte biblique du Commentaire et sa traduction française

- 1** *ᾠδὴ αἰσμάτων, ἧ ἐστὶν τῷ Σαλωμῶν.*
Երգ-երգոց որ է ի Սողոմոնի
Le Cantique des cantiques qui est de Salomon
- 1 (2) *Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ,
ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον,
ζωμρευεὺς ἦν ἡ ζωμρευτῆς βερωνοῦ ἡρην·
ἡ βερὴ ἐν στήθεσιν ἢ βῶν ἡ ἡρην·
Il me baisera des baisers de sa bouche,
car tes seins sont meilleurs que le vin.*
- 2 (3) *καὶ ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα,
μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου.
διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε,
ἐκ ἅπαν ἡλίωνος ἢ ἡλίου ἡλίου ἡλίου
ἀντιζωσάντων·
Եւ թափեալ է անուն քո·
վասն այսորիկ օրհորդք սիրեցին զքեզ·
Et la senteur de tes huiles [est] meilleure
que tous les encens de parfum suave.
Ton nom est l'huile répandue.
C'est pourquoi les demoiselles t'ont aimé.*
- 3 (4) *εἴλκυσάν σε, ὀπίσω σου εἰς ὁσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν
Εἰσήμεναι με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον αὐτοῦ.
Ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθώμεν ἐν σοί,
ἀγαπήσομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον·
εὐθύτης ἠγάπησέν σε.
Զհետ քո ի հոտ իւրոց քոց ընթացուք·
Տարաւ զիս արքայն ի սենեակ իւր·
Յնծացուք եւ ուրախ լիցուք ի քեզ·
Եւ սիրեցուք զստինս քո քան զգինի·
Ուղղութիւն սիրեաց զքեզ·
À ta suite, courons vers la senteur de tes huiles.
Le roi m'a emmenée dans sa chambre.
Nous exulterons et nous nous réjouirons pour toi ;
et nous aimerons tes seins plus que le vin.
La droiture t'a aimée.*
- 4 (5) *Μέλαινά εἰμι καὶ καλή, θυγατέρες Ιερουσαλημ,*

ὥς σκηνώματα Κηδαρ, ὥς δέρρεις Σαλωμων.
 Սեւ եմ եւ եւ գեղեցիկ՝ դստերք Երուսաղէմի,
 իբրեւ գվրանն Կեդարու, եւ իբրեւ զսորանն Սողոմոնի:
Je suis noire et belle, filles de Jérusalem :
comme la tente de Kédar, comme l'autel de Salomon.

- 5 (6) *μη βλέψητέ με, ὅτι ἐγὼ εἰμι μεμελανωμένη,
 ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος|
 υἱοὶ μητρός μου ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί,
 ἔθεντό με φυλάκισσαν ἐν ἀμπελώσιν|
 ἀμπελώνα ἐμὸν οὐκ ἐφύλαξα.
 Մի՛ հայիք յիս, զի ես եմ սեւացեալ.
 զի խելթիւ հայեցաւ յիս արեգակն:
 Որդիք մօր իմոյ մարտեան ընդ իս.
 եւ եղեալ զիս պահապան աղետասանին,
 զի այգին իմ ոչ պահեցի:
*Ne me regardez pas, parce que je suis devenue noire ,
 puisque le soleil m'a regardée de travers.
 Les fils de ma mère ont combattu contre moi.
 Et ils m'ont mise comme gardien du vignoble,**
- 6 (7) *Ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἡγάπησεν ἡ ψυχὴ μου,
 ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ,
 μήποτε γένωμαι ὥς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλαις ἐταίρων σου
 Պատմեա ինձ զոր սիրեաց անձ իմ.
 ու՞ր հովուես, ու՞ր հանգուցանես 'ի մէջօրէի.
 գուցէ լինիցիմ իբրեւ զընկեցեալն յերամակս ընկերաց քոց:
*Raconte-moi, toi que mon âme a aimée,
 Où fais-tu paître, où fais-tu reposer à midi ?
 De crainte que je ne sois comme rejetée dans les troupeaux
 de tes compagnons.**
- 7 (8) *Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν,
 ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων καὶ ποίμαινε
 τὰς ἐρίφους σου ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένων.
 Եթէ ոչ ծանօցիս զանձն քո, գեղեցիկդ 'ի կանայս.
 էլ դու գճես գարշապարացն հօտից,
 եւ արածես գուրս քո 'ի վրանս հովուաց:
*Si tu ne te connais pas toi-même,
 ô [la plus] belle parmi des femmes,
 sors sur les traces des troupeaux,
 et fais paître tes chevreaux près des tentes des bergers.**
- 8 (9) *Τῇ ἡπῶ μου ἐν ἀφμασιν Φαραω ὁμοίωσά σε,
 ἡ πλησίόν μου.
 Զիոյ իմոյ 'ի կառսն Փարաւոնի նմանեցուցից զքեզ
 մերձաւոր իմ:
*Ma prochaine, je te comparerai à ma cavale,**

[attelée] au char de Pharaon.

- 9 (10) *Τῷ ὥραιώθησαν σιαγόνες σου ὡς τρυγόνες,
τράχηλός σου ὡς ὀρμίσκοι;
Φωδὴ ἡ ἐκτετραγών ὀνομαζομένη ἡ ἱερὴ ἐκασπασμένη,
(ὑπερῶν ἡ ἱερὴ ἐκασπασμένη)
Parce que tes joues sont devenues belles
comme [celles] de la tourterelle.
(Ton cou [est] comme des colliers).*
- 10 (11) *ὁμοιώματα χρυσοῦ ποιήσομέν σοι μετὰ
στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου.
(Ἐκασπασμένη χρυσοῦ ἀργυρίου, ἡ ἱερὴ
ἐκασπασμένη),
(Nous te ferons des pendants d'or et de globules d'argent).*
- 11 (12) *Ἔως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ,
νάρδος μου ἔδωκεν ὄσμην αὐτοῦ.
Ὅστις ἡ ἀρετὴ ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
Jusqu'à ce que le roi t'accueillie dans son giron.
Mon nard a exhalé le parfum.*
- 12 (13) *ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς ἀδελφιδός μου ἐμοί,
ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου ἀνισθήσεται
Ὅστις ἡ ἀρετὴ ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
Mon bien-aimé [est] un sachet de myrrhe ;
il reposera entre mes seins.*
- 13 (14) *βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοί
ἐν ἀμπελώσιν Ἐγγαδδὶ.
Ὅστις ἡ ἀρετὴ ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
Mon bien-aimé pour moi [est] une grappe fleurie,
dans les vignes d'En-Gaddi.*
- 14 (15) *Ἰδὸν εὖ-καλή, ἡ πλησίον μου, ἰδὸν εὖ-καλή,
ὄφθαλμοί σου περιστρεφά.
Ὅστις ἡ ἀρετὴ ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
Voici tu es ma prochaine, voici [tu es] belle ;
tes yeux [sont] des colombes.*
- 15 (16) *Ἰδὸν εὖ-καλός, ὁ ἀδελφιδός μου,
καὶ γε ὥραϊός | πρὸς κλίνην ἡμῶν σύσκιος,
Ὅστις ἡ ἀρετὴ ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία ἡ ἡγεμονία
Te voici mon bien-aimé, mais encore plus beau;
[nous sommes] à l'abri près de notre litière.*

- 16 (17) δοκοὶ οἰκῶν ἡμῶν κέδροι, φατνώματα ἡμῶν κυπάρισσοι.
 Գերանք տանց մերոց մայրք, դարաւանդք մեր նոճք:
*Les poutres de nos maisons [sont] des cèdres,
 nos lambris [sont] des cypres.*

2

- 1 Ἐγὼ ἄνθος τοῦ πεδίου, κρίνον τῶν κοιλάδων.
 Ես ծաղիկ դաշտաց, շուշան հովտաց:
Je [suis] une fleur des champs, un lys des vallées.
- 2 Ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν,
 οὕτως ἡ πλησίον μου ἀνά μέσον τῶν θυγατέρων)
 Որպէս շուշան 'ի մէջ փշոց,
 այնպէս մերձաւորն իմ 'ի մէջ դստերաց:
*Comme le lys parmi les épines,
 telle [est] ma prochaine parmi les filles.*
- 3 Ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ,
 οὕτως ἀδελφιδός μου ἀνά μέσον τῶν υἱῶν)
 ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα,
 καὶ καρπὸς αὐτοῦ γλυκὺς ἐν λάρυγγί μου.
 Իբրեւ խնձոր 'ի փայտս անտառի.
 այնպէս եղբորորդին իմ 'ի մէջ դստերաց:
 Ընդ հովանեաւ նորա փափագեցի նստել եւ նստայ.
 եւ պտուղ նորա քաղցրացաւ 'ի կոկորդ իմ:
*Comme une pomme parmi les bois de la forêt,
 ainsi [est] mon bien-aimé parmi les filles.
 J'ai désiré m'asseoir sous son ombre, et je me suis assise,
 et son fruit est devenu doux à mon gosier.*
- 4 Εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου, τάξάτε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην.
 Տարաք զիս 'ի տուն գինւոյ, կարգեցէք 'ի վերայ իմ սէր
Emmenez-moi à la maison du vin. Rangez sur moi l'amour.
- 5 στηρίσατέ με ἐν ἀμόραις, στοιβάσατέ με ἐν μήλοις,
 ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ.
 եւ հաստատեցէք զիս իւղովք, կուտեցէք իս խնձոր-
 փսսն զի խանդակաթ եմ սիրով:
*Et confirmez-moi avec des huiles,
 amoncelez sur moi des pommes,
 car je suis passionnée d'amour.*
- 6 εὐώνυμος αὐτοῦ ὑπὸ τὴν κεφαλὴν μου,
 καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ περιλήμψεται με.
 Ահեակ նորա 'ի վերայ գլխոյ իմոյ,
 եւ աջ նորա պատիցէ գինեւ:
*Sa [main] gauche [est] sur ma tête
 et sa [main] droite m'étreindra.*

- 7 *ὦρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ,
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,
ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, εἰς οὗ θελήσῃ.
Ἐρημνέσῃς γὰρ ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἔρημωσθη, ἡ φορηθῇ
ἐν τοῖς ὁδοῦσιν αὐτῆς. Ἐπὶ τῶν ὁδοῦσιν, ἡ σκερὲς
ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ !
Si vous vous levez, tenez l'amour tant qu'il voudra.*
- 8 *Φωνὴ ἀδελφίδου μου ἰδὸν οὗτος ἦκει πηδῶν
ἐπὶ τὰ ὄρη διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
La voix de mon bien-aimé ; voici qu'il vient en courant sur les
montagnes, en bondissant sur les collines.*
- 9 *ὁμοίός ἐστιν ἀδελφιδός μου τῇ δορκάδι
ἢ νεβρώ ἐλάφῳ ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθηλ.
ἰδὸν οὗτος ἐπληρώθη ὅπισθεν τοῦ τοίχου ἡμῶν
παράκλινον διὰ τῶν θυρίδων ἐκκλινον διὰ τῶν δικτύων.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
Mon bien-aimé est semblable à une gazelle
ou à un faon des biches sur les montagnes de Béthel.
Voici qu'il s'est arrêté derrière notre mur. Il guette
par la fenêtre, il regarde à travers les barreaux.*
- 10 *ἀποκρίνεται ἀδελφιδός μου καὶ λέγει μοι
Ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστέρα μου,
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
Mon bien-aimé me répondit et dit :
Lève-toi, viens ma prochaine, ma belle, ma colombe.*
- 11 *ὅτι ἰδὸν ὁ χειμὼν παρήλθεν,
ὁ ὑετός ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἑαυτῷ,
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
Car voici que l'hiver est passé. Les pluies sont passées,
et elles sont parties, elles s'en sont allées.*
- 12 *τὰ ἄνθη ὥφθη ἐν τῇ γῇ, καὶ ὁ καιρὸς τῆς τομῆς ἔφθακεν,
φωνὴ τοῦ τρυγόνος ἠκούσθη ἐν τῇ γῇ ἡμῶν,
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
ἡ φωνὴ ἡ ἐρημνέσῃς ἡ δάξ, ἡ σκερὲς ἡ δάξ.
Les fleurs sont apparues dans notre pays ;
le temps de la taille est arrivé. La voix*

de la tourterelle s'est fait entendre dans notre pays.

- 13 *ή ουκῆ ἐξήνεγκεν ὀλύνθους αὐτῆς, αἱ ἄμπελοι κυπρίζουσιν
ἔδωκαν ὀσμήν. ἀνάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου,
περιστερὰ μου,
Այդիք ծաղիկցին, ետուն զհոտ իւրեանց:
Արի եկ մերձաւոր իմ, գեղեցիկ իմ, աղաւնի իմ,
կառարեալ իմ:
Les vignes ont fleuri, elles ont donné leur parfum.
Lève-toi, viens, ma prochaine, ma belle,
ma colombe, ma parfaite !*
- 14 *καὶ ἐλθὲ σὺ, περιστερὰ μου ἐν σκέπη τῆς πέτρας
ἐχόμενα τοῦ προτειχίσματος,
δεῖξόν μοι τὴν ὄψιν σου καὶ ἀκούτισόν με τὴν φωνήν σου
ὅτι ἡ φωνή σου ἠδεῖα, καὶ ἡ ὄψις σου ὡραία.
Եւ եկ աղաւնի ընդ հովանեաւ վիմիդ
մերձ 'ի պատուար պարսպիդ:
Յոյց ինձ գդէմս քո, եւ լսելի արա ինձ զբարբառ քո·
վասն զի ձայն քո քաղցր է եւ դէմք քո գեղեցիկ:
Et viens, ma colombe, à l'ombre du rocher,
près du rempart de la muraille !
Montre-moi ton visage et fais-moi entendre ta voix,
car ta voix est douce, et ton visage est beau !*
- 15 *Πιάσατε ἡμῖν ἀλώπεκας μικροὺς ἀφανίζοντας ἀμπελῶνας,
καὶ αἱ ἄμπελοι ἡμῶν κυπρίζουσιν.
Կալարուք մեզ աղուէսս փոքրիւնս գապականիչս այգեաց·
զի այդիք մեր ծաղիկցին:
Attrapez-nous les petits renards, destructeurs des vignes,
pour que nos vignes fleurissent.*
- 16 *Ἀδελφιδός μου ἐμοί, κἀγὼ αὐτῷ,
ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις,
Եղբորդդին իմ ինձ եւ ես նմա,
որ հովուէն 'ի մէջ շուշանաց,
Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui,
qui fait paître parmi les lys,*
- 17 *ἕως οὗ διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα καὶ κινηθῶσιν αἱ σκιαί.
ἀπόστρεψον ὁμοιώθητι σὺ, ἀδελφιδέ μου,
τῷ δόρκωνι ἢ νεβρῷ ἐλάφων ἐπὶ ὄρη κοιλωμάτων.
մինչեւ տիւն լուսաւորեսցի, եւ շարժեսցին ստուերք:
Դարձեալ, նման է եղբորդդին իմ այժեման, կամ որթուց
եղանց 'ի վերայ լեռանց խնկաբերաց:
jusqu'à ce que le jour s'illumine et que les ombres bougent.
Encore, mon bien-aimé ressemble à une gazelle, ou aux faons
des biches sur les montagnes portant l'encens.*

3

- 1

*Ἐπὶ κοίτην μου ἐν νυξὶν ἐζήτησα
 ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου,
 ἐζήτησα αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν,
 ἐκάλεσα αὐτόν, καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου.
 Թանկողնի իմում 'ի գիշերի խնդրեցի գոր սիրեաց զանձն
 իմ, խնդրեցի զնա եւ ոչ գտի,
 կոչեցի զնա, եւ ոչ ետ ձայն:
 Dans mon lit, la nuit, j'ai cherché celui que mon âme a aimé,
 je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ;
 je l'ai appelé, et il ne m'a pas donné de la voix.*
- 2

*ἀναστήσομαι δὴ καὶ κυκλώσω ἐν τῇ πόλει
 ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ ἐν ταῖς πλατείαις
 καὶ ζητήσω ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου·
 ἐζήτησα αὐτόν καὶ οὐχ εὔρον αὐτόν.
 Յարեայ եւ շրջեայ ընդ քաղաքս 'ի հրապարակս
 եւ 'ի փողոցս, եւ խնդրեցի զնա եւ ոչ գտի·
 կոչեցի զնա եւ ոչ ետ ձայն:
 Je me suis levée et j'ai circulé dans cette ville,
 sur les places et dans les rues.
 Et je l'ai cherché et je n'ai pas trouvé ; je l'ai appelé
 et il ne m'a pas donné de la voix.*
- 3

*εὔροσάν με οἱ τηροῦντες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει.
 Μὴ ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἴδετε;
 Գտին զիս պահապանքն, որք շրջին 'ի քաղաքին:
 Հարցի՝ թէ գոր սիրեաց անձ իմ, տեսէք:
 Les gardes, qui circulaient dans la ville, m'ont trouvée.
 J'ai demandé: Avez-vous vu celui que mon âme a aimé ?*
- 4

*ὥς μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ' αὐτῶν,
 ἕως οὗ εὔρον ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου!
 ἐκράτησα αὐτόν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν,
 εἰς οὗ εἰσήγαγον αὐτόν εἰς οἶκον μητρός μου
 καὶ εἰς ταμίειον τῆς συλλαβούσης με.
 Իբրեւ փոքր ինչ անցի ընդ նոսա,
 գտի գոր սիրեաց անձն իմ:
 Կալայ զնա եւ ոչ թողի զնա՝
 մինչեւ մուծի զնա 'ի տուն մօր իմոյ
 եւ 'ի սենեակ յղացելոյն զիս:
 Lorsque je les eus dépassés un peu,
 j'ai trouvé celui que mon âme a aimé.
 Je l'ai saisi et je ne l'ai pas lâché jusqu'à ce que
 je l'eusse fait entrer dans la maison de ma mère
 et dans la chambre de celle qui m'a conçue.*
- 5

ὥρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ, ἐν ταῖς δυνάμεσιν

καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ, ἐὰν ἐγείρητε
καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως ἂν θελήσῃ.
Երբմեցուցանեմ զձեզ դստերք Երուսաղէմի՝ ի գորութիւնս
եւ յութգնութիւնս անդաստանի. թէ յառնիցէք,
գարթուղիք սէրն մինչեւ կամեսցի:

*Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ,
si vous vous levez, tenez l'amour éveillé tant qu'il voudra.*

- 6 *Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα ἀπὸ τῆς ἐρήμου
ὥς στελέχη καπνοῦ τεθυμιαμένη σμύρναν
καὶ λίβανον ἀπὸ πάντων κονιορτῶν μυρεψοῦ;
Πῶς է սա, որ ելանէ յանապատէ իբրեւ ստեղն ծխոյ
ինկեալ զմուռս եւ կնդրուկ յամենայն փոշեաց անոյշ իւղոց:*
*Qui est celle-ci qui monte du désert
comme une colonne de fumée parfumée,
exhalant la myrrhe et l'oliban de
toutes les poudres des huiles suaves ?*

- 7 *ἰδοὺ ἡ κλίνη τοῦ Σαλωμων, ἐξήκοντα δυνατοὶ κύκλω
αὐτῆς ἀπὸ δυνατῶν Ἰσραηλ,
Ահա գահոյք Սողոմոնի, վաթսուկ գորաւորք շուրջ զնովաւ
՝ի գորաւորացն Իսրայէլի:*
*Voici la litière de Salomon ; soixante preux [sont]
autour de lui, parmi les preux d'Israël.*

- 8 *πάντες κατέχοντες ρομφαίαν δεδιδαγμένοι πόλεμον,
ἀνὴρ ρομφαία αὐτοῦ ἐπὶ μηρὸν αὐτοῦ
ἀπὸ θάμβους ἐν νυξίν.
Ամենեքեան ունին սուր, եւ ուսեալք գլխտերազմ:
Արդ իւրաքանչիւր սուսեր յազդեր, յարհաւրաց գիշերայնոց
Tous ont une épée et sont exercés à la guerre.
Chacun [porte] l'épée sur sa hanche,
contre les terreurs nocturnes.*

- 9 *φορεῖον ἐποίησεν ἑαυτῷ ὁ βασιλεὺς Σαλωμων
ἀπὸ ξύλων τοῦ Λιβάνου,
Գահաւորակ արար իւր արքայ Սողոմոն
՝ի փայտից Լիբանանու:*
*Le roi Salomon s'est fait un palanquin
en bois du Liban.*

- 10 *στύλους αὐτοῦ ἐποίησεν ἀργύριον καὶ ἀνάκλιτον αὐτοῦ
χρύσεον, ἐπίβασις αὐτοῦ πορφυρᾶ, ἐντὸς αὐτοῦ
λιθόστρωτον, ἀγάπην ἀπὸ θυγατέρων Ἱερουσαλημ.
Զսիւնս նորա արար արծաթի, եւ զկոնք նորա ոսկի
եւ զձեղունս նորա ծիրանի. եւ զմէջ նորա աղանակապ
տարածեալ, սէր ՝ի դստերաց Երուսաղէմի:*
*Il a fait ses colonnes en argent, et ses vouîtes en or,
et son plafond en pourpre, et son milieu est parsemé*

de pierres précieuses ; l'amour des filles de Jérusalem.

- 11 *ἐξέλθατε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμων
ἐν τῷ στεφάνῳ, ὃ ἔστεφάνωσεν αὐτὸν ἢ μήτηρ αὐτοῦ
ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ
καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ.
Ἔλθῃτε καὶ ἴδετε ἐν τῷ βασιλεῖ Σαλωμων
ἐν τῷ στεφάνῳ, ὃ ἔστεφάνωσεν αὐτὸν ἢ μήτηρ αὐτοῦ
ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ
καὶ ἐν ἡμέρᾳ εὐφροσύνης καρδίας αὐτοῦ.
Sortez et regardez, filles de Jérusalem, le roi Salomon
avec la couronne dont sa mère l'a couronné au jour des ses
noces et au jour de sa joie !*

4

- 1 *Ἴδου εἶ καλή, ἢ πλησίον μου, ἰδου εἶ καλή. ὀφθαλμοί σου
περιστεραὶ ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου. τρίχωμά σου
ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Voici que tu es ma prochaine, ma belle,
tes yeux [sont] des colombes, outre ton silence !
Les mèches de tes cheveux [sont] comme les troupeaux de
chèvres qui sont apparus depuis Galaad.*
- 2 *ὁδόντες σου ὡς ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων,
αἱ ἀνέβησαν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ,
αἱ πάσαι διδυμεύουσαι, καὶ ἀτεκνοῦσα οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Tes dents [sont] comme des troupeaux tondus
qui remontent du bain.
Toutes sont des jumelles et
[parmi elles] il n'y a pas de stérile.*
- 3 *ὡς σπαρτίον τὸ κόκκινον χεῖλῃ σου,
καὶ ἡ λαλιά σου ὥραία.
ὡς λέπυρον τῆς ρόας μῆλόν σου ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀτεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
Tes lèvres sont comme un cordeau rouge
et ta parole [est] belle.
Tes joues [sont] comme l'écorce de la grenade,
outre ton silence !*

- 4 *ὥς πύργος Δαυιδ τράχηλός σου
ὁ ὠκοδομημένος εἰς θαλπιωθ·
χίλιοι θυρεοὶ κρέμονται ἐπ' αὐτόν,
πάσαι βολίδες τῶν δυνατῶν.
Ἱερὲς ἠαζωσρωλὴν Γωλθὶ ἠαρωάνη, ἔσθ,
ὅρ' ἡνέωλ' ἔ' ἱ' Ἰωλμῆρ[θ]·
ζωμωρ ἠαζάνη, ἠα[μ]εωρ ἠάν ἡνδάν,·
ἐλ' ἠα[μ]εωρ ἡνέωρ ἠα[μ]εωρ ἡνέωρ·
Ton cou [est] comme la tour de David
qui est construite à Thalpioth.
Mille boucliers y sont suspendus,
et toutes les flèches des preux.*
- 5 *δύο μαστοὶ σου ὥς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος
οἱ νεμόμενοι ἐν κρίνοισ.
Ἑρμὲς ἠαζάνη, ἔσθ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ὅρ' ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
Tes deux seins [sont] comme deux faons jumeaux
qui paissent parmi les lys.*
- 6 *ἕως οὗ διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα καὶ κινηθῶσιν αἱ σκιαί,
πορεύσομαι ἐμ' αὐτῶν πρὸς τὸ ὄρος
τῆς συμύρνης καὶ πρὸς τὸν βουνὸν τοῦ Λιβάνου.
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
Jusqu'à ce que le jour resplendisse
et que les ombres bougent :
Je suis allé seul au mont de la myrrhe
et à la colline d'oliban.*
- 7 *ὅλη καλὴ εἶ, ἡ πλησίον μου,
καὶ μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί.
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ἐλ' ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
Tu es toute belle, ma prochaine,
et de défaut, il n'y en a pas en toi.*
- 8 *Δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου, νύμφη, δεῦρο ἀπὸ Λιβάνου·
ἐλεύσῃ καὶ διελεύσῃ ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως,
ἀπὸ κεφαλῆς Σανὶρ καὶ Ερμων,
ἀπὸ μανδρῶν λεόντων, ἀπὸ ὀρέων παρδάλεων.
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ ἡνέωρ,
Reviens, épouse, du Liban, reviens du Liban !
Tu viendras et tu passeras par le commencement de la foi,
par la cime du Sanir et de l'Hermon,
depuis les tanières des lions et les montagnes des léopards.*

- 9 *Ἐκαρδίωσας ἡμᾶς, ἀδελφή μου νύμφη,
ἐκαρδίωσας ἡμᾶς ἐνὶ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου,
ἐν μιᾷ ἐνθέματι τραχήλων σου.
Արտացուցեր զմեզ քոյր մեր հարսն,
արտացուցեր զմեզ միով ակամբ քով
եւ միով քառամանեկաւ պարանոցի քո:
Tu as touché notre cœur, épouse, notre sœur,
tu as touché notre cœur par ton seul œil
et un seul collier de ton cou.*
- 10 *τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου, ἀδελφή μου νύμφη,
τί ἐκαλλιώθησαν μαστοί σου ἀπὸ οἴνου;
καὶ ὁσμὴ ἱματίων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα.
Ձի գեղեցկացան ստի՜նք քո, քոյր իմ հարսն,
գի գեղեցկացան ստի՜նք քո գինւոյ:
եւ հոտ հանդերձից քոց քան զամենայն խունկս:
Car tes seins sont devenus beaux, épouse, ma sœur,
car tes seins sont devenus plus beaux que le vin
et le parfum de tes habits [dépasser] tous les encens.*
- 11 *κηρίον ἀποστάζουσιν χεῖλῃ σου, νύμφη,
μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου,
καὶ ὁσμὴ ἱματίων σου ὥς ὁσμὴ Λιβάνου.
Մեղր կաթեցուցանեն չրթու՜նք քո, քոյր իմ հարսն.
մեղր եւ կաթն 'ի ներքոյ լեզուի քում.
եւ հոտ հանդերձից քոց իբրեւ գհոտ կնդրկի:
Tes lèvres distillent le miel, épouse, ma sœur.
Le miel et le lait [sont] sous ta langue,
et le parfum de tes habits [est] comme le parfum de l'oliban.*
- 12 *Κήπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη,
κήπος κεκλεισμένος, πηγὴ ἐσφραγισμένη·
Πարωξὴ φωκῆαί քոյր իմ հարսն,
պարωξὴ φωκῆաί եւ աղբւր կնքեալ:
Ma sœur épouse [tu es] un jardin fermé,
un jardin fermé et une source scellée.*
- 13 *ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν
μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων, κύπροι μετὰ νάρδων,
Առաքումն քո դրախտ նռնենեաց
հանդերձ պտղով ծառոց, ծաղիկ հանդերձ նարդոսի:
Ton envoi [est] un jardin de grenadiers
avec le fruit des arbres ; une fleur avec le nard.*
- 14 *νάρδος καὶ κρόκος, κάλαμος καὶ κιννάμωμον
μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου,
σμίρνα αλωθ μετὰ πάντων πρώτων μύρων,
Նարդոս եւ քրքում եւ եղէգն խունկ եւ կինամոմ
հանդերձ ամենայն փայտիւք Լիբանանու,
գմուռս եւ հալուէ հանդերձ առաջին ամենայնի իւղովք:*

*Nard et safran et canne aromatique
et cinnamome avec tous les bois du Liban ;
myrrhe et aloès avec tous les premières huiles.*

- 15 *πηγή κήπων, φρέαρ υδατος ζῶντος
καὶ ροιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου.
Աղբեր պարտիզաց, ջրհոր ջրոյ կենդանոյ
եւ հսկեցելոյ ՚ի Լիբանանէ։
Une source des jardins, un puits d'eau vive
et s'écoulant du Liban.*
- 16 *Ἐξεγέρθητι, βορρᾶ, καὶ ἔρχου, νότε,
διάπνευσον κήπὸν μου, καὶ ρευσάτωσαν ἀρώματά μου·
Զարթիր հիւսիսի, եւ եկ հարաւ։
Շնչեա ՚ի պարտիզ իմ. եւ բուրեցիկ խուկիք իմ։
Éveille-toi, [vent] du nord, et viens, [vent du] sud ! Souffle sur
mon jardin et mes encens embaumeront !*

5

- 1 (4,16) *Καταβήτω ἀδελφιδός μου εἰς κήπον αὐτοῦ
καὶ φαγέτω καρπὸν ἀκροδρύων αὐτοῦ.
Εἰσηλθὼν εἰς κήπὸν μου, ἀδελφή μου νύμφη,
ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου,
ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου,
ἔπιον οἶνόν μου μετὰ γάλακτός μου·
φάγετε, πλησίοι, καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε, ἀδελφοί,
Իջէ եղբորդին իմ ՚ի պարտիզ իւր
եւ կերիցէ գլխուդ ծառոց իւրոց։
Մտի ՚ի պարտիզս իմ քոյր իմ եւ հարսն,
կթեցի գմուռս իմ հանդերձ խնկովք·
կերայ զհաց իմ մեղու իմով,
արբի զգինի իմ կաթամբ իմով։
Կերայք մերձաւորք իմ,
արբէք եւ արեցարուք եղբարք իմ։
Que mon bien-aimé descende dans son jardin
et qu'il mange les fruits de ses arbres.
Je suis entré dans mon jardin, ma sœur et épouse ;
j'ai cueilli ma myrrhe avec l'encens ;
j'ai mangé mon pain avec mon miel ;
J'ai bu mon vin avec mon lait.
Mangez, mes proches !
Buvez et enivrez-vous mes frères !*
- 2 *Ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ.
φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν
Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου, περιστερὰ μου,
τελεία μου, ὅτι ἡ κεφαλὴ μου ἐπλήσθη δρόσου
καὶ οἱ βόστρυχοί μου ψεκάδων νυκτός.*

Ես ննջեմ, եւ սիրտ իմ արթուն կայ:
 Ձայն եղբորորդւոյն իմոյ բախէ գրուռնն:
 Բաց ինձ քոյր իմ, մերձաւոր իմ, աղաւնի իմ,
 կատարեալ իմ. վասն զի գլուխ իմ լցաւ ցօղով
 եւ վարսք իմ մանր անձրեւովք գիշերոյ:
Je dors, mais mon cœur veille.

La voix de mon bien-aimé frappe à la porte.

*Ouvre-moi, ma sœur, ma prochaine,
 ma colombe, ma parfaite.*

*Car ma tête est pleine de rosée et mes cheveux,
 des gouttelettes de pluie de la nuit.*

- 3 *Ἐξεδυσάμην τὸν χιτῶνά μου, πῶς ἐνδύσωμαι αὐτόν;
 ἐνιψάμην τοὺς πόδας μου, πῶς μολυνῶ αὐτούς;
 Ὑπερῳαῖον ὑψωσάμενος εἰμι, ὑπερῶον ὑψώσωμαι ἔτι.
 Ἰουδαίᾳ ἡ γυνή μου, ὑπερῶον ὑψώσωμαι ἡ γυνή μου:
*Je me suis dépouillée de ma tunique,
 comment la remettrais-je ?
 Je me suis lavé les pieds, comment les salirais-je ?**

- 4 *ἀδελφιδός μου ἀπέστειλεν χεῖρα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀπῆς,
 καὶ ἡ κοιλία μου ἐθροήθη ἐπ' αὐτόν.
 Ἐθροήθη ἡ δακτύλος μου ἐπ' αὐτόν, ὡς ἡ δακτύλος,
 եւ որովայն իմ խռովեցաւ 'ի նա:
*Mon bien-aimé a tendu sa main par le soupirail
 et mes entrailles en furent bouleversées.**

- 5 *ἀνέστην ἐγὼ ἀνοιξάτω τῷ ἀδελφιδῷ μου,
 χεῖρές μου ἔσταξαν σμύρναν,
 δάκτυλοί μου σμύρναν πλήρη ἐπὶ χεῖρας τοῦ κλείθρου.
 Յարեայ բանալ եղբորորդւոյն իմոյ:
 Ձեռք իմ կաթեցուցին գմուռս,
 եւ մատուցք իմ գմուռով լցեալ
 'ի վերայ ձեռաց փակադռան:
*Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé.
 Mes mains ont dégoutté de myrrhe ;
 et mes doigts s'emplirent de myrrhe
 sur la poignée de la serrure.**

- 6 *ἤνοιξα ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, ἀδελφιδός μου παρηγήθην
 ψυχῇ μου ἐξῆλθεν ἐν λόγῳ αὐτοῦ, ἐξήτησα αὐτόν
 καὶ οὐχ εὑρον αὐτόν, ἐκάλεσα αὐτόν,
 καὶ οὐχ ὑπήκουσέν μου.
 Բացի եղբորորդւոյն իմոյ. եղբորորդին իմ էանց,
 եւ հոգի իմ ել ընդ բանի նորա:
 Խնդրեցի զնա, եւ ոչ գտի,
 կոչեցի զնա, եւ ոչ ետ ինձ ձայն:
*J'ai ouvert à mon bien-aimé ; mon bien-aimé était passé,
 et mon âme est sortie à sa parole.**

*Je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé ;
je l'ai appelé et il ne m'a pas donné de la voix.*

- 7 *ευβοσάν με οἱ φύλακες οἱ κυκλοῦντες ἐν τῇ πόλει,
ἐπάταξάν με, ἐτραυμάτισάν με,
ἦραν τὸ θέριστρόν μου ἀπ' ἐμοῦ φύλακες τῶν τειχέων.
Գտին զիս պահապանքն որ շրջէին ՚ի քաղաքին, հարին
վերաւերեցին զիս, հանին յինչն զձորձս իմ պահապանք
պարսպացն:
Les gardes qui circulaient dans la ville m'ont trouvée ;
ils m'ont frappée, ils m'ont blessée ;
les gardes des murailles m'ont enlevé mes habits.*
- 8 *ὠρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ,
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν
τοῦ ἀγροῦ, ἐάν εὕρητε τὸν ἀδελφιδόν μου,
τί ἀπαγγείλητε αὐτῷ; ὅτι τετρωμένη ἀγάπης εἰμὶ ἐγώ.
Երկմեցուցի զձեզ դստերք Երուսաղէմի ՚ի գորութիւնս եւ
յուժգնութիւնս անդաստանի. եթէ գտանիցէք զեղբորդիին
իմ, պատմեցէք նմա, թէ խանդակաթ եմ ՚ի սէր քո:
Je vous ai fait jurer, filles de Jérusalem, par les puissances et
les vigueurs du champ ! Si vous trouvez mon bien-aimé,
dites-lui que je suis passionnée de son amour.*
- 9 *Τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδου, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν,
τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ ἀδελφιδου, ὅτι οὕτως ὠρκισας ἡμᾶς;
Զի՞նչ է եղբորդիին քո յեղբորդեաց՝
գեղեցիկդ ՚ի կանայս. զի՞նչ է եղբորդիին քո,
զի աշուպէս երկմեցուցեր զմեզ:
Comment est-il ton bien-aimé parmi les bien-aimés,
ô toi la plus belle des femmes ?
Comment est-il ton bien-aimé, pour que tu nous aies adjurés
ainsi ?*
- 10 *Ἀδελφιδός μου λευκός καὶ πυρρός,
ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων·
Եղբորդիին իմ սպիտակ է եւ կարմիր,
ընտրեալ ՚ի բիւրուց:
Mon bien-aimé est blanc et rouge, élu entre dix mille.*
- 11 *κεφαλὴ αὐτοῦ χρυσίον καὶ φαῶ,
βόστρυχοι αὐτοῦ ἐλάται, μέλανες ὡς κόραξ,
Գլուխ նորա յուկուղն կեփաղեալ.
Վարսք նորա կռածոյք, սեւաք իբրեւ զագռաւ:
Sa tête est d'or pur.
Ses mèches [sont] ondulées, noires comme le corbeau.*
- 12 *ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς περιστεραί ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων
λελουσμένοι ἐν γάλακτι καθή
μεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων*

Աչք նորա աղաւնիք 'ի մէջ լիութեանց ջուրց,
լուացեալ կաթամբք նստեալ 'ի վերայ լիութեանց ջուրց:
*Ses yeux [sont] des colombes sur la plénitude des eaux ;
lavées au lait, elles reposent sur la plénitude des eaux.*

- 13 *σιαρόνες αὐτοῦ ὥς φιάλαι
τοῦ ἀρώματος φύουσαι μυρρινικά,
χείλη αὐτοῦ κρίνα στάζοντα σμύρναν πλήρη,
Ὅσοιք նորա իբրեւ գոաշտս խնկոց բուրեն
զանուշահոտութիւն իւղագործաց·
Շրթունք նորա շուշան՝ բղխեն զմուռս լիութեան·
*Ses joues, comme des cassolettes d'encens,
exhalent le parfum suave des parfumeurs.
Ses lèvres [sont] des lys ;
elles expriment la myrrhe en abondance.**

- 14 *χεῖρες αὐτοῦ τορευταὶ χρυσαῖ πεπληρωμέναι θαρσις,
κοιλία αὐτοῦ πυξίον ἐλεφάντινον ἐπὶ λίθου σαπφείρου,
Զեռք նորա ոսկիք ճախարակեայք, լցեալ աղամբք Թարսի,
որովայն նորա տախտակ փղոսկրեայ աղանաղակապ
շափրիայ·
*Ses mains [sont de] l'or travaillé au tour,
pleines des pierres de Tharsis.
Son ventre [est] une table d'ivoire ornée de saphirs.**

- 15 *κνήμαι αὐτοῦ στῦλοι μαρμαρίνοι
τεθεμελιωμένοι ἐπὶ βάσεις χρυσαῖ,
εἶδος αὐτοῦ ὥς Λίβανος, ἐκλεκτὸς ὥς κέδροι,
Սրունք նորա սիւնք կճեայք
Հաստատեալք 'ի վերայ ոսկեաց խարսխաց·
Հասակ նորա իբրեւ զԼիբանան, ընտրեալ իբրեւ զմայրս·
*Ses jambes [sont] des colonnes de marbre
fixées sur les bases d'or.
Sa stature [est] comme le Liban,
distinguée comme les cèdres.**

- 16 *φάρυγξ αὐτοῦ γλυκασμοὶ καὶ ὄλος ἐπιθυμία·
οὗτος ἀδελφιδὸς μου,
καὶ οὗτος πλησίον μου, θυγατέρες Ιερουσαλημ.
Կոկորդք նորա լի քաղցրութեամբ· եւ ամենեւին ցանկալի·
Այն է եղբորորդին իմ,
եւ այն մերձաւոր իմ, դստերք Երուսաղէմի·
*Sa gorge [est] pleine de douceur ;
et [il est], en tout, désirable.
Celui-ci est mon bien-aimé,
et celui-ci [est] mon prochain, filles de Jérusalem.**

- 17 (6,1) *Ποῦ ἀπῆλθεν ὁ ἀδελφιδὸς σου, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν·
ποῦ ἀπέβλεψεν ὁ ἀδελφιδὸς σου;*

καὶ ζητήσομεν αὐτὸν μετὰ σου.
 Ու՛ր գնաց եղբորդդին քո, գեղեցիկդ ի կանաչս.
 ու՛ր գնաց եղբորդդին քո, եւ խնդրեսցուք ընդ քեզ:
 Où est allé ton bien-aimé à toi,
 la plus belle des femmes ?
 Où est allé ton bien-aimé,
 et nous [le] chercherons avec toi ?

6

- 1 (2) Ἀδελφιδὸς μου κατέβη εἰς κῆπον αὐτοῦ εἰς φιάλας
 τοῦ ἀρώματος ποιμαίνειν ἐν κήποις καὶ συλλέγειν κρίνα·
 Եղբորդդին իմ էջ 'ի պարսեզս իւր 'ի տաշտս խնկոց·
 հովուել 'ի բուրաստանն, եւ ժողովել 'ի շուշանս:
 Mon bien-aimé est descendu dans ses jardins,
 à ses cassolettes d'encens, pour faire paître
 dans le massif de parfums et pour cueillir des lys.
- 2 (2) ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, καὶ ἀδελφιδὸς μου ἐμοὶ
 ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις.
 Ես եղբորդդդին իմոյ, եւ եղբորդդին իմ ինձ·
 որ հովուէն 'ի մէջ շուշանաց:
 Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi,
 lui qui fait paître parmi les lys.
- 3 (3) Καλὴ εἶ, ἡ πλησίον μου, ὡς εὐδοκία,
 ὥραία ὡς Ἱερουσαλημ, θάμβος ὡς τεταγμέναι.
 Գեղեցիկ ես մերձաւոր իմ իբրեւ գանուշահոտութիւն,
 գեղեցիկ ես իբրեւ գերուսաղէմ,
 իբրեւ գհրացումն կարգեալ:
 Tu es belle ma prochaine, comme le parfum suave,
 tu es belle comme Jérusalem
 et établie comme une merveille.
- 4 (5) ἀπόστρεψον ὀφθαλμούς σου ἀπεναντίον μου,
 ὅτι αὐτοὶ ἀνεπτέρωσάν με. τρίχωμά σου
 ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀνεφάνησαν ἀπὸ τοῦ Γαλααδ.
 Դարձո գաջս քո յինչն. վասն զի դոքա ընդոստուցին զիս:
 Վարսք իբրեւ գերամալս կտրելոց,
 որ երեւցան 'ի Գաղաադէ:
 Détourne de moi tes yeux, car ils m'ont fait sursauter.
 Tes cheveux [sont] comme les troupeaux tondus qui sont ap-
 parus de Galaad.
- 5 (6) ὀδόντες σου ὡς ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων,
 αἱ ἀνέβησαν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ, αἱ πᾶσαι διδυμεύουσαι,
 καὶ ἀτεκνοῦσα οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς.
 Ատամուկք քո իբրեւ գերամալս կտրելոց,
 որք երանեն 'ի լուալեաց·
 Ամեներեան երկուորիք են,

*Էւ անորդի ոչ գոյ 'ի նոսա:
 Tes dents [sont] comme des troupeaux tondus
 qui remontent du bain.
 Toutes sont des jumelles
 et il n'y a pas de stérile parmi elles.*

- 6 (7) *ὥς σπαρτίον τὸ κόκκινον χεῖλη σου,
 καὶ ἡ λαλιά σου ὥραία. ὥς λέπυρον τῆς ρόας μῆλόν
 σου ἐκτὸς τῆς σιωπῆσεώς σου.
 Իբրեւ զլար կարմիր են շրթունք քո,
 եւ խօսք քո զեղեցիկ, իբրեւ զկեղեւ նւան ալար քո,
 բաց 'ի լռութենէդ քումմէ:
 Comme un cordeau rouge sont tes lèvres ;
 et ta parole [est] belle. Comme l'écorce
 de la grenade [sont] tes joues ; outre ton silence !*

- 7 (8) *Ἑξήκοντά εἰσιν βασίλισσαι, καὶ ὀγδοήκοντα παλλακαί,
 καὶ νεάνιδες ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός.
 Վաթսուն են թագուհիք եւ ութսուն հարճք,
 եւ օրորդք որոց ոչ գոյ թիւ:
 Il y a soixante reines et quatre-vingts concubines, et des de-
 moiselles qui n'ont pas de nombre.*

- 8 (9) *μία ἐστὶν περιστέρα μου, τελεία μου,
 μία ἐστὶν τῇ μητρὶ αὐτῆς, ἐκλεκτὴ ἐστὶν τῇ τεκούσῃ αὐτῆς.
 εἶδοσαν αὐτὴν θυγατέρες καὶ μακαριοῦσιν αὐτήν,
 βασίλισσαι καὶ παλλακαὶ καὶ αἰνέσουσιν αὐτήν.
 Մի է աղանի իմ կատարեալ իմ, մի է մօր իւրոյ,
 ընտրեալ ծնողի իւրոյ: Տեսին զնա դստերքն, եւ գովեցին.
 Թագուհիք, եւ երանեցին նմա:
 Unique est ma colombe, ma parfaite ;
 elle est l'unique de sa mère, l'élue de qui l'a engendrée.
 Les filles l'ont vue et [l']ont louée ;
 les reines l'ont dite bienheureuse.*

- 9 (10) *Τίς αὕτη ἡ ἐκκύπτουσα ὥσει ὄρθρος, καλὴ ὥς σελήνη,
 ἐκλεκτὴ ὥς ὁ ἥλιος, θάμβος ὥς τεταγμέναι;
 Ὡς ἡ ὥρ' ἣν ἔρρεκε ἡ ἡλιος, ὥς ἡ ἡλιος,
 ὥς ἡ ἡλιος, ὥς ἡ ἡλιος, ὥς ἡ ἡλιος,
 Ի՞նչ է սա՞ որ երեւալ է իբրեւ զառաւօտ,
 գեղեցիկ իբրեւ զլուսին, ընտիր իբրեւ զարեգակն,
 իբրեւ զհրացումն կարգեալ:
 Qui est celle-ci qui est apparue comme le matin,
 belle comme la lune, exquisite comme le soleil,
 établie comme une merveille ?*

- 10 (11) *Εἰς κῆπον καρύας κατέβην ἰδεῖν
 ἐν γενήμασιν τοῦ χειμάρρου,
 ἰδεῖν εἰ ἦνθησεν ἡ ἄμπελος, ἐξήνθησαν αἱ ρόαι·
 Ի պարտէզս ընկուղեացն իջի հայել յարմարս ուղիւից,
 տեսանել՝ եթէ ծաղկեա՞լ իցէ նոճն, ծաղկեա՞լ իցէ որթ,
 ծաղկեա՞լ իցեն նոնենիք:*

*Je suis descendu dans les jardins des noyers
pour regarder les céréales du torrent,
pour voir si le cyprès a fleuri,
si la vigne a fleuri, si les grenadiers ont fleuri.*

- 11 (12) *ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστοὺς μου σοί.
οὐκ ἔγνω ἡ ψυχὴ μου· ἔθετό με ἄρματα Αμιναδαβ.
Ὑψὲ πηγὴ ἡσπίδων ἦν ἡ φεῖ· ἦν ἡ ἡσπίς ἀνδρῶν,
ἐν ἡσπίδι ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων·
Là-bas, je te donnerai mes seins. Mon âme n'a pas su ;
il m'a posé comme le chariot d'Aminadab.*
- 12 (13) *Ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, ἡ Σουλαμίτις,
ἐπίστρεφε ἐπίστρεφε, καὶ ὀψόμεθα ἐν σοί.
Ἰσχυρὸν ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων,
ἡσπίδων ἡσπίδων, ἐν ἡσπίδι ἡσπίδων·
Reviens, reviens, Sunamite !
Reviens, reviens, et nous te verrons !*

7

- 1 (2) *Τί ὄψεσθε ἐν τῇ Σουλαμίτιδι; ἡ ἐρχομένη ὥς
χοροὶ τῶν παρεμβολῶν. Τί ὠραιώθησαν διαβήματά σου
ἐν ὑποδήμασιν θύγατερ Ναδαβ; ῥυθμοὶ μηρῶν σου
ὅμοιοι ὁρμίσκοις ἔργῳ χειρῶν τεχνίτου·
Ἰσχυρὸν ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων, ἡσπίδων ἡσπίδων
ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων
ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων
ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων
Que voyez-vous dans la Sunamite
qui est venue comme les troupes des armées ?
Car tes pas ont été embellis par tes chaussures,
fille de Nadab. L'harmonie de tes coussins ressemble
aux perles enfilées, œuvre des mains d'un artiste.*
- 2 (3) *ὀμφαλὸς σου κρατὴρ τορευτὸς μὴ ὑστερούμενος κράμα·
κοιλία σου θυμῶν σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις
Ἡσπίς ἐν ἡσπίδι δαψύλων ἡσπίδων, ἡσπίδων ἡσπίδων
ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων
Ton nombril [est] une jarre faite au tour,
où le vin bien trempé ne manque pas.
Ton ventre [est] comme un monceau de blé, enclos de lys.*
- 3 (4) *δύο μαστοὶ σου ὥς δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος·
Ἐρμὴς ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων ἡσπίδων
Tes deux seins [sont] comme deux faons jumeaux
d'une gazelle.*
- 4 (5) *τράχηλός σου ὥς πύργος ἐλεφάντινος·*

ὄφθαλμοί σου ὡς λίμναι ἐν Εσσεβων
ἐν πύλαις θυγατρὸς πολλῶν· μυκτὴρ σου ὡς πύργος
τοῦ Λιβάνου σκοπεύων πρόσωπον Δαμασκού·

(*Պարանոց քո՝ իբրեւ աշտարակ փղոսկրեայ*)

Աչք քո որպէս զծովակն Յսեբոնի

’ի դրունս դաշերաց բազմաց:

Ռընգունք քո իբրեւ զաշտարակն Լիբանանու՝

որ դիտէ ’ի դէմս Դամասկոսի:

(Ton cou [est] comme une tour d’ivoire)

Tes yeux [sont] comme l’étang d’Essebon,

près des portes de nombreuses filles.

Tes narines [sont] comme la tour du Liban

qui observe Damas en face.

- 5 (6) *κεφαλή σου ἐπὶ σὲ ὡς Κάρυμλος,
καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα,
βασιλεὺς δεδεμένους ἐν παραδρομαῖς.*

(*Գլուխ քո ’ի վերայ քո իբրեւ զկարմելոս*)

Հիւսք գլխոյ քո իբրեւ զծիրանիս

զթագաւոր թագ ’ի գլուխ յընթացս ասպարիսաց:

(Ta tête (est) sur toi comme le carmel)

Les tresses de ta tête [sont] comme la pourpre,

comme le roi avec une couronne sur la tête,

aux courses des arènes.

- 6 (7) *Τί ὠραιώθης καὶ τί ἡδύνθης, ἀγάπη, ἐν τρυφαῖς σου;
Ψάνην ἡτεροκλήσῃα ἔκ ἑξισαῖν ἡτέρ, ὡς ’ι
ψαψιλοῦσθῃα քում:*

Car tu as embelli et tu es devenue délicieuse ;

l’amour [est dans] ta douceur !

- 7 (8) *τοῦτο μέγεθός σου ὁμοιώθη τῷ φοίνικι
καὶ οἱ μαστοὶ σου τοῖς βότρυν.*
*Նմանեցաւ մեծութիւն քո արմաւենոյ,
էւ ստինք քո ողկուղաց:*

Ta grandeur ressemble au palmier,

et tes seins aux grappes.

- 8 (9) *εἶπα Ἀναβήσομαι ἐν τῷ φοίνικι,
κρατήσω τῶν ὕψεων αὐτοῦ, καὶ ἔσονται δὴ μαστοὶ σου
ὡς βότρυες τῆς ἀμπέλου καὶ ὁσμή ρίνός σου ὡς μήλα*

Ասացի, ելից ’ի վերայ արմաւենոյն,

կալայց զբարձրութենէ նորա:

Եւ եղիցին ստինք քո որպէս ողկոյց որթոյ,

էւ հոտ ունդաց քոց իբրեւ խնձոր,

J’ai dit : je monterai en haut du palmier,

je m’accrocherai à sa hauteur.

Et tes seins seront comme une grappe de vigne,

et l’odeur de tes narines comme une pomme.

- 9 (10) *καὶ λάρυγξ σου ὡς οἶνος ὁ ἀγαθὸς πορευόμενος
τῷ ἀδελφιδῷ μου εἰς εὐθύθηταί κανούμενος
χείλεσίν μου καὶ ὁδοῦσιν.
Եւ կոկորդ քո իբրեւ զգինի ազնիւ:
Երթեալ ընդ եղբորդդին իմոյ յուղղութիւն,
բաւական լեալ չրթամբք իմովք եւ աստամբք:
Et ta gorge [est] comme un vin exquis.
Etant allée avec mon bien-aimé dans la droiture,
j'ai pu suffire avec mes lèvres et avec mes dents.*
- 10 (11) *Ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, καὶ ἐπ' ἐμὲ ἡ ἐπιστροφή αὐτοῦ.
Ես եղբորդդդին իմոյ՝ եւ առ իս դարձ նորա:
Je [suis] à mon neveu, et vers moi [est] son retour.*
- 11 (12) *ἐλθέ, ἀδελφιδέ μου, ἐξέλθωμεν εἰς ἀγρόν,
ἀύλισθῶμεν ἐν κώμαις·
Ե՛կ եղբորդդին իմ, ելցուք յանդաստան,
Հանդիցուք ՚ի դեղիս·
Viens, mon bien-aimé, sortons aux champs,
reposons-nous dans les villages !*
- 12 (13) *ὀρθρίσωμεν εἰς ἀμπελῶνας, ἴδωμεν εἰ ἦνθησεν ἡ ἄμπελος,
ἦνθησεν ὁ κυπρισμός, ἦνθησαν αἱ ῥόαι·
ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστοὺς μου σοι.
Կանխեսցու՛ք յաղիս, տեսցու՛ք եթէ ծաղկեա՞լ իցէ որթ,
ծաղկեա՞լ իցէ նոճն, ծաղկեա՞լ իցեն նռնենիք:
[Dès le matin] hâtons-nous aux vignobles,
voyons si la vigne a fleuri, si le cyprès a fleuri,
si les grenadiers ont fleuri.*
- 13 (14) *οἱ μανδραγόραι ἔδωκαν ὀσμὴν,
καὶ ἐπὶ θύραις ἡμῶν πάντα ἀκρόδρνα,
νέα πρὸς παλαιά, ἀδελφιδέ μου, ἐτήρησά σοι.
Մանրագորդք ետուն զհոտ իւրեանց առ դրունս ամենայն
մրգաբերք, նոր առ հնով, գոր ետ ինձ մայր իմ,
պահեսցի քեզ եղբորդդի իմ:
Les mandragores ont donné leur parfum auprès de tous les
arbres portant des fruits ; le nouveau avec l'ancien, que
ma mère m'a donné, je l'ai gardé pour toi, mon bien-aimé.*

8

- 1 *Τίς δώῃ σε ἀδελφιδόν μου θηλάζοντα μαστοὺς μητρός μου;
εὐρουσά σε ἔξω φιλήσω σε, καί γε οὐκ ἐξουδενώσουσίν μοι.
Ո՞վ տացէ քէզ եղբորդդի իմ, դիել դստինս իմ:
Գտեալ գրեզ արտաքոյ՝ Համբուրեցից,
եւ ոչ անդոսնեսցես զիս:
Qui te donnera de t'allaiter à mes seins, mon bien-aimé ?
Te trouvant dehors, je [t']embrasserai,
et tu ne me dédaigneras pas.*

- 2 *παραλήμψομαι σε, εἰσάξω σε εἰς οἶκον μητρός μου
καὶ εἰς ταμίειον τῆς συλλαβούσης με· ποτιῶ σε ἅπὸ
οἴνου τοῦ μυρεψικοῦ, ἀπὸ νόματος ῥοῶν μου.
Առեալ ածից գբեզ 'ի տուն մօր իմոյ եւ 'ի սենեակ
յղացելոյն զիս: Արբուցից գբեզ 'ի գինւոյ իւղագործաց,
յօշարակէ նոնհեաց:
Je te prendrai et je te conduirai dans la maison
de ma mère et dans la chambre de celle qui m'a conçue.
Je te ferai boire du vin des parfumeurs,
du sirop des grenadiers.*
- 3 *Εὐώνυμος αὐτοῦ ὑπὸ τὴν κεφαλὴν μου,
καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ περιλήμψεται με.
Ահեակ նոր գգլիով իմով, եւ աջ նորա պատիցէ գինեւ:
Sa [main] gauche [est] sur ma tête
et sa [main] droite m'etreint.*
- 4 *ὥρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ, ἐν ταῖς δυνάμεσιν
καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ, τί ἐγείρητε
καὶ τί ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως ἂν θελήσῃ.
Երդնեցուցի գձեզ դստերք Երուսաղէմի 'ի գորութիւնս
եւ յուժանութիւնս անդաստանի, եթէ յառնիցէք.
գարթուշիք գտէրն մինչեւ կամեսցի:
Je vous [en] conjure, filles de Jérusalem,
par les puissances et les vigueurs du champ,
si vous vous levez, réveillez l'amour quand il voudra.*
- 5 *Τίς αὖτις ἡ ἀναβαίνουσα λελευκανθισμένη ἐπιστηριζομένη
ἐπὶ τὸν ἀδελφιδὸν αὐτῆς;
Ὑπὸ μῆλον ἐξήγειρά σε· ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ μήτηρ σου,
ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ τεκοῦσά σου.
Ո՞վ է սա, որ ելանէ սպիտակացեալ՝
յեցեալ յեղբորորդին իւր:
'ի ներքոյ խնծորոյ գարթուցից գբեզ.
անդ երկնեաց գբեզ մայր իմ,
անդ երկնեաց՝ որ ծնաւն գբեզ:
Qui est celle-là, qui monte, toute blanchie,
appuyée sur son bien-aimé ?
Sous le pommier, je t'ai réveillée.
Là-bas, ma mère t'a enfantée ;
là-bas, celle qui t'a engendrée a enfanté.*
- 6 *Θές με ὥς σφραγίδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου,
ὥς σφραγίδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου·
ὅτι κραταιὰ ὥς θάνατος ἀγάπη, σκληρὸς ὥς αἶδης ζῆλος·
περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς·
Դիր զիս իբրեւ գկնիք 'ի վերայ սրտի քո,
եւ իբրեւ գմատանի 'ի վերայ բազկի քո:
Վասն զի հօր է իբրեւ գմահ սէր, եւ խիստ
իբրեւ գրժոխս նախանձ: Թեւք նորա թեւք բաց հրոյ,
իբրեւ գրժոխս նախանձ: Թեւք նորա թեւք բաց հրոյ,*

*Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
comme un anneau à ton bras !
Car l'amour est fort comme la mort,
et la jalousie [est] dure comme l'enfer.
Ses bras [sont] des ailes du feu ouvert.*

- 7 *ὕδωρ πολὺ οὐ δύνησεται σβέσαι τὴν ἀγάπην,
καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτήν ἐὰν δῶ ἀνὴρ
τὸν πάντα βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ,
ἐξουθενώσει ἐξουθενώσουσιν αὐτόν.
Եւ ջուրք բազումք ոչ կարասցեն շիջուցանել զսէր,
եւ գետք ոչ արգելցեն զնա:
Եթէ տացէ արդ զամենայն զկեանս իւր՝ ի սէր իւր,
արհամարհանօք անդոնեցեն զնա:
Et beaucoup d'eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les
fleuves lui faire obstacle. Si un homme donne toute sa vie
pour son amour, on le méprisera avec dédain.*
- 8 *Ἀδελφὴ ἡμῖν μικρὰ καὶ μαστοὺς οὐκ ἔχει· τί ποιήσωμεν
τῇ ἀδελφῇ ἡμῶν ἐν ἡμέρᾳ, ἥ ἐὰν λαληθῇ ἐν αὐτῇ;
Քոյր մեր փոքր է եւ ստինս ոչ ունի, զի՞նչ
արասցուք քեզ մերում յաւուր յորում պատմեսցի նմա:
Notre sœur est petite et elle n'a pas de seins.
Que ferons-nous pour notre sœur
le jour où il lui sera raconté ?*
- 9 *εἰ τεῖχος ἐστίν, οἰκοδομήσωμεν ἐπ' αὐτήν ἐπάλξεις ἀργυρᾶς·
καὶ εἰ θύρα ἐστίν, διαγράψωμεν ἐπ' αὐτήν σανίδα κεδρίνην
Եթէ պարիսպ իցէ, շինեսցուք 'ի վերայ նորա
մարտկոցս արծաթեղէնս. եւ եթէ դուռն իցէ,
յորինեսցուք 'ի նմա տախտակս մայրս:
Si elle était une muraille, nous bâtirions sur elle
des redoutes d'argent. Si elle était une porte,
nous lui apprêterions des planches de cèdre.*
- 10 *Ἐγὼ τεῖχος, καὶ μαστοί μου ὥς πύργοι·
ἐγὼ ἤμην ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ὥς εὐρίσκουσα εἰρήνην.
Ես պարիսպ եւ ստինք իմ իբրեւ զաշտարակ:
Ես էի յաչսն նորա իբրեւ գտեալ խաղաղութիւն:
Je [suis] une muraille et mes seins [sont] comme la tour.
J'étais à ses yeux comme [si j'avais] trouvé la paix.*
- 11 *Ἀμπελῶν ἐγενήθη τῷ Σαλωμων ἐν Βεελαμων·
ἔδωκεν τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ τοῖς τηροῦσιν,
ἀνὴρ οἶσει ἐν καρπῷ αὐτοῦ χιλίους ἀργυρίου.
Այգի եղեւ Սողոմոնի 'ի Բեղմաւոն. ետ զայգին
իւր ցաւահաւանս. բերցէ, արդ իւրաքանչիւր
'ի պտղոյ իւրմէ հազարս արծաթոյ:
Salomon avait une vigne à Belmavon.*

*Il a donné sa vigne aux gardiens.
Chaque homme apportera de son fruit mille argents.*

- 12 *ἀμπελών μου ἐμὸς ἐνώπιόν μου· οἱ χίλιοι σοί, Σαλωμων,
καὶ οἱ διακόσιοι τοῖς τηροῦσι τὸν καρπὸν αὐτοῦ.
Այդի իմ ինձ առաջի իմ։ Հազարք Սողոմոնի
եւ երկերիւրք, որոց պահեն զպտուղ նորա։
Ma vigne est pour moi, [et] devant moi.
Mille [pièces] sont à Salomon,
et deux cents à ceux qui gardent son fruit*
- 13 *Ὁ καθήμενος ἐν κήποις, ἐταῖροι προσέχοντες
τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με.
Որ նստիւի 'ի պարտէզս, այլք անսան քէզ,
զձայն քո լսելի արա ինձ։
Toi qui es assis dans les jardins, [et que]
les autres écoutent, fais-moi entendre ta voix !*
- 14 *Φύγε, ἀδελφιδέ μου, καὶ ὁμοιώθητι τῇ δορκάδι
ἢ τῷ νεβρῷ τῶν ἐλάφων ἐπὶ ὄρη ἀρωμάτων.
Փախիր եղբորդի իմ, եւ նմանեաց այծեման,
կամ որթուց եղանց ի վերայ լեռանց խնկաբերաց։
Fuis, mon bien-aimé, et rends-toi semblables à une gazelle
ou aux faons des biches sur les montagnes donnant l'encens !*

9

- 1 *Գիտացի, թէ մարմին զօրացուցանէ զմանկութիւն.
բարձրացուցէ 'ի շտեմարանս մէր թագաւորն մեր
որ 'ի գահոյս իբրեւ արմաւ ոսկեղէն զմասայից։
J'ai su que le corps fortifie l'enfance.
Il fera monter dans nos greniers,
celui qui [se tient] sur le trône
comme une datte dorée pleine de myrrhe.*
- 2 *Դարձցի թագաւորն անդրէն 'ի մանկութիւն։
Le roi retournera de nouveau à l'enfance.*
- 3 *Սիրելին 'ի սենեակ իւր. երգեցէ՛ք զսէրն։
Le bien-aimé [est] dans sa chambre. Chantez l'amour !*
- 4 *Ես իսկ եմ 'ի սաղմոսարանին. երգեցից ընդ ընկերս իմ։
Երգեսցուք եւ ուրախ լիցուք 'ի թագաւոր սիրելի
C'est bien moi qui suis dans le psautier.
Je chanterai avec mes compagnons.
Chantons et réjouissons-nous de notre roi bien-aimé.*
- 5 *Թէպէտ եւ ծածկեսցուք 'ի տեսլենէ. աչք մեր յընաւորք
Bien que sa vue nous soit cachée,
nos yeux sont par cinquantaines.*

6

Տէր արար զքեզ եւ հաստատեաց զքեզ
 պատրաստեաց զքեզ յարգանդէ.
 Գեղեցիկդ 'ի կանայս մայր քո:
 Օնցի մարմին առ նոյն անխիղճ անաղտ
 յայլմէ տեսութենէ. զի այսպէս ունէր:
Le Seigneur t'a fait et il t'a établi.
Il t'a préparé depuis l'utérus ;
ta mère [est] la plus belle parmi les femmes.
Naîtra [en elle] un corps irréprochable,
sans tache, à partir d'une autre vision.
Parce qu'il avait [le corps] ainsi.

ANNEXE II

Index des mots du texte biblique du *Commentaire*

Après avoir constaté de nombreux cas de divergences existant entre le texte biblique du *Commentaire* et les versions originales, nous avons trouvé utile de préparer un index des mots du texte biblique du *Commentaire*. Ce lexique permettra d'observer encore mieux les nuances du texte biblique arménien et comprendre l'origine des divergences de la traduction française du texte biblique du *Commentaire* et les versions françaises du *Cantique des cantiques*. C'est pour cette raison que nous avons préféré mettre les équivalents grecs et latins des mots arméniens.

Ազանիմ	ἐνδύω	<i>induor</i>
ազուաւ	κόραξ	<i>corvus</i>
ազդր	μηρός	<i>femur, coxa</i>
ազնիւ	ἀγαθός	<i>bonus</i>
ածեմ	εἰσάγω	<i>duco, adduco</i>
ականակապ	λιθόστρωτος	<i>gemmis distinctus</i>
ակն	ὀφθαλμός	<i>oculus</i>
ահաւասիկ	ἰδοῦ	<i>ecce</i>
ահեակ	ἀριστερός	<i>sinister</i>
աղաւնի	περιστερά	<i>columba</i>
աղբեր	πηγή	<i>fons</i>
աղուէս	ἄλωπεκιδεύς	<i>vulpes</i>
աղտեղացուցանեմ	μολύνω	<i>inquino, polluo</i>
ամենայն	πᾶς	<i>omnis, totus</i>
ամենեքեան	πάντες	<i>etiam omnes</i>
Ամինադաբ	Αμινάδαβ	<i>Aminadab</i>
այգի հայդեստան	ἄμπελος	<i>vinea</i>
այդպէս	ὅτι	<i>sic, ita</i>
այլ	ἄλλος, ἕτερος	<i>alius, alter</i>
այն	ἐκεῖνος	<i>ille</i>
այնպէս	οὕτως	<i>ita, tam</i>
այծ	αἶξ	<i>capra</i>
այծեամն	δορκάς	<i>dorcas</i>
այս	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	<i>hic, is, iste</i>

այսպէս	οὕτως	ita, hoc modo
այր	άνήρ	homo
այս	γνάθος	gena
անապատ	έρημος	desertum
անգամ	էտի	etiam, quoque
անդռնեմ	էջօսդενίջօ	derideo, contemno
անդ	էկէլ	ibi, illic
անդաստան	άγρός	ager, villa
անկողին	κοίτη	cubile, lectus
անորդի	άτεκνος	sine filiis
անուն	όνομα	nomen
անոյշ	άπαλός	suavis
անոյշ իւղ	մύρον	unguentum suavis
անորդի	άνευ νίοϋ	sine filiis
անուշահոտութիւն	άρωμα	suavis odor
անձ	ψυχή	persona, anima
անձրեւ	ύετός	imber
անսամ	άκροάομαι	obtempero, intendo
անտառ	δρυμός	silva
անցանեմ	παρήκω	praetereo, transeo
աշտարակ	πύργος	turris
աչք	όφθαλμοί	oculi
ապականիչ	διαγθορεύς	corruptor
աջ	δεξιός	dexter
առ	έν, παρά	ad, prae
առանձին	χωρίς	seorsum
առաջի	ένώπιος	ante, coram
առաջին	πρώτος	primus
առաւօտ	πρωϊ	mane
առաքումն	άποστολή	missio, emissio
առիւծ	λέων	leo
առնեմ	ποιέω	facio, creo
ասեմ	λέγω	dico
ասպարէզ	στάδιον	stadium
աւր	ήμέρα	dies
ատամն	όδούς	dens
արածեմ	ποιμαίνομαι	pascor
արածիմ	ποίμαινω	pasco
արատ	μώμος	macula, vitium
արբենամ	μεθύω	inebrior

արբեցուցանեմ	μεθύσκω	inebrio
արգանդ	μήτρα	uterus
արգելում	ἐμποδίζω	prohibeo, veto
արդ	τότε	nunc
արեգակն	ἥλιος	sol
արթուն կամ	ἀγρυπνέω	vigilo
արծաթ	ἄργυρος	argentum
արծաթեղէն	ἀργύρεος	argenteus
արհամարհանք	ἐξουδενισμός	contemptus
արհաւիրք	θάμβος	terror, timor
արմատ	ρίζα	radix
արմաւ	δάκτυλος	dactylus
արմաւենի	φοῖνιξ	palma
արուեստաւոր	τεχνίτης	artifex
արտաքոյ	ἔξω	foris, exterius
արքայ	βασιλεὺς	rex
Բազուկ	βραχίον	brachium
բազում	πολύς	multus
բախեմ	κρούω	pulso, percutio
բան	λόγος	verbum
բանալ	ἀνοίγω	aperio
բանակ	στρατός	castra, exercitus
բարբառ	φωνή	clamor, vox
բարբառիմ	φωνέω	clamo
բարենշան	ἀγαθοσημεῖον	bonum signum
բարի	ἀγαθός	bonus
բարձ	προσκεφάλαιον	cervical, pulvinar
բարձրանամ	ἀναβαίνω	exaltor, elevor
բարձրութիւն	ὑψος	altitudo
բաց (ի)	ἐκτός	extra
բաւական	ἱκανός	sufficiens
Բեթել	Βαιθηλ	Bethel
Բեղմաւոն	Βεελαμων	Beelamon
բերան	στόμα	os, bucca
բերեմ	φέρω	fero, porto
բիւր	μυριάς	myrias
բլուր	βουνός	collis
բղխիմ	προβαίνω	procedo

բուրաստան
բուրեմ

ἄμπελος
εὐωδιάζω

hortus, viridarium
bonum odorem edo

Գահ
գահաւորակ
գահոյք
գամ
Գաղաադ
գարշապար
գեղեցիկ
գեղեցկանամ
գեղեցկացուցանեմ
գետ
գերան
գեօղ
գիշեր
գինի
գիրկ
գլուխ
գնամ
գնացք
գոյ
գովեմ
գործ
գունդ
գուցէ
գտանեմ

θρόνος
φορεῖον
κλίνη
ἦκω
Γαλααδ
πτέρνα
καλός
καλλωπίζω
καλλωπίζω
ποταμός
δοκός
κώμη
νύξ
οἶνος
κόλπος
κεφαλή
ἔρχομαι
διάβημα
εἰμί
ἐπαινέω
ἔργον
χορός
μήποτε
εὕρισκω

thronus
ferculum, lectica
lectica, thalamus
venio
Galaad
calx, calcaneum
pulcher
pulchresco
pulchrum reddo
flumen, fluvius
tignum
vicus, villa
nox
vinum
sinus
caput
eo
cursus
fior, fum
laudo
opus
legio, cohors
forte
invenio

Դամասկոս
դաշտ
դառնամ
դարաւանդ
դարձեալ
դարձ
Դաւիթ
դէմք
դժոխք

Δαμασκός
πεδῖον
ἀποστρέφω
κλίτος
πάλιν, αὐθις
ἐπιστροφή
Δαυιδ
πρόσωπον
ἄδης

Damascus
campus
revertor, redeo
laquear
rursus
conversio, reversio
David
facies, visus
inferi

դիել	θηλάζω	<i>lac sugo, lacteo</i>
դիտեմ	σκοπέω	<i>exploro, observo</i>
դնեմ	τίθημι	<i>pono, statuo</i>
դու	σύ	<i>tu</i>
դուռն	θύρα	<i>porta</i>
դուստր	θυγάτηρ	<i>filia</i>
դրախտ	παράδεισος	<i>paradisus</i>

Եթէ	ἐάν	<i>si</i>
ելանեմ	ἀναβαίνω	<i>ascendo</i>
եղբորորդի	υἱός τοῦ ἀδελφοῦ	<i>filius fratris</i>
եղէգն	κάλαμος	<i>canna, calamus</i>
եղն	ἔλαφος	<i>cervus</i>
Ենգադդի	Εγγαδδι	<i>Engaddi</i>
Էա	ἐγώ	<i>ego</i>
Եսերոն	Εσεβων	<i>Esebon</i>
երամակ	ἀγέλη	<i>agmen, grex</i>
երանեմ	μακάρίζω	<i>beatum dico</i>
երգ	ᾠσμα	<i>cantus</i>
երգեմ	ᾄδω	<i>cano</i>
երդմնեցուցանեմ	ὀμνυμι	<i>adiuro</i>
երեւիմ	δοκέω	<i>appareo, videor</i>
երթամ	ἔρχομαι	<i>vado, eo</i>
երիվար	ἵππος	<i>equus</i>
երկերիւր	διακόσιοι	<i>duceti</i>
երկիր	γῆ	<i>terra</i>
երկնեմ	ὠδίνω	<i>parturio, molior</i>
երկու	δύο	<i>duo</i>
երկուորի	δίδυμος	<i>gemellus</i>
Երուսաղէմ	Ιερουσαλημ	<i>Hierusalem</i>
Էւ	καί	<i>et</i>

Ջարթնում	ἐξεγείρομαι	<i>expergiscor</i>
զարթուցանեմ	ἐξεγείρω	<i>expergefacio</i>
զգենուլ	ἐνδύω	<i>induo me, vestior</i>
զի	ὅτι	<i>quod, enim</i>
զիա՞րդ	πῶς	<i>quomodo, cur</i>

զի՞նչ	τί	<i>quid, quare</i>
զկնի	ὀπίσω	<i>post</i>
զմուռս	σμύρνα	<i>myrrha</i>
զօրացուցանեմ	ρόννυμι	<i>conforto</i>
զօրաւոր	δυνατός	<i>potens, fortis</i>
զօրութիւն	δύναμις	<i>potentia, fortitudo</i>

Ընդ	σύν	<i>cum, sub, ad</i>
ընդստուցանեմ	ἐπισεύω	<i>instigo, saltare facio</i>
ընթանամ	τρέχω	<i>curro</i>
ընթաց	ρόος	<i>cursus</i>
ընկենում	περιβάλλω	<i>abiicio</i>
ընկեր	ἐταῖρος, φίλος	<i>amicus</i>
ընկուզի	κάρυον	<i>nux (arbor)</i>
ընտրեմ	ἐκλέγω	<i>eligo, seligo</i>
ընտիր	ἐκλεκτός	<i>electus, selectus</i>

Թագ	στέφανος, κορωνίς	<i>diadema, corona</i>
Թագաւոր	βασιλεύς	<i>rex</i>
Թագուհի	βασίλισσα	<i>regina</i>
Թալիտիլթ	θαλπιωθ	<i>Thalpioth</i>
Թակոյք	κρατήρ	<i>hydria</i>
Թափեմ	χέω	<i>effundo</i>
Թարսիս	Θαρσις	<i>Tarsis</i>
Թել	πτέρυξ	<i>ala, brachium</i>
Թէպետ	εἰ καί	<i>etsi</i>
Թիւ	ἀριθμός	<i>numerus</i>
Թխանամ	μελαίνομαι	<i>denigror</i>
Թողում	ἀφίημι	<i>linquo, relinquo</i>

ժամանակ	χρόνος	<i>tempus</i>
ժողովեմ	συλλαμβάνω	<i>colligo</i>

Իբրեւ	ὥς	<i>quum, sicut</i>
Ի մէջ	μέσος, ἐντός	<i>inter</i>

ի ներքոյ	<i>ὑπό</i>	<i>sub</i>
ինծ	<i>πάρδαλις</i>	<i>pardus</i>
ի վերայ	<i>ἐπί</i>	<i>super, in</i>
իջանեմ	<i>καταβαίνω</i>	<i>descendo</i>
իւղ	<i>μύρον</i>	<i>unguentum, oleum</i>
իւղագործ	<i>μυρεψός</i>	<i>unguentarius</i>
իւր	<i>ἐαυτοῦ</i>	<i>suus, proprius</i>
իւրաքանչիւր	<i>ἕκαστος</i>	<i>unus, quisque</i>
Իսրայէլ	<i>Ισραηλ</i>	<i>Israhel</i>
Լար	<i>σπαρτίον</i>	<i>funis</i>
լեզու	<i>γλῶσσα</i>	<i>lingua</i>
լեռն	<i>ὄρος</i>	<i>mons</i>
լի	<i>πλήρης</i>	<i>plenus, repletus</i>
Լիբանան	<i>Λίβανος</i>	<i>Libanus</i>
լինիմ	<i>γίγνομαι</i>	<i>fio, sum</i>
լիութիւն	<i>πλήρωμα</i>	<i>plenitudo</i>
լնում	<i>πληθύνω</i>	<i>impleo</i>
լուալիք	<i>λουτρόν</i>	<i>lavacrum</i>
լուանամ	<i>λούω, νίζω</i>	<i>lavo</i>
լուսաւորեմ	<i>καταλάμπω</i>	<i>luceo</i>
լուսին	<i>σελήνη</i>	<i>luna</i>
լուսթիւն	<i>σιωπή</i>	<i>silentium</i>
լսելի առնեմ	<i>ἀκουτίζω</i>	<i>audire facio</i>
Խաղաղութիւն	<i>εἰρήνη</i>	<i>pax</i>
խայտամ	<i>πηδάω</i>	<i>exulto</i>
խանդակաթ	<i>τετρωμένος</i>	<i>afflictus, vulneratus</i>
խառնեմ	<i>μίγνυμι</i>	<i>misceo</i>
խարիսխ	<i>βάσις</i>	<i>basis</i>
խեթիւ հայեմ	<i>παραβλέπω</i>	<i>strabo video</i>
խիստ	<i>σκληρός</i>	<i>durus</i>
խնդրեմ	<i>ζητέω</i>	<i>quaero</i>
խնծոր	<i>μῆλον</i>	<i>pomum</i>
խնկեմ	<i>θυμιάω</i>	<i>thus incendo</i>
խորան	<i>βωμός</i>	<i>altare</i>
խուսկ	<i>θυμίαμα</i>	<i>suffitus, thus</i>

խռովիմ	τρέμω	<i>turbor</i>
խօսք	λόγος	<i>verbum</i>
Մածկեմ	καλύπτω	<i>occulto</i>
ծակ	ὀπή	<i>foramen</i>
ծաղիկ	ἄνθος	<i>flos</i>
ծաղկեմ	κυτρίζω	<i>floreo</i>
ծառ	δένδρον	<i>arbor</i>
ծիրանի	πορφύρα	<i>purpura</i>
ծնանիմ	τεκνόομαι	<i>nascor</i>
ծնող	γεννήτειρα, γεννητής	<i>genitor</i>
ծնօտ	σιαγών	<i>maxila, mentum</i>
ծովակ	λίμνη	<i>lacus</i>
ծրար	περικάλυμμα	<i>fasciculus</i>
ծուխ	καπνός	<i>fumus</i>
Կաթեղուցանեմ	ἀποστάζω	<i>instillo, distillo</i>
կաթն	γάλα	<i>lac</i>
կալանեմ	πιάζω	<i>prehendo</i>
կախեմ	κρεμάννυμι	<i>pendeo, suspendo</i>
կամ	εἶμι	<i>sto</i>
կամիմ	ἐθέλω	<i>volo</i>
կանխեմ	φθάνω	<i>praevenio</i>
կառք	αἶμα	<i>currus</i>
կատարեալ	τέλειος	<i>perfectus</i>
կարգեմ	τάσσω	<i>ordino</i>
կարեմ	δύναμαι	<i>possum</i>
կարմիր	ἐρυθρός	<i>ruber</i>
կեանք	βίος	<i>vita</i>
Կեղար	Κηδάρ	<i>Cedar</i>
կեղեւ	λέπυρον	<i>cortex, lamina</i>
կենդանի	ζώος	<i>vivus</i>
կթեմ	τρυγάω	<i>vindemio</i>
կին	γυνή	<i>mulier</i>
կինամոմ	κιννάμωμον	<i>cinnamomum</i>
կիտուած	σώρευμα	<i>acervus</i>
կճեայ	μαρμαρῖτις	<i>marmoreus</i>

կնդրող	λίβανωτός	<i>thus</i>
կնիք	σφραγίς	<i>sigillum</i>
կնքեմ	σφραγίζω	<i>sigillo</i>
կոկորդ	λάρυγξ	<i>guttur</i>
կոնք	ανάκλιτος	<i>pelvis, catinum</i>
կոչեմ	κάλεω	<i>voco</i>
կուտեմ	στοιβάζω	<i>congero</i>
կուածոյ	τεχνήεις	<i>fabricatus, ductilis</i>
կտրեմ	κείρω	<i>tondeo</i>
կոշիկ	ὐπόδημα	<i>calceus</i>
Հազար	χιλιάς	<i>mille</i>
Հալուէ	ἀλόη	<i>aloë</i>
Համարձակիմ	τολμάω	<i>andeo, fidenter ago</i>
Համբուրեմ	φιλέω	<i>osculator, basio</i>
Համբոյր	φίλημα	<i>osculum, basium</i>
Հայիմ	βλέπω	<i>video</i>
Հանգուցանեմ	ἀναπαύω	<i>reficio</i>
Հանգչիմ	ἀναπαύομαι	<i>quiesco</i>
Հանդերձ	μετά	<i>una cum</i>
Հանդերձ	ἱμάτιον	<i>vestis</i>
Հանեմ	αἶρω	<i>tollo</i>
Հասակ	ἡλικία	<i>aetas</i>
Հասանեմ	ἀφικνέομαι	<i>venio, pervenio</i>
Հաստատեմ	στηρίζω	<i>firmo, confirmo</i>
Հարաւ	μεσημβρία	<i>auster</i>
Հարկանեմ	πατάσσω	<i>percutio</i>
Հարձ	παλλακή	<i>concubina</i>
Հարսն	νύμφη	<i>sponsa</i>
Հարցանեմ	ἐρωτάω	<i>interrogo</i>
Հաց	ἄρτος	<i>panis</i>
Հաւատ	πίστις	<i>fides</i>
Հեղում	χέω	<i>fundo</i>
Հեշտալի	ἡδύς	<i>delectabilis</i>
Հետ	μετά	<i>post</i>
Հերմոն	Ερμων	<i>Hermon</i>
Հօօր	κραταιός	<i>potens</i>
Հիացումն	θάμβος	<i>stupor</i>
Հին	παλαιός	<i>vetus</i>

Հիւսիս	<i>ἄρκτος</i>	<i>aquilo</i>
Հիւսք	<i>πλόκος</i>	<i>capilamentum</i>
Հոգի	<i>πνεῦμα</i>	<i>spiritus</i>
Հոսեմ	<i>ῥέω</i>	<i>decurro, profluo</i>
Հովանաւոր	<i>σύνσκιος</i>	<i>umbrosus</i>
Հովանի	<i>σκιάς</i>	<i>umbra</i>
Հովիտ	<i>ἄγκος</i>	<i>vallis</i>
Հովիւ	<i>ποιμήν</i>	<i>pastor</i>
Հովուեմ	<i>ποιμαίνω</i>	<i>pasco</i>
Հոտ	<i>ὄσμή</i>	<i>odor</i>
Հոտ	<i>ποίμνη</i>	<i>grex</i>
Հուր	<i>πῦρ</i>	<i>ignis</i>
Հրապարակ	<i>ἀγορά</i>	<i>forum</i>

Ձախ	<i>ἀριστερός</i>	<i>laevus</i>
Ճախ	<i>φωνή</i>	<i>vox</i>
Ճղեմ	<i>ἔλκω</i>	<i>extendo, traho</i>
Ճեղուկ	<i>φάτνη</i>	<i>lacunaria, tectum</i>
Ճեռն	<i>χείρ</i>	<i>manus</i>
Ճի	<i>ἵππος</i>	<i>equus</i>
Ճմեռն	<i>χεῖμα</i>	<i>hiems</i>
Ճորձ	<i>φερίστριον</i>	<i>toga, vestis</i>

Ճախարակեմ	<i>πλάσσω</i>	<i>torno</i>
Ճանաչեմ	<i>γινώσκω</i>	<i>cognosco</i>

Մահ	<i>θάνατος</i>	<i>mors</i>
Մայր	<i>μήτηρ</i>	<i>mater</i>
Մայրի	<i>κέδρος</i>	<i>cedrus</i>
Մանեակ	<i>ὀρμίσκος</i>	<i>monile, torquis</i>
Մանկութիւն	<i>παιδιά</i>	<i>pueritia</i>
Մանր	<i>μικρός</i>	<i>minutus</i>
Մանրագորգ	<i>μανδραγόρας</i>	<i>mandragora</i>
Մարտկոց	<i>ἔπαλξις</i>	<i>propugnaculum</i>
Մատանի	<i>δακτύλιος</i>	<i>anulus</i>
Մատն	<i>δάκτυλος</i>	<i>digitus</i>

մարտնչիմ	μάχομαι	litigo
մեծութիւն	μέγεθος	magnitudo
մեկնիմ	ἀπέρχομαι	secedo, recedo
մեղր	μέλι	mel
մեր	ἡμέτερος	noster
մերկանամ	γυμνόμαι	nudor
մերձ	ἐγγύς, πλησίον	prope
մերձաւոր	πλησίος	proximus
մի	εἷς	unus, solus
միջօրէ	μεσημβρία	meridies
մինչեւ	ἄχρι, μέχρι	usque ad
մորի	φωλέος	lustrum, caula
մուծանեմ	εἰσάγω	induco, introduco
մտանեմ	εἰσέρχομαι	intro
մրգաբեր	καρποφόρος	fructifer
Յառիմ	παρακύπτω	perspicio
յառնեմ	ἐγείρω	surgo
յատանեմ	τέμνω	caedo
յարմարումն	ἐφαρμογή	venientia
յենում	ἐπιστηρίζομαι	requiesco
յեռում	τάσσω	in ordinem colloco
յընաւոր	πεντηκοντάς	quingageni
յղանամ	κυέω	concipio
յօրինեմ	ποιέω	facio
Նադաբ	Ναδαβ	Nadab
նախանձ	ζήλος	zelus, invidia
նարդոս	νάρδος	nardus
նետ	βέλος	sagitta
նման	ὁμοίως	similis
նմանեցուցանեմ	ὁμοιόω	similem aestimo
նմանիմ	ὁμοιόω	similis sum
նմանութիւն	ὁμοιοῦμα	similitudo
ննջեմ	καθεύδω	dormio
նոր	νέος	novus
նոճ	κυπάρισσος	cupressus

նուռն	ρόιά	granatum
նուաղեմ	ἐλαττώ	diminuo
նունենի	ρόιά	mala granata
նստիմ	καθίζω	sedeo

Շափիղ	σάπφειρος	sapphirus
շարժեմ	κινέω	commoveo, moveo
շեղջ	θείς	cumulus
շինեմ	δέμω	aedifico
շիջուցանեմ	σβέννυμι	praestinguo, exstinguo
շնորհեմ	χάριν δίδωμι	gratificor
շնչեմ	ἀναπνέω	inspiro, respiro
շուշան	κρίνον	lilium
շուրջ	κύκλω	circum
շրթունք	χεῖλος	labium
շրջիմ	κυκλόμαι	circumferor

Ողկոյգ	βότρυς	botrus
սսկեղէն	χρύσεος	aureus
սսկի	χρυσός	aurum
ստն	ποῦς	pes
որ	ὅς, ἡ, ὅ	qui, ille qui
որդի	υἱός	filius
որթ	ἄμπελος	vitis
որթ	νεβρός	vitulus
որմ	τοιῖχος	paries
որովայն	κοιλία	venter
որպէս	ὥς, ὥσπερ	ut, sicut
ութսուն	ὀγδοήκοντα	octoginta
ուժգնութիւն	ἰσχὺς	fortitudo, robur
ուշն	ἔριφος	haedulus
ուղի	χειμάρροος	torrens, canalis
ուղղութիւն	εὐθύτης	rectitudo
ունիմ	ἔχω	habeo
ուսանիմ	διδάσκομαι	disco
ուստր	υἱός	filius
ուտեմ	ἐσθίω	edo

ուր	ποῦ	<i>ubi</i>
ուրախ	εὐφρόσυνος	<i>laetus</i>
ուրախութիւն	εὐφροσύνη	<i>laetitia</i>
Պայծառանամ	λάμπω	<i>fulgeo, resplendo</i>
պահպան	φυλάκτης, τηρός	<i>custos</i>
պահեմ	φύλασσω	<i>custodio</i>
պատասխան	ἀποκρισις	<i>responsum</i>
պատեմ	περιλαμβάνω	<i>circumdo</i>
պատերազմ	πόλεμος	<i>bellum</i>
պատմեմ	διηγέομαι	<i>narro</i>
պատմուծան	χιτών	<i>tunica</i>
պատուհան	θυρίς	<i>fenestra</i>
պատուար	προτείχισμα	<i>murus</i>
պատրաստեմ	παρασκευάζω	<i>paro, praeparo</i>
պարան	σχοῖνος	<i>funus</i>
պարանոց	τράχηλός	<i>collum</i>
պարիսպ	τείχος	<i>murus, parius</i>
պարտէզ	κήπος	<i>hortus</i>
պորտ	ὀμφαλός	<i>umbilicus</i>
պսակ	στέφανος	<i>corona</i>
պսակեմ	στεφανώω	<i>corono, diadema</i>
պտուղ	καρπός	<i>fructus</i>
Ջուր	ὔδωρ	<i>aqua</i>
ջրհոր	φρέαρ	<i>puteus</i>
Թունդն	μυκτήρ	<i>naris</i>
Սա	οὗτος, αὕτη, τοῦτο	<i>hic, haec, hoc</i>
սաղմոսարան	ψαλτήριον	<i>psalterium</i>
Սանիր	Σανίρ	<i>Sanir</i>
սեւաւ	μέλας	<i>niger</i>
սենեակ	κοιτῶν, καμάρα	<i>cubiculum</i>
սեւանամ	μελαίνω	<i>nigresco</i>

սէր	ἀγάπη	<i>caritas, amor</i>
սիրելի	ἀγαπητός	<i>carus, dilectus</i>
սիրեմ	ἀγαπάω	<i>amo, diligo</i>
սիրտ	καρδία	<i>cor</i>
սիւն	στῦλος	<i>columna</i>
սկիզբն	ἀρχή	<i>principium</i>
Սողոմոն	Σαλωμων	<i>Salomon</i>
սոմնացի	σουλαμίτις	<i>Sulamitis</i>
սոսեր	ξίφος, μάχαιρα	<i>ensis</i>
սուր	ρόμφαία	<i>gladius</i>
սպառազէն	ὀπλισμένος	<i>armatus</i>
սպիտակ	λευκός	<i>albus</i>
սպիտակիմ	λευκαίω	<i>albescō</i>
ստաշխ	στακτός	<i>stacte</i>
ստեղն	στήλη	<i>talea</i>
ստին	μαστός	<i>uber</i>
ստոուեր	σκιά	<i>umbra</i>
սրունք	κνήμη	<i>crus</i>
սրտացուցանեմ	καρδιόω	<i>vulnero cor</i>

վազեմ	τρέχω	<i>curro</i>
վազք	δρόμος	<i>cursus</i>
վաթսուն	έξήκοντα	<i>sexaginta</i>
վահան	θυρεός	<i>scutum</i>
վանդակապատ	δικτυωτός	<i>reticulatus</i>
վասն (այսորիկ)	διὰ (τουῦτο)	<i>propterea</i>
վարսք	θρίξ	<i>capillus</i>
վէմ	πέτρα	<i>petra</i>
վիրաւորեմ	τραυματίζω	<i>configo, vulnero</i>
վրան	σκηνή	<i>tentorium, tabernaculum</i>

Տախտակ	πτυξίον	<i>tabula</i>
տամ	δίδωμι	<i>do</i>
տանիմ	φέρω	<i>porto</i>
տաշխ	στακτός	<i>stacte</i>
տաշտ	φιάλη	<i>phiale</i>
տաւրակ	τρυγόνιον	<i>turtur</i>

տեսանեմ	δράω	<i>video</i>
տիւ	ἡμέρα	<i>dies</i>
տուն	οἶκος	<i>domus</i>
Ծանկալի	ἐπιθυμητός	<i>desiderabilis</i>
ցանկանամ	ἐπιθυμέω	<i>desidero</i>
ցնծամ	ἀγαλλιᾶω	<i>exsulto</i>
ցորեան	σῖτος	<i>frumentum</i>
ցուցանեմ	δείκνυμι	<i>ostendo</i>
ցօղ	δρόσος	<i>ros</i>
Փախչիմ	φεύγω	<i>fugio</i>
փակեմ	κλείω	<i>claudio</i>
փակաղակ	κλείς	<i>clavis</i>
փայտ	ξύλον	<i>lignum</i>
Փարաւոն	Φαραώ	<i>Pharaon</i>
փափագեմ	ἐπιθυμέω	<i>desidero</i>
փափկութեան	τρυφή	<i>deliciae</i>
փեսայ	νυμφίος	<i>sponsus</i>
փեսայութիւն	νύμφευμα	<i>sponsio</i>
փղոսկրեայ	ἐλεφάντινος	<i>eburneus</i>
փողոց	ρύμη	<i>via</i>
փոշի	κονιορτός	<i>pulvis</i>
փռւշ	ἄκανθα	<i>spina</i>
փոքր (փոքրիկ)	μικρός	<i>minor</i>
Քաղաք	πόλις	<i>urbs, civitas</i>
քաղցր	γλυκύς	<i>dulcis</i>
քաղցրանամ	γλυκάζω	<i>dulceo</i>
քաղցրութիւն	γλύκασμα	<i>dulcitude</i>
քան	ὑπέρ	<i>quam</i>
քանզի	ὅτι	<i>quia</i>
քառամանեակ	περιδέραιος	<i>torques, monile</i>
քեզ	σε	<i>te</i>
քո	σου	<i>tuus</i>
քոյր	ἀδελφή	<i>soror</i>

**Օրհորդ
օրհնութիւն**

παρθένος
εὐλογία

puella
benedictio

ANNEXE III

Cartes de l'Arménie

R. H. HEWSEN, *Armenia. A Historical Atlas*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2001.

1. *L'Arménie sous le califat des Abbassides (750-885)*

(Carte 81, p. 106)

2. *L'Arménie des Bagratuni (884-962)*

(Carte 87, p. 111)

3. *Le Vaspurakan des Arcruni (908-1021)*

(Carte 93, p. 117)

Legend:

- S Sassanid cities
- R Roman cities
- T Tribal lands
- P Products
- A Arab tribe
- G Gold

Geographical Features:

- Black Sea:** PONTUS EUXINUS, PONTUS EUXINUS, PONTUS EUXINUS
- Rivers:** Euphrates, Tigris, Araxes, Danube, Rhine, Elbe, Vistula, Oder, Neisse, Danube, Rhine, Elbe, Vistula, Oder, Neisse
- Mountains:** Caucasus, Taurus, Zagros, Elburz, Hindu Kush, Pamirs, Himalayas, Alps, Pyrenees, Apennines, Iberian Peninsula, British Isles, Scandinavia, Central Europe, Eastern Europe, Western Europe, Southern Europe, Northern Europe, Central Asia, Eastern Asia, Southern Asia, Northern Asia, Central Asia, Eastern Asia, Southern Asia, Northern Asia
- Islands:** Sicily, Sardinia, Corsica, Crete, Rhodes, Cyprus, Egypt, Sudan, Ethiopia, Somalia, Kenya, Tanzania, Mozambique, Malawi, Zambia, Botswana, Namibia, South Africa, Swaziland, Lesotho, Zimbabwe, Mozambique, Malawi, Zambia, Botswana, Namibia, South Africa, Swaziland, Lesotho, Zimbabwe

Historical Regions and Tribes:

- Sassanid Empire:** Persia, Parthia, Media, Armenia, Georgia, Iberia, Albania, Syria, Mesopotamia, Persia, Parthia, Media, Armenia, Georgia, Iberia, Albania, Syria, Mesopotamia
- Roman Empire:** Syria, Mesopotamia, Persia, Parthia, Media, Armenia, Georgia, Iberia, Albania, Syria, Mesopotamia
- Other Tribes:** Parthians, Medes, Armenians, Georgians, Iberians, Albanians, Syrians, Mesopotamians, Persians, Parthians, Medes, Armenians, Georgians, Iberians, Albanians, Syrians, Mesopotamians, Persians

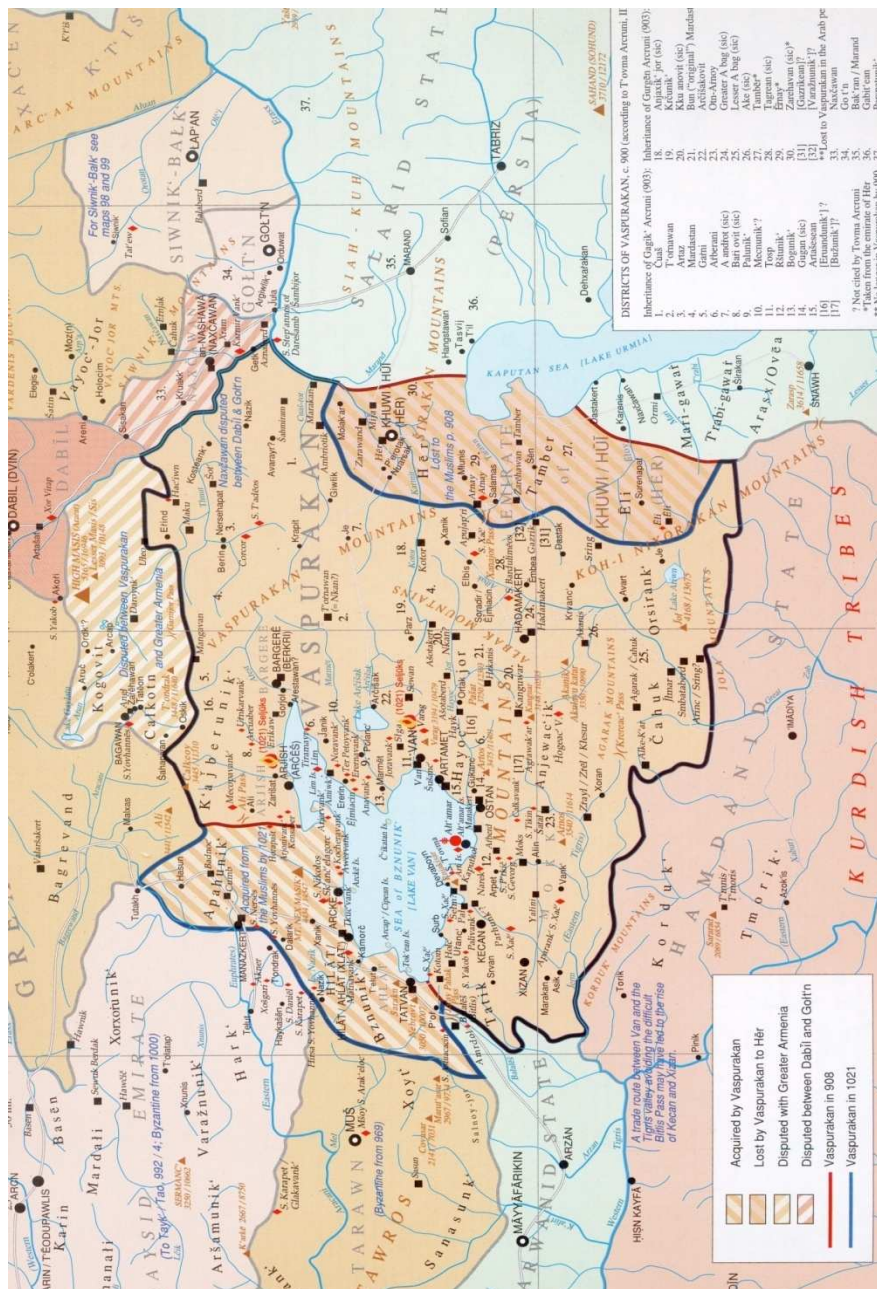
Products:

- Gold
- Silver
- Iron
- Wool
- Grain
- Fur
- Spices
- Slaves
- Wine
- Oil
- Gold
- Silver
- Iron
- Wool
- Grain
- Fur
- Spices
- Slaves
- Wine
- Oil

2. L'Arménie des Bagratuni (884-962)



3. Le Vaspurakan des Arcruni (908-1021)



BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions de la Bible

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* [éd. de K. Elliger et W. Rudolph], Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.
- Biblia Sacra juxta versionem simplicem quæ dicitur Pschitta*, Beyrouth, 1951.
- La Bible* [trad. en arménien ancien ; éd. d'Y. Zōhrapean], Venise, S. Lazare, 1805.
- La Bible* [trad. en arménien ancien ; éd. d'A. Bagratuni], Venise, S. Lazare, 1860.
- La Bible* [trad. en arménien oriental ; éd. de la Société biblique d'Arménie], S. Etchmiadzine, 1994.
- La Bible* [trad. française d'A. Chouraqui], 1985, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
- La Bible* [nouvelle révision de la trad. française de L. Segond], 2001.
- La Bible* [révision de la Traduction œcuménique de la Bible], Paris, Cerf, 2003.
- La Sainte Bible de Jérusalem* [trad. française sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem], Paris, Cerf, 1998.
- Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- Septuaginta : id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* [éd. d'A. Rahlfs], Stuttgart, 1982.
- Syriac Bible*, United Bible Societies, Damascus, Syria, 1979.
- The Holy Bible* [éd. King James], Nashville (Tenn), Holman Bible Publishers, 2000.

2. Dictionnaires, encyclopédies et catalogues

- Ačařyan Hrač'ya, *Hayeren armatakan bařaran* (Dictionnaire des racines arméniennes), 4 vol., Érévan, Presse de l'Université d'Érévan, 1971-1979.
- Awetik'ean G., Siwrmelean X., Awgerean M., *Nor Bařgirk' Haykazea Lezui* (Nouveau dictionnaire de la langue arménienne), 2 vol., Venise, S. Lazare, 1836-1837.
- Bailly Anatole, *Dictionnaire grec-français* [éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine], Paris, Hachette, 2000.
- Chantraine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 vol., Paris, Klincksieck, 1968-1980.

- Clavis Patrum Graecorum*, vol. 1 (Patres antenicaeni) [éd. préparée par M. Geerard], Brepols-Turnhout, 1983.
- Costaz Louis, *Dictionnaire syriaque-français, Syriac-English Dictionary* [deuxième éd.], Beyrouth, Dar El-Machreq, 1986.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible* [publ. sous la dir. du Centre Informatique et Bible, Abbaye de Maredsous ; responsables scientifiques, P.-M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob], Turnhout, Brepols, 2002.
- Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire* [fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A. Solignac], 16 vol. et un volume de tables générales, Paris, Beauchesne, 1936-1995.
- Eganyan O., Zeyt'unyan A., Ant'abyan P., *C'uc'ak jeṭagrac' Maštoc' i anvan Matenadarani* (Catalogue des manuscrits du Maténadaran Maštoc'), 3 vol., Érévan, Presse de l'Académie Nationale, 1965.
- Feuillet L., *Lexique français-grec*, Paris, Belin, 1991.
- Gaffiot Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1996.
- Hakobyan T., Melik'-Baxšyan S., Barselyan H., *Hayastani ev harakic' šrjanneri tetanunneri baṭaran* (Dictionnaire des noms géographiques de l'Arménie et des régions voisines), 5 vol., 1986-2001.
- Haykakan sovetakan hanragitaran* (Encyclopédie arménienne soviétique) [prép. sous la dir. de V. Hambarjumyan], 13 vol., Érévan, 1974-1987.
- Hederici Benjamin, *Lexicon graeco-latinum et latino-graecum*, Rome, 1832.
- Le grand dictionnaire de la Bible* [sous la dir. de T. Desmond Alexander et Brian S. Rosner], Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.
- Liddel H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Lexicon* [nouvelle éd. révisée et augmentée], Oxford, The Clarendon Press, 1958.
- Miskgian Yovhannēs, *Dictionnaire arménien-latin*, Rome, Typographia Polyglotta, 1887 ; réimpr. Louvain, Institut Orientaliste, 1966.
- Nar bey-Calfa A., *Dictionnaire arménien-français* [deuxième éd.], Paris, Hachette-Maisonnette, 1872.
- Ōrmanean Maṭak'ia, *Cisakan baṭaran* (Dictionnaire rituel), Antélias (Liban), 1957.
- Payne Smith R., *Thesaurus syriacus*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1879-1891.
- Sargisean Barsel, *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṭagrac' Matenadaranin Mxi-t'areanc' i Venetik* (Grand catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque des Mekhitaristes de Venise), vol. 1-2, Venise, S. Lazare, 1914.

3. Éditions et traductions des œuvres de Grégoire de Narek

- Darbinyan-Melik'yan M., Xanlaryan L., *Книга скорбных песнопений* [trad. russe du Livre de Lamentation], Moscou, 1988.
- Dasnabédian Thamar, *Le panégyrique de la Sainte Mère de Dieu de Grégoire de Narek* [trad. française et commentaire], Antélias (Liban), 1995.
- Gevorgyan Vazgen, *Grigor Narekac'i, Matean Olbergut'ean ew Taler* (Grégoire de Narek. Livre de Lamentation et Odes) [trad. en arménien oriental], Érévan, 1979.
- Girk' alôt'ic' Srboyn Grigori Narekac'woy Hokekir hîetori (Le livre des prières de notre saint Grégoire, poète inspiré) [en arménien classique], Istanbul, 1956.
- Godel Vahé, *Grégoire de Narek. Odes et Lamentations*, Genève, Ad Solem, 2003.
- Hörn meroy Grigori Narekay vanic' vanakani matenagrut'iwnk' (Œuvres de notre Père Grégoire du monastère de Narek) [en arménien classique], Venise, S. Lazare, 1840.
- Kéchichian Isaak, *Grégoire de Narek. Le livre de prières* [trad. française du Livre de Lamentation], SC 78, Paris, Cerf, 1961 ; rééd. 2000.
- K'yoškeryan Arminé, *Grigor Narekac'i. Taler ev ganjer* (Grégoire de Narek, Odes et Hymnes) [en arménien oriental], Érévan, 1981.
- Les quatre panégyriques de Grégoire de Narek*, Constantinople, 1774.
- Mahé Annie et Jean-Pierre, *Grégoire de Narek. Tragédie. Matean olbergut'ean. Le Livre de Lamentation* [intr., trad. française et notes], CSCO 584, Subsidia 106, Louvain, Peeters, 2000.
- Mistrih Vincenzo, «Commentario sul Cantico dei cantici di Gregorio di Narek» [intr., trad. italienne et notes], *SOCC* 12 (1967), 13 (1968-69), Le Caire, Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.
- Srboy Hörn meroy Grigor Narekac'woyn Meknut'iwn Erg Ergoc' Solomoni (Le Commentaire de Grégoire de Narek sur le Cantique des cantiques de Salomon) [trad. en arménien occidental], Fraternité des Fidèles arméniens, Beyrouth, 1963.
- Thomson Robert W., «Gregory of Narek, Commentary on the Song of Songs» [études des sources et trad. anglaise des versets bibliques du Commentaire], *JTS* 34 (1983), Oxford, Oxford University Press, p. 453-495.
- Trapizoni (Xaç'aturean Garegin), *Narek. Le Livre de Lamentation de Grigor Narekac'i* [texte en arménien classique et trad. en armé-

nien occidental] Buenos Aires, 1948.

Xač'atryan Połos, Łazinyan Aršaluys, *Grigor Narekac'i. Matean Otbergut'ean* (Grégoire de Narek. Le Livre de Lamentation) [texte critique en arménien classique], Érévan, 1985.

4. Sources et études arméniennes

Abelian Manuk, *Hayoc' hin grakanut'yan patmut'yun* (Histoire de la littérature arménienne ancienne) [en arménien], Érévan, 2 vol., 1944-1946.

_____, *Erker* (Œuvres) [en arménien], t. 3, Érévan, 1968 ; t. 7, Érévan, 1975.

Abgaryan G., «Nouveaux fragments de l'ancienne traduction du Sira-cide» [en arménien], *RE* 1966 (11-12), S. Etchmiadzine, p. 59-70.

Ačařyan Hrač'ya, *Hayoc' lezvi patmut'yun* (Histoire de la langue arménienne) [en arménien], 2 vol., Érévan, 1951.

_____, *Hayoc' grerě* (Les lettres arméniennes) [en arménien], Érévan, 1968.

Adonts Nicolaï, *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens* [trad. française par R. Hotterbeex de l'original russe paru à Saint-Pétersbourg en 1915], Louvain, 1970.

_____, *Études arméno-byzantines* [recueil d'articles], Lisbonne, 1965.

_____, «Le Questionnaire de Saint Grégoire l'Illuminateur et ses rapports avec Eznik», *ROC* 25 (1925-1926), Paris, p. 309-357.

Agat'angelos, *Patmut'iwn hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias (Liban), 2003, p. 1302-1735.

[Cf. trad. anglaise de la *Catéchèse* de Grégoire l'Illuminateur, R. W. Thomson, Cambridge, 1970].

[Cf. trad. anglaise du reste de l'*Histoire*, R. W. Thomson, *Agathangelos. History of the Armenians*, New-York, 1976].

Akinean Nersēs, *Matenagrakan Hetazawtut'iwnner* (Recherches bibliographiques) [en arménien], 6 vol., Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes, 1922-1964.

Ananean P., «La correspondance du patriarche Photius avec les Arméniens» [en arménien], *BZ* 13 (1988), Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes, p. 7-39.

Anania Širakac'i, *Anania Širakaynwoy hamaroli matenagrut'iwnk'* (Les œuvres du mathématicien Anania Širakac'i) [en arménien classique ; éd. A. Abrahamyan], Érévan, 1944 ; rééd. Érévan, 1979.

Anasyan Hakob, *Haykakan matenagrut'yuně* (Bibliologie arménienne)

- [en arménien], t. 1, Érévan, 1959.
- Arak'elyan Varag, *Grigor Narekac'u lezun ev očē* (La langue et le style de Grégoire de Narek) [en arménien], Érévan, 1975.
- Aramyan Mesrop, *Erg Ergoc' handerj meknut'eamb naxneac'* (Le Cantique des cantiques avec le commentaire des Anciens) [en arménien], Érévan, Ganjasar, 1993.
- Arevšatyan Anna, «La proclamation mélodisée (*K'aroz*) dans le chant sacré arménien» [en arménien], *REArm* 24 (1993), Paris, p. 129-151.
- Aristakēs Lastivertc'i, *Patmut'iwn* (Histoire) [en arménien classique ; éd. K. Yuzbašyan], Érévan, 1963,
[Cf. trad. russe, K. Yuzbašyan, Moscou, 1968].
- Arutyunova-Fidanyan Viada A., *Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (X-XI вв.)* (Les Arméniens chalcédoniens aux frontières orientales de l'Empire byzantin aux X^e-XI^e siècles) [en russe], Érévan, Hayastan, 1980.
- _____, *Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.)* (La zone de contacts arméno-byzantins aux X^e-XI^e siècles) [en russe], Moscou, Nauka, 1994.
- _____, «The Ethno-Confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians», *REArm* 21 (1988-1989), Paris, p. 345-363.
- Awetik'ean Gabriël, *Narekluc* (Explication des prières du Narek) [en arménien], Venise, S. Lazare, 1801.
- Bartikyan H., *Источники для изучения истории павликианского движения* (Sources pour l'étude du mouvement paulicien) [en russe], Érévan, 1961.
- Beledian Krikor, «Grigor Narekac'i lezui sahmannerun mēj» (Grégoire de Narek dans les limites du langage) [en arménien], *BZ* 1983 (1-4), Venise, S. Lazare, p. 175-214 ; 1984 (1-2), p. 62-91.
- _____, *Espace et temps dans l'œuvre de Grégoire de Narek*, Sagesse de l'Orient Ancien et Chrétien, Beauchesne, 1993.
- Berbérian Haïg, «Autobiographie d'Anania Širakac'i», *REArm* 1 (1964), Paris, p. 189-194.
- Č'amč'ean Mik'aël, *Patmut'iwn Hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], vol. 2, Venise, S. Lazare, 1785.
- Čašoc' girk' pok'ragunel' (Lectonnaire avec de petites illustrations) [en arménien classique], Constantinople, 1750.
- Catergian Y., *Die Liturgien bei den Armeniern, Funfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben von P. J. Dashian* [texte en arménien classique], Wien, 1897.
- Conybeare Frederick, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church in Armenia*, Oxford, Clarendon Press, 1898.

- _____, *Rituale Armenorum*, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- Cowe S. Peter, «Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholikos Yovhan Ōjnec'i and Xosrovik T'argmanič», *JTS* 55 (2004), Oxford, Oxford University Press, p. 30-54.
- Cox C., «Textual Character of Zōhrapean's Bible», *REArm* 18 (1984), Paris, p. 69-83.
- Dawit' Anyalt', *Matenagrutiwnk'* (Œuvres) [en arménien classique], Venise, S. Lazare, 1932.
[Cf. éd. du texte, trad. russe et notes par S. Arevšatyan, *Sahmank' Imastasirutean* (Définitions de la philosophie), Érévan, 1960].
[Cf. trad. anglaise, B. Kendall et R. W. Thomson, Chico (Californie), Scholars Press, 1983].
- Dédéyan Gérard, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés : étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____, *Histoire des Arméniens*, Toulouse, Privat, 1982 [*Histoire du peuple arménien*, nouvelle éd. revue et augmentée, Toulouse, Privat, 2007].
- Der Nersessian Sirarpie, *Études byzantines et arméniennes*, 2 vol. [t. 1: recueil d'articles ; t. 2 : planches, index et bibliographie de l'auteur], Louvain, Peeters, 1973.
- Dorfmann-Lazarev Igor, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius : Deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, CSCO 609, Subsidia 117, Louvain, Peeters, 2004.
- Elišē, *Vasn Vardanay ew hayoc' Paterazmin* (À propos de Vardan et la guerre des Arméniens) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, p. 521-738.
[Cf. trad. anglaise, R. W. Thomson, *History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge (Mass.)-London, 1982].
- Findikyan Daniel M., *The Divine Liturgy of the Armenian Church*, New York, S. Vartan Press, 1999.
- _____, «Bishop Step'annos Siwnetsi : A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy», *OS* 44 (1995,2-3), Würzburg (Allemagne), p. 171-196.
- Galstyan Vazgen, «Xosrov episkopos Anjewac'i» (Évêque Xosrov Anjewac'i) [en arménien], *RE* 1994 (6-7), S. Etchmiadzine, p. 30-46.
- Garsoïan Nina, *The Paulician Heresy*, La Haye, 1967.
- _____, «Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne, au sujet du concile de Chalcé-

- doine : III. Les évêchés méridionaux limitrophes de la Mésopotamie», *REArm* 23 (1992), Paris, p. 39-80.
- , «Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne, au sujet du concile de Chalcedoine : II. La date et les circonstances de la rupture», *BS* 12 (1996), Paris, p. 99-112.
- , «L'Église arménienne aux V^e-VI^e siècles. Problèmes et hypothèses», p. 39-57, dans *Des Parthes au Califat : Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance, Monographie N° 10, Paris, De Boccard, 1997.
- , «Les Églises extérieures dans l'Orient non grec (V^e-VI^e siècles): L'Arménie», dans J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 3, Paris, Desclée, 1998, p. 215-268.
- , *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, CSCO 574, Subsidia 100, Louvain, Peeters, 1999.
- , *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, 1999.
- Géorg-Mesrop, *Histoire de l'Église arménienne* [en arménien], vol. 2, Constantinople, 1914.
- Girard D. M., «Anania Mogatzi. Épisode de la lutte religieuse en Arménie, 943-965», *RHE* 7 (1906), Louvain, p. 785-804.
- Girk' Mec Maštoc' koč'ec'eal* (Livre nommé Grand Maštoc') [en arménien classique], Constantinople, 1807.
- Girk' or koč'i Yaysmawurk'* (Livre nommé Yaysmawurk') [en arménien classique], Constantinople, 1779.
- Girk' T't'oc'* (Livre des Lettres) [en arménien classique], Éd. Ismi-reanc', Tiflis, 1901 ; rééd. Jérusalem, 1994.
- Grigor Magistros, *Grigor Magistrosi t't'erě* (Les lettres de Grigor Magistros) [en arménien classique ; éd. K. Kostaneanc'], Alexandropol, 1910.
- Grigor Tat'ewac'i, *Girk' harc'manc'* (Livre des Questions) [en arménien classique], Constantinople, 1729.
- Grousset René, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, Payot, 1947.
- Hac'uni Vardan, *Patmut'iwn Hayoc' Alōt'amatoyc'in* (L'histoire des livres de prières des Arméniens) [en arménien], Venise, S. Lazare, 1965.
- Haroutiounian-Thomas Gohar, «Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales anciennes : L'Église apostolique arménienne», *MO* 137 (2001), Paris, p. 44-82.

- Hewsen Robert H., *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2001.
- Hovhannisyan Ašot, «Smbat Zarehawanc'i. Žamanakn u žamanakakic'nerè» (Smbat Zarēhawanc'i. Son époque et ses contemporains) [en arménien], *BM* 3 (1956), Érévan, p. 7-30.
- , *Drvagner hay azatagrakan mtk'i patmut'yan* (Épisodes de l'histoire des idées arméniennes d'émancipation) [en arménien], vol. 1, Érévan, 1957.
- Kanonagirk' hayoc'* (Livre des canons arméniens) [en arménien classique ; éd. V. Hakobyan], 2 vol., Érévan, 1964-1971.
- Karekin I^{er} (Catholicos de Tous les Arméniens), *Hay ekelecwoy astvacabanut'iwně est hay šarakanneru* (La théologie de l'Église arménienne d'après les šarakan [en arménien], Karekin I Theological and Armenological Study Series, 1 vol., Canada, 2003.
- K'eoseyan Hakob, «Hay ekelec'u astvacabanut'yuně šarakannerum ev talerum» (La théologie de l'Église arménienne dans les šarakan et dans les tal) [en arménien], *RG* 3 (1993), Érévan, p. 89-119 ; 4 (1994), p. 109-131.
- K'iparean Kiwreł, «Surb Grigor Narekac'i ew "Erg-Ergoc'i meknu-t'iwně" (Saint Grégoire de Narek et le Commentaire du Cantique des cantiques)», *BZ* 1961 (1-2), Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes, p. 1-10.
- Kirakos Ganjakec'i, *Patmut'iwn hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique ; éd. K. Melik'-Ōhanjanyan], Érévan, 1961.
- Knik' hawatoy* (Sceau de la foi) [en arménien classique ; éd. K. Tēr Mkrtč'ean], S. Etchmiadzine, 1914 ; réimp. 1974.
- Koriwn, *Vark' Maštoc'i* (Vie de Maštoc') [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, p. 229-272.
- Lafontaine Guy, Coulie Bernard, *La version arménienne des Discours de Grégoire de Nazianze*, CSCO 446, Subsidia 67, Louvain, Peeters, 1983.
- Łanalanyan Aram, *Avandapatum* (Légendaire) [en arménien], Érévan, 1963.
- Laurent Joffrion, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886* [éd. révisée par M. Canard], Lisbonne, Librairie Bertrand, 1980.
- Łazar P'arpec'i, *Patmut'iwn hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias (Liban), 2003, p. 2201-2394.
- Łazinean Aršaloys, *Grigor Narekac'i. Banastelcakan aruestě* (Grégoire de Narek et son art poétique) [en arménien], Antélias (Liban,

1995.

Lemerle Paul, «Notes sur les données historiques de l'autobiographie d'Anania de Shirak», *REArm* 1 (1964), Paris, p. 195-202.

Le synaxaire arménien de Ter Israël [texte en arménien classique et trad. française par G. Bayan], J.-P. Migne *PO* 5 (1910), p. 349-556 ; 21 (1930), Paris.

Lewond, *Patmut'iwn* (Histoire) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 6, Antélias (Liban), 2007, p. 711-851.

[Cf. trad. française, G. Šahnazarean, *Histoire des guerres et des conquêtes arabes en Arménie*, Paris, 1856].

[Cf. trad. anglaise, Z. Arzoumanyanyan, Philadelphia, 1982].

Liakatar vark' ew vkayabanut'iwnk' Srboc' (Recueil complet des Vies et martyres des saints) [en arménien classique ; éd. M. Awgerean], Venise, S. Lazare, 1810.

Mahé Jean-Pierre, «Six énigmes arméniennes sur le mythe de l'homme primordial», *REArm* 15 (1981), Paris, p. 45-57.

_____, «Grégoire de Narek, poète liturgique», *REArm* 16 (1982), Paris, p. 464-467.

_____, «Échos mythologiques et poésie orale dans l'œuvre de Grégoire de Narek», *REArm* 17 (1983), Paris, p. 249-278.

_____, «Une université arménienne médiévale», *REArm* 20 (1984), Paris, p. 559-568.

_____, «Quadrivium et cursus d'études au VII^e siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le *K'nnikon* d'Anania Širakac'i», *T&M* 10 (1987), Paris, CF, p. 159-206.

_____, «Traduction et exégèse : réflexion sur l'exemple arménien», *Mélanges Antoine Guillaumont*, CO 20 (1988), Genève, p. 243-255.

_____, «David l'Invincible dans la tradition arménienne», dans I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, Leyde, 1990.

_____, «Basile II et Byzance vus par Grigor Narekac'i», *T&M* 11 (1991), Paris, CF, p. 555-573.

_____, «L'Église arménienne de 611 à 1066», dans J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, *Histoire du christianisme, évêques, moines et empereurs (610-1054)*, vol. 4, Desclée, Paris, 1993.

_____, «La Narratio de rebus Armeniae, traduction française», *REArm* 25 (1994-1995), Paris, p. 429-438.

_____, «L'Arménie et les Pères de l'Église : histoire et mode d'emploi, V^e-VII^e siècles», dans R. Roberge, J.-C. Fredouille, *La documentation patristique. Bilan et perspectives*, Paris-Québec, 1995, p. 157-179.

_____, «Connaître la Sagesse : le programme des anciens traducteurs

- arméniens», dans R. H. Kévorkian, *Arménie entre Orient et Occident*, Paris, BNF, 1996, p. 40-61.
- , «La rupture arméno-géorgienne au début du VII^e siècle et les réécritures historiographiques des IX^e-XI^e siècles», *Il Caucaso : Cerniera fra culture dal mediterraneo alla Persia*, Spoleto (Italie), 1996, t. 2, p. 927-961.
- Mahé Jean-Pierre, Paramelle Joseph, «Nouveaux parallèles grecs aux Définitions hermétiques arméniennes», *REArm* 22 (1990-1991), Paris, p. 115-134.
- Mahé Jean-Pierre, Zékiyan Boghos-Lévon, *Saint Grégoire de Narek théologien et mystique* [Actes du Colloque international tenu à l'Institut pontifical oriental 20-22 janvier 2005], OCA 275, Rome, Institut pontifical oriental, 2006.
- Maksoudian Krikor, «The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids. The Council of Širakawan», *REArm* 21 (1988-1989), Paris, p. 333-344.
- , «A note on the Monasteries Founded during the Reign of King Abas I Bagratuni», *REArm* 22 (1990-1991), Paris, p. 203-215.
- Manandean Yakob, *Hunaban dproc'ë* (L'école hellénisante), Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes, 1928.
- Mardirossian Aram, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i*, CSCO 606, Subsidia 116, Louvain, Peeters, 2004.
- Mat'evosyan Artasēs, *V-XII-rd dareri hay jetageri hišatakaranner* (Colophons des manuscrits arméniens du V^e au XII^e siècle) [en arménien classique], Érévan, 1988.
- Matt'ēos Ufhayec'i, *Žamanakagrut'iwn* (Chronique) [en arménien classique], Vałaršapat, 1898.
- Meillet Antoine, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes, 1936.
- , *Études de linguistique et de philologie arméniennes*, t. 1, Lisbonne, Imprensa nacional, 1962 ; t. 2, Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1977.
- Melik'-Baxšyan Step'an, *Le mouvement paulicien en Arménie* [en arménien], Érévan, 1953.
- Mélik Rouben, *Anthologie de la poésie arménienne*, Paris, 1973.
- Mkryan Mkrtič', *Grigor Narekac'i* (Grégoire de Narek) [en arménien], Érévan, Presse de l'Université d'Érévan, 1955.
- Movsēs Xorenac'i, *Patmut'iwn hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 2, Antélias (Liban), 2003, p. 1743-2121.
- [Cf. trad. anglaise, R. W. Thomson, *Moses Khorenatsi. History of*

- Armenians*, Cambridge (Mass.), 1978].
[Cf. trad. française, A. et J.-P. Mahé, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Gallimard, Paris, 1993].
- Movsisyan A., *Urvagcer hay dproc'i ev mankavaržut'yan patmut'yan (X^e-XV^e darer)* (Esquisses de l'histoire de l'école et de la pensée pédagogique en Arménie, X^e-XV^e siècles) [en arménien], Érévan, 1958.
- Muradyan Kim, *Barseł Kesarac'in ev nra «Vec'ōrean» hay matenagru-t'yan mej* (Basile de Césarée et son «Hexaéméron» dans la littérature arménienne) [en arménien], Érévan, 1976.
- , *Grigor Nazianzac'in hay grakanut'yan mej* (Grégoire de Nazianze dans la littérature arménienne) [en arménien], Érévan, 1983.
- Mxit'ar Ayrivanec'i, *Patmut'iwn Hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique ; éd. M. Ėmin], Moscou, Institut Lazarev, 1860.
- Nalean Yakob, *Meknut'iwn alōt'ic ew nerboleac' srboyn Grigori Narekac'woy* (Commentaire des prières et des panégyriques de saint Grégoire de Narek) [en arménien], Constantinople, 1745.
- Narratio de rebus Armeniae* [éd. critique et commentaire de G. Garitte], CSCO 132, Louvain, L. Durbecq, 1952.
- Nersessian Vrej, *The Thondrakian Movement : Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Londres, Kahn&Averill, 1987.
- Nersoyan Tiran, «Christological position of the Armenian Church», dans N. V. Nersessian, *Armenian Church, Historical Studies : Matters of Doctrine and Administration*, New York, St Vartan Press, 1996.
- , *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, New York, Delphic Press, 1950.
- Ōrmanean Malak'ia, *Azgapatum* (Histoire de la nation) [en arménien], vol. 1, Constantinople, 1912 ; réimpr. Beyrouth, 1959.
- , *L'Église arménienne*, Paris, Ernest Leroux, 1910 ; réimpr. Antélias (Liban), 1954.
- Oskean Hamazasp, *Erg ergoc'i aṭaj'n ev erkrord t'argmanutiwně* (La première et la seconde traduction du Cantique des cantiques) [en arménien], AM 107, Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes 1924.
- , *Vaspurakan-Vani vank'erě* (Les monastères de Vaspurakan-Van) [en arménien], vol. 1 (1940), vol. 2 (1948), vol. 3 (1953), Vienne, Imprimerie des Mekhitaristes.
- Outtier Bernard, «*La christianisation du Caucase*», Il Caucaso : Cer-

- niera fra culture dal Mediterraneo alla Persia, Spoleto (Italie), t. 1, p. 553-570.
- P'awstos Buzand, *Patmut'iwn Hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], dans *Matenagirk' Hayoc'* (Sources arméniennes), vol. 1, Antélias (Liban), 2003, p. 278-428.
[Cf. trad. anglaise, N. Garsoïan, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989].
- Pehlivanian Kh., *Hamañot bac'atrut'iwn tōnic' ew cisic' Hayastaneayc' Añak'elakan Uñlap'añ Surb Ekelec'woy* (Brève explication des fêtes et des rites de la sainte Église apostolique orthodoxe des Arméniens) [en arménien], Constantinople, 1898.
- Polarean Noraïr (Covakan), *Hay groñner* (Les auteurs arméniens) [en arménien], Jérusalem, Imprimerie du monastère arménien Saint-Jacques, 1971.
- _____, «L'ancienne traduction du Siracide», *RS* 1936, Jérusalem, p. 150-153.
- Raes (A.), «Les Rites de la pénitence chez les Arméniens», *OCP* 13 (1947), Rome, Institut pontifical oriental, p. 648-655.
- Renoux Charles, *Initiation chrétienne*, 1. *Rituels arméniens du baptême*, Paris, Cerf, 1997.
- _____, «Le mariage arménien dans les plus anciens rituels», *CSS* (XL^e semaine d'études liturgiques), Rome, Edizioni Liturgiche, 1993.
- _____, «Langue et littérature arméniennes», dans M. Albert, R. Beylot *Christianismes orientaux*, Paris, 1993, p. 107-166.
- _____, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie*, PO 49/5 (2004), Turnhout.
- _____, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie : Čaşoc' I*. Introduction et liste des manuscrits, PO 44 (1989), Turnhout, Brepols.
- Russell James R., «Armenian Spirituality : Liturgical Mysticism and Chapter 33 of Book of Lamentation of St. Grigor Narekac'i», *REArm* 26 (1996-1997), Paris, p. 427-439.
- Samuël Anec'i, *Hawak'munk' i groc' patmagrac'* (Recueils d'écrits historiques) [en arménien classique ; éd. A. Tēr Mik'aēlean], Vagharchapat, 1893.
[Cf. trad. française, M.-F. Brosset, *Tables chronologiques*, dans *Collection d'Historiens Arméniens* 2, 1876, p. 339-483].
- Sarkissian Karekin, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1965.
- Step'anos Ōrbēlean, *Patmut'iwn nahangin Sisakan* (Histoire de la province de Sisakan) [en arménien classique ; éd. G. Šahnazarean],

- Paris, 1859, vol. 1-2.
[Cf. trad. française, M.-F. Brosset, *Histoire de la Siounie*, Paris, 1869].
- Step'anos Tarōnac'i (Asolik), *Patmut'iwn tiezerakan* (Histoire universelle) [en arménien classique ; éd. S. Malxaseanc'], Saint-Petersbourg, 1885.
[Cf. trad. française, É. Dulaurier, *Histoire universelle par Étienne Açoğh'ik de Daron*, partie I, Paris, 1883 ; F. Macler, partie II, Paris, 1917].
- Stone Michael, *The Penitence of Adam*, CSCO 429/430, Louvain, 1981.
———, *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eva*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1996.
- T'ahmizyan Nicolos, «Anania Narekac'u ev Nareka vank'i eražštakan avanduyt'neri šurj» (Sur la tradition musicale d'Anania Narekac'i et de Narekavank') [en arménien], *RE* 1976 (9), S. Etchmiazdine.
- T'amrazyan Hrač'ya, *Grigor Narekac'in ev hay eražštut'yuně V-XV-rd darderum* (Grégoire de Narek et la musique arménienne, X^e-XV^e siècles) [en arménien], Érévan, 1985.
———, *Anania Narekac'i. Kyank'ě ev matenagrut'yuně* (Anania Narekac'i. Sa vie et son œuvre), Érévan, Presse de l'Académie Nationale, 1986.
———, *Narek'yan dproc'ě* (L'École de Narek) [en arménien], Érévan, Hayastan, 1999.
———, *Grigor Narekac'in ev norplatonakanut'yuně* (Grégoire de Narek et le néoplatonisme) [en arménien], Érévan, 2004.
- Ter-Lewondyan Aram, *Arabakan amirayut'yunnerě Bagratunyac' Hayastanum* (Les émirats arabes dans l'Arménie bagratide) [en arménien], Érévan, 1965.
———, «Observations sur la situation politique et économique de l'Arménie aux VII^e-IX^e siècles», *REArm* 18 (1984), Paris, p. 197-213.
- Ter-Minasyan Ervand, *Histoire des origines et du développement des sectes médiévales* [en arménien], Érévan, 1968.
- Tēr Mkrtč'ean Galust, «Anania Mokac'u t'it'erě» (Les lettres d'Anania Mokac'i) [en arménien classique], *RA* (1897), Valaršapat, p. 129-144 ; 275-288.
———, *Études arménologiques* [en arménien], t. 1, Érévan, 1979.
- Ter Mkrttschian Karapet, *Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893.
- Ter-Pétrossian Lévon, «La plus ancienne traduction arménienne des Chroniques. Étude préliminaire», *REArm* 18 (1984), Paris, p.

215-225.

- Thierry Jean-Michel, *Répertoire des monastères arméniens*, Turnhout, Brepols, 1993.
- , *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris, P. Geuthner, 1989.
- Thomson Robert W., «Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature», *JTS* 30 (1979), Oxford, Oxford University Press, p. 102-114.
- , «Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs», *JTS* 34 (1983), Oxford, Oxford University Press, p. 453-496.
- , *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, CSCO 488/489, Louvain, 1987.
- , *Studies in Armenian Literature on Christianity*, VCSS 451, Aldershot (GB), Variorum, 1994.
- Tournebize François, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, Firmin-Didot, 1910.
- T'ovma Arcruni, *Patmut'iwn tann Arcruneac'* (L'histoire de la Maison des Arcruni) [en arménien classique ; éd. K. Patkanean], Saint-Pétersbourg, 1887 ; réimpr. Tiflis 1917 ; Delmar (N.Y.), 1991.
[Cf. trad. anglaise, R. W. Thomson, *Thomas Artsruni. History of the House of the Artsrunik'*, Detroit, Wayne State University Press, 1985].
- Uxtanēs, *Patmut'iwn Hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique], Valaršapat, 1871.
[Cf. trad. anglaise, Z. Arzoumanian, *Bishop Ukhtanes of Sebastia. History of Armenia*, Fort Lauderdale, 1985].
- Vardan Arewelc'i, *Hawak'umn patmut'ean* (Recueil d'histoire) [en arménien classique ; éd. L. Ališan], Venise, S. Lazare, 1862 ; réimpr. Delmar (N.Y.), 1991.
[Cf. trad. partielle en français, J. Muyldermans, *La domination arabe en Arménie : Extrait de l'Histoire universelle de Vardan*, Louvain, Imp. J.-B. Istas, 1927].
- Vardanyan V., *Vaspurakani Arcrunyac' t'agavorut'yuně* (Le royaume des Arcruni du Vaspurakan) [en arménien], Érévan, 1969.
- Xaçatryan Polos, *Nareki miḡnadaryan lucmunk'ě* (Les commentaires médiévaux du Livre de Lamentation) [en arménien], Érévan, 1990.
- Xosrov Anjewac'i, *Meknut'iwn žamakargut'ean* (Commentaire de la liturgie des Heures) [en arménien classique ; rédaction de Movsēs Erznkac'i], Constantinople (Ortaköy), 1840.
- , *Meknut'iwn alōt'ic' Pataragin* (Commentaire des prières de la Messe) [en arménien classique], Venise, S. Lazare, 1869.

- [Cf. trad. anglaise, S. P. Cowe, *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i*, New York, St. Vartan Press, 1991].
- Yačaxapatum čařk' ew alawt'k'* (Discours fréquents et prières) [en arménien classique], Venise, S. Lazare, 1938.
- Yovhan Mamikonean, *Taroni patmut'iwně* (Histoire du Tarōn) [en arménien classique ; éd. A. Abrahamyan], Érévan, 1941.
- Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Patmut'iwn hayoc'* (Histoire des Arméniens) [en arménien classique ; éd. M. Ėmin], Tiflis, 1912 ; réimp. Delmar (N.Y.), 1980.
- [Cf. trad. française, P. Boisson-Chenorhokian, CSCO 605, Subsidia 115, Louvain, Peeters, 2004].
- [Cf. trad. anglaise, K. Maksoudian, Atlanta, 1987].
- [Cf. trad. russe, M. O. Darbinyan-Melikyan, Érévan, 1986].
- Yovhannēs Ōjnec'i (Imastasēr), *Matenagrut'iwně* (Œuvres) [en arménien classique ; éd. A. Abrahamyan], Érévan, 1956.
- Yovsēp'ean Garegin, *Yišatakarank' jeřagrac'* (Colophons des manuscrits) [en arménien classique], t. 1, Antélias (Liban), 1951.
- Yuzbařyan Karen, *Армянские государства эпохи багратидов и Бузантия : IX-XI вв.* (Les États arméniens à l'époque bagratide et Byzance : IX^e-XI^e s.) [en russe], Moscou, Nauka, 1988.
- Žamagirk' Hayastaneayc' Ařak'elakan Surb Ekeřec'woy* (Bréviaire de la sainte Église arménienne) [en arménien classique], S. Etchmiazdine, 2004.
- Zarbhanalean Garegin, *Haykakan hin dprut'ean patmut'iwn* (Histoire de l'ancienne littérature arménienne), Venise, S. Lazare, 1886.
- _____, *Matenadaran haykakan t'argmanut'eanc' naxneac'* (Bibliothèque des anciennes traductions arméniennes) [en arménien], Venise, S. Lazare, 1889.

5. Études et commentaires sur le Cantique des cantiques

- André, Violette d', *Sur les sommets de l'expérience amoureuse avec le Cantique des cantiques*, Houilles, 1981.
- Arminjon Blaise, *La cantate de l'Amour*, CC 56, Paris, Desclée de Brouwer, Montréal, Bellarmin, 1984.
- Barthélemy Dominique, «Comment le Cantique des cantiques est-il devenu canonique ?» dans A. Caquot, S. Légasse, M. Tardieu, *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. M. Delcor*, *Alter Orient und Altes Testament* 215, Butzon&Bercker-Neukirchener, Kevelaer-Neukirchener-Vluyn, 1985.
- Besançon Maria, «Le fils de l'homme et l'épouse». La figure nuptiale du *Cantique des Cantiques*, Les Plans, Parole et Silence, 2003.

- Bonwetsch G. N., Achelis H., *Hippolytus Werke*, I, 1, Leipzig, 1897.
- Chauvin Jacques, *Un amour émerveillé. Le Cantique des cantiques n'a pas fini de nous étonner*, Aubonne, Éd. du Moulin, 1995.
- Chênevert Jacques, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1969.
- Cherpillod André, *Sîr has-sîrîm. Le Chant des chants* [intr., texte original, trad. française, commentaire philologique, index], Cour-génard, 1989.
- Chouraqui André, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.
- , *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- Claudiel Paul, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Gallimard, 1948.
- Dehem Paul, *Le Cantiques des cantiques*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Devresse R., «Chaînes exégétiques grecques. Cantique des cantiques», dans *DBS* (commencé par L. Pirot, A. Robert ... ; continué sous la dir. de H. Cazelles et A. Feuillet ; [puis] J. Briend et M. Quesnel), t. I (1928), Paris, Letouzey&Ané, p. 1158-1161.
- Éna, Jean-Emmanuel de, *Sens et interprétation du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 2004.
- Eynde, Van den, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*, BMS 10, Louvain, Institut orientaliste, 1939.
- Faessler M., Carrillo F., *L'alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, Genève, Labor et Fides, 1995.
- Feuillet André, *Le Cantique des cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, LD 10, Paris, Cerf, 1953.
- , «La formule d'appartenance mutuelle (2,16) et les interprétations divergentes du Cantique des cantiques», *RB* 68 (1961), Paris, p. 5-38.
- , *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, Éd. J. Gabalda, 1972.
- Flacelière Robert, *Amour humain et parole divine*, Paris, Seuil, 1947.
- Gordis Robert, *The Song of Songs. A Study, Modern Translation and Commentary*, New York, 1961.
- Grad Adolphe D., *Le véritable Cantique des cantiques. Introduction traditionnelle et kabbalistique au Cantique des cantiques*, Paris, Rocher, 1984.
- Grégoire de Nysse, *Commentarius in Canticum Canticorum*, J.-P. Migne, PG 66 (1863), Paris.
- , *Le Cantique des cantiques* [texte présenté par H. Urs Von Bal-

- thasar, trad. C. Bouchet, notes A.-G. Hamman], PDF, Paris, Migne, 1992.
- , *La colombe et la ténèbre* [morceaux choisis des homélies sur le Cantique des cantiques, intr. de J. Daniélou, trad. par M. Canévet], FV 281, Paris, Cerf, 1992.
- Grégoire le Grand, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* [intr., trad., notes et index par R. Bélanger], SC 314, Paris, Cerf, 1984.
- Grelot Pierre, «*Le sens du Cantique des cantiques d'après deux commentaires récents*», *RB* 1964 (1), Paris, p. 42-56.
- Hazan Albert, *Le Cantique des cantiques enfin expliqué*, Paris, Librairie Lipschutz, 1936.
- Hippolyte, *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'anti-christ* [version géorgienne traduite en latin par G. Garitte], CSCO 264, Louvain, 1965.
- , *Commentaire sur le Cantique des cantiques* [fragments édités par J. B. Pitra], dans *Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata*. t. II, *Patres antenicaeni*, Frascati, 1884 (texte arménien et trad. latine) ; *Analecta sacra*, t. IV, Paris, 1883, p. 36, 40-41 (texte syriaque).
- Joüon Paul, *Le Cantique des cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Paris, Beauchesne, 1909.
- Keel Othmar, *Le Cantique des cantiques. Introduction et commentaire* [trad. de l'allemand par S. Müller-Truffaut], Fribourg-Paris, Éd. Universitaire-Cerf, 1997.
- Lacocque André, «Insertion du Cantique des cantiques dans le canon», *RHPR* 1962 (1), Faculté de théologie protestante de Strasbourg, p. 38-44.
- Legrand Lucien, *La virginité dans la Bible*, LD 39, Paris, Cerf, 1964.
- Le Pichon Yann, *Cantique des cantiques dit de Salomon*, Paris, Droguet et Ardant, 1993.
- Lys Daniel, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 1968.
- Makad Michel, *Denys Bar Salibi. Commentaire du Cantique des cantiques* [thèse de Doctorat préparée sous la direction d'A. Guillaumont et soutenue en 1977 à Paris IV].
- Manns Frédéric, «Le Targum du Cantique des cantiques. Introduction et traduction du codex Vaticanus Urbaniti I», *LA* 41 (1991), Brepols, Studium Biblicum Franciscanum, p. 223-301.
- Mars Anne, *Le Cantiques des cantiques du roi Salomon à Umberto Eco*, Paris, Cerf, 2003.
- Meschonnic Henri, *Le Chant des chants. Le Cantiques des cantiques*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1977.

- Monléon, Jean de, *Le Cantique des cantiques. Commentaire mystique d'après les Pères de l'Église*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1969.
- Murphy Roland E., «The Unity of the Song of Songs», *VT* 29 (1979), 436-443.
- Nieuviarts J., Debergé P., *Les nouvelles voies de l'exégèse en lisant le Cantique des cantiques*, LD 190, Paris, Cerf, 2002.
- Origène, *Commentaire sur le Cantiques des cantiques* [texte de la version latine de Rufin ; intr., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel], SC t. I -375 (1991), t. II-376 (1992), Paris, Cerf.
- _____, *Homélies sur le Cantiques des cantiques* [intr., trad. et notes de Dom O. Rousseau, SC 37 (bis), Paris, Cerf, 1966.
- Pelletier Anne-Marie, *Lecture du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, AB 121, Rome, Éd. de l'Institut Biblique Pontifical, 1989.
- _____, «Petit bilan herméneutique de l'histoire du Cantique des cantiques», *Graphè* 8 (1999), p. 185-200.
- Pope Marvin H., *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1977.
- Pouget G., Guitton J., *Le Cantique des cantiques*, EB, Paris, J. Gabalda, 1948.
- Richard M., «Une paraphrase grecque résumée du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des cantiques», dans le *Muséon* 77 (1964), p. 137-154.
- Robert A., *Le Cantiques des cantiques*, Cerf, Paris, 1951.
- Robert A., Tournay R., Feullet A., *Le Cantique des cantiques. Traduction et commentaire*, EB, Paris, J. Gabalda, 1963.
- Simoens Yves, *Le Cantiques des cantiques. Livre de la plénitude. Une lecture anthropologique et théologique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004.
- Singer Irving, *The Nature of Love*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Speyr, Adrienne Von, *Le Cantique des cantiques*, Namur, Culture et Vérité ; Paris, Brepols 1995.
- Stoop P. W., Paridon Van, *The Song of Songs. A Philological Analysis of the Hebrew Book*, ANES, Supplement 17, Louvain-Paris-Dudley (Mass.), Peeters, 2005.
- Tournay Raymond J., *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, CRB 21, Paris, J. Gabalda, 1995.
- Vulliaud Paul, *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Éditions d'Aujourd'hui, 1975.

- Winling R., Hamman A.-G, *Le Cantique des cantiques. D'Origène à saint Bernard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.
- Yannaras Christos, *Variations sur le Cantique des cantiques. Essai sur l'éros* [trad. du grec par J. Touraille], Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- Zlotowitz M., Scherman N., *Chir hachirim. Le Cantique des cantiques* [trad. et commentaires fondés sur les sources talmudiques, mi-drashiques et rabbiniques], Paris, Colbo, 1989.

6. Études sur l'amour et le mariage

- Arcy M. C., *La double nature de l'amour* [trad. de l'anglais par E. Pin et J. Mambrino], Paris, Aubier-Montaigne, 1948.
- Balthasar, Hans Urs Von, *L'amour seul est digne de foi*, FV 33, Paris, Éd. Montaigne, 1996.
- Barsotti Divo, *La révélation de l'amour divin* [trad. de l'italien par J. Brachet et J. Imbert], Paris, Alsatia, 1957.
- Benoît XVI, *Dieu est Amour* [encyclique], Paris, Bayard-Cerf, 2006.
- Boissard Edmond, *Questions théologiques sur le mariage*, Paris, Cerf, 1948.
- Brown Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* [trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat], Paris, Gallimard, 1995.
- Collectif dirigé par Xavier Lacroix, *Oser dire le mariage indissoluble*, Paris, Cerf, 2001.
- Coste René, *L'amour qui change le monde*, Paris, Éd. SOS, 1981.
- Daniel-Rops, *Le couple chrétien : l'amour et le mariage devant l'Église*, Paris, Amiot-Dumont, 1950.
- Dermine Jean, *La doctrine du mariage chrétien*, Bruxelles, Éd. Universelle, 1945.
- Doms Herbert, *Du sens et de la fin du mariage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- Duperray Jean, *Vers un plus grand amour*, Paris, Bonne Presse, 1949.
- Evdokimov Paul, *Sacrement de l'Amour*, Paris, Éd. de l'Epi, 1962.
- _____, *L'Amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1976.
- Fuchs Eric, *Sexual Desire and Love*, New York, Seabury Press, 1983.
- Gobry Ivan, *Amour et mariage*, Paris, Téqui, 1981.
- Grimme Robert, *Institution du mariage*, Paris, Cerf, 1984.
- Guitton Jean, *L'amour humain*, Paris, Aubier, 1948.
- Hamman Adalbert-Gautier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, PDF 39, Paris, Migne, 1990.
- Héris Charles-Vincent, *Spiritualité de l'amour*, Paris, Éd. Siloë, 1951.

- Hildebrand Dietrich Von, *Pureté et virginité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin*, Paris, Cerf, 1985.
- Kerns Joseph, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Paris, Cerf, 1966.
- Lacroix Xavier, *L'avenir, c'est l'autre*, Paris, Cerf, 2000.
- , *Les mirages de l'amour*, Paris, Bayard, 1997.
- , *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 1992.
- Leclercq Jean, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Paris, Cerf, 1983.
- Lekeux Martial, *Voie raccourcie de l'amour divin*, Paris, P. Lethielleux, 1959.
- Lethel François-Marie, *Théologie de l'amour de Jésus*, Venasque, Éd. du Carmel, 1996.
- Lipinski Edward, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris, Cerf, 1969.
- Marquet Claudette, *Femme et homme il les créa*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1984.
- Massabki Charles Dom, *Le Christ rencontre des deux amours*, Paris, La Source, 1958.
- Mattheews Alain, *Les dons du mariage*, Paris, Culture et Vérité, 1996.
- McGinn Bernard, «God as Eros. Metaphysical Foundations of Christian Mysticism» dans *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff* [ed. by B. Nassif], Cambridge (UK), 1996.
- Meyendorff John, *Le mariage dans la perspective orthodoxe* [trad. de l'anglais par L. Marçais], Paris, OEIL-YMCA Press, 1986.
- Nabart Jean, *Le désir de Dieu*, Paris, Éd. Montaigne, 1966.
- Nygren Anders, *Erôs et Agapè* [trad. de l'anglais par P. Jundt], vol. 1-3, Paris, Aubier, 1944.
- Peletier Jacques, *L'amour des amours*, Paris, Société des textes français modernes, 1997.
- Philippe Marie-Dominique, *De l'amour*, Paris, Mame, 1997.
- Richard Louis, *Dieu est amour*, Paris, Éd. X. Mappus, 1962.
- Ritzer Korbinian, *Le mariage dans les églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, Paris, Cerf, 1970.
- Rotureau Gaston, *Amour de Dieu, amour des hommes*, Paris, Éd. Montaigne, 1967.
- Rougemont Denis, *L'amour et l'Occident*, Paris, Union générale d'éditions, 1962.
- Schahl Claude, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris, Éd. Franciscaines, 1948.

- Schillebeeckx Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* [trad. du néerlandais par J.-M. Hayaux], Paris, Cerf, 1966.
- Six Jean-François, *Le chant de l'amour. Éros dans la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- Staniloae Dumitru, *Dieu est amour*, Genève, Labor et Fides, 1980.
- Verlinde Joseph-Marie, *Un amour trois fois saint*, Versailles, Éd. Saint-Paul, 2000.

7. Études bibliques et herméneutiques

- Baars Willem, *New Syro-Hexaplaric Texts* (Edited, Commented upon and Compared with Septuagint), Leiden, Brill, 1968.
- Bori Pier Cesare, *L'interprétation Infinie : L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations* [trad. de l'italien par F. Vial], Paris, Cerf, 1991.
- Brock Sebastian P., «The Peshitta Old Testament between Judaism and Christianity», *Cristianesimo nella Storia* 19, 1998, p. 483-502.
- , *The Bible in the Syriac Tradition*, Correspondences courses on Syrian Christian Heritage 1, Kottayam, 1989.
- Geffré Claude, «Les enjeux actuels de l'herméneutique chrétienne», *RICP* 55 (1995 juil.-sept.), Paris, p. 131-148.
- Harl M., Dorival G., Munich O., *La Bible grecque et des Septante du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Initiation au christianisme ancien, Paris, Cerf-CNRS, 1988.
- Harl Marguerite, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993.
- , «Références philosophique et références bibliques du langage de Grégoire dans ses Orationes in Canticum canticorum», dans *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, Cerf-Centre Lenain de Tillemont, 1992.
- Joosten Jan, «La Peshitta de l'Ancien Testament dans la recherche récente», *RHPR* 76/4 (1996), Faculté de théologie protestante de Strasbourg, p. 385-395.
- Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Cerf, 1993.
- Ricoeur Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, vol. 2, Paris, Seuil, 1986.
- Thackeray Henry St John, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, vol. 1 : Introduction, Orthography

- and Accidence, Darmstadt, G. Olms, 1978.
- Trublet J., Aletti J.-N., *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris, Cerf, 1983.
- Weitzman Michael P., *The Syriac version of the Old Testament. An Introduction*, University of Cambridge Oriental Publications 56, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Young F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

8. Études sur la liturgie et les sacrements

- Béraudy Roger, *Sacrifice et Eucharistie : la dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie*, Paris, Cerf, 1997.
- Bobrinskoy Boris, *La vie liturgique*, Paris, Cerf, 2000.
- _____, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, Cerf, 1986.
- Buttet Nicolas, *L'Eucharistie à l'école des saints*, Paris, L'Emmanuel, 2000.
- Cerbelaud Dominique, *Les Saints Mystères : redécouvrir la liturgie eucharistique*, Paris, Nouvelle Cité, 1988.
- Clerck, Paul de, *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Cerf, 1972.
- Galot Jean, *L'Eucharistie, amour plein de vie*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000.
- Hamman Adalbert-Gautier, *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, Paris, Migne, 1995.
- Karpp Heinrich, *La Pénitence*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970.
- Kasper Walter, *Sacrement de l'unité, Eucharistie et Église* [trad. de l'allemand par J. Hoffmann], Paris, Cerf, 2005.
- Menthière, Guillaume de, *Le sacrement de réconciliation*, Paris, P. Téqui, 2001.
- Metzger Marcel, *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, Bayard, 2000.
- Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie* [trad. du texte grec et notes de S. Salaville], rééd. SC 4 (bis), Paris, Cerf, 2006.
- Pfatteicher Philip H., *Liturgical Spirituality*, Philadelphia, Trinity Press, 1997.
- Schahl Claude P., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris, Éd. Franciscaines, 1948.
- Schmemman Aleksandr, *L'Eucharistie* [traduit du russe par C. Andronikov], Paris, YMCA-Press, 2005.
- Wagner Georges, *La Liturgie, expérience de l'Église*, AS 1 (2003), Paris, PISS.

9. Œuvres patristiques et ouvrages théologiques

- Afanassiev Nicolas, *Église du Saint Esprit*, Paris, Cerf, 1975.
- Agaësse P., *L'Anthropologie chrétienne selon Saint Augustin*, Paris, Médiasèvres, 2004.
- Alberigo G., Dosseti J. A., Joannou P.-P., *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. 1, Paris, Cerf, 1994.
- Alféyev Hilarion, *Le mystère de la foi* [traduit du russe par M. Evdoki-mov], Paris, Cerf, 2001.
- Andia, Ysabel de, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1994.
- Aoun Maroun, *La christologie d'Éphrem de Nisibe dans les Hymnes de la Nativité et les Hymnes sur la foi*, Lyon, Université catholique, 2001.
- Bernard Charles, *Le Dieu des mystiques*, vol. 1-2, Paris, Cerf, 1994.
- Bobrinskoy Boris, *Le mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 2003.
- Bou Mansour Tanios, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik (Liban), Université Saint-Esprit, 1988.
- Canévet M., Adnès P., «Les sens spirituels», dans *DS* vol. 15 (1993), Paris, Beauchesne.
- Clément Olivier, *Les mystiques chrétiennes des origines*, Paris, Stock, 1983.
- Cooper Adam G., *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, New York, Oxford University Press, 2005.
- Crouzel Henri, *Origène*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1985.
- , *La christologie d'Origène selon son Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Düsseldorf, Praesentia Christi, 1984.
- , *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.
- , *Virginité et mariage chez Origène*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- Cuttat Jacques-Albert, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- Grégoire le Théologien, *Œuvres*, J.-P. Migne, PG 35 (1886) ; 36 (1886) ; 38 (1858), Paris.
- Daniélou Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Éd. Montaigne, 1944.
- Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes* [trad., préf., notes et index par M. de Gandillac], Aubier, 1990.
- Deseille Placide, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, Paris, Ba-

- yard, 1997.
- Dorival G., Dulaey M., «Sens de l'Écriture chez les Pères», dans *DBS*, t. XII (1996), Paris, Letouzey&Ané, p. 425-453.
- Duval Rubens, *La littérature syriaque*, Amsterdam, Philo Press, 1970.
- Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis* [trad. par R. Lavenant], SC 137, Paris, Cerf, 1968.
- _____, *Hymnes sur la Nativité*, SC 459, Paris, Cerf, 2001.
- Évagre le Pontique, *Traité pratique*, SC 170/171, Paris, Cerf, 1971.
- Evdokimov Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
- Fraigneau-Julien Bernard, «Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Siméon le Nouveau Théologien», *TH* 67 (1985), Paris.
- Furmish Victor Paul, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, Abington Press, 1968.
- Genesius Josephus, *Regum liber IV de Michaele Theophili filio*, J.-P. Migne, PG 109 (1863), col. 991-1156.
- Grillmeier Alois, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)* [deuxième éd. revue et corrigée par T. Hainthaler, trad. de l'allemand par Sr Pascale-Dominique], t. I, CFD 230, Paris, Cerf, 2003.
- _____, *Le Christ dans la tradition. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition*, t. II [trad. de l'allemand par Sr Pascale-Dominique], CFD 154, Paris, Cerf, 1990.
- Guillaumont Antoine, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996.
- Irenée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* [trad. française par A. Rousseau], Paris, Cerf, 1984.
- Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe* [Intr., texte critique et notes par J. Dumortier, trad. par A. Liefoghe], SC 304, Paris, Cerf, 1983.
- _____, *Œuvres*, J.-P. Migne, PG 53 (1862) ; 57 (1862) ; 58 (1862) ; 62 (1862).
- Jeanrond Werner G., *Introduction à l'herméneutique théologique* [trad. de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre], Paris, Cerf, 1995.
- Landes R., Gow A., Meter D. C. Van, *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Leys Roger, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, ML 49, Bruxelles-Paris, Éd. Universelle-Desclée de Brouwer, 1951.
- Lossky Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*,

- Paris, Aubier, 1944.
- Lubac, Henri de, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, T 16, Paris, Aubier, 1950.
- Margerie, Bertrand de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. 1. Les Pères grecs et orientaux, Paris, Cerf, 1980.
- Meunier Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le Salut et la question monophysite*, TH 104, Paris, Beauchesne, 1997.
- Meyendorff John, *Défense des saints hésychastes. Grégoire Palamas*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973.
- _____, *Christ dans la théologie byzantine*, BO 2, Paris, Cerf, 1969.
- Michel Alain, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.
- Ouspensky Leonid A., *Theology of the icon*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1978.
- Rahner Karl, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *RAM* 13 (1932), Toulouse, p. 113-145.
- Ravier André, *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- Robinson John Arthur T., *Le corps. Études sur la théologie de saint Paul*, Lyon, Éd. du Chalet, 1966.
- Roques René, *Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys*, (s.l), (s.n), 1957.
- Saber Georges, *La Théologie baptismale de Saint Éphrem*, Kaslik (Liban), Université Saint-Esprit, 1974.
- Saint Ephrem, *Hymnes conservées en version arménienne* [trad. latine et notes par L. Mariès, Ch. Mercier], PO 30 (1962), Fasc.1, Paris, Firmin-Didot et Cie.
- Sesboüé Bernard, «Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne», dans *Le Retour du Christ*, PFUSL 31, Bruxelles, 1983.
- _____, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 2000.
- Siegwald Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne*, vol. IV/1, L'affirmation de la foi, partie 1, Anthropologie théologique, Genève, Labor et Fides, 2004.
- Ware Timothy, *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles* [trad. de l'anglais par F. Lhoest], Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- Yousif Pierre, *L'Eucharistie chez Saint Ephrem de Nisibe*, OCA 224, Rome, Institut pontifical oriental, 1984.

10. Œuvres philosophiques et études anthropologiques

- Aristote, *Métaphysique* [Intr., trad. et notes par J. Tricot], 2 vol. Paris, J. Vrin, 1991.
- Aujoulat Noël, «Le pneuma et le corps lumineux de l'âme d'après le Prologue du Commentaire sur le "De Anima" d'Aristote, de Jean Philopon», *BSL* 59, Prague, 1998.
- Berdiaeff Nicolas, *Esprit et réalité*, Paris, Éd. Montagne-Aubier, 1943.
- Bodéüs Richard, *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, J. Vrin, 2002.
- Clément Olivier, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à la théorétique du corps*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- Cocagnac Maurice, *Le corps et le Temple*, LLB 120, Paris, Cerf, 1999.
- Cothenet Édouard, «Corps psychique, corps spirituel en saint Paul», *LD* 175 (1999), Paris, Cerf.
- Flavius Josèphe, *Guerre des juifs* [texte établi et trad. par A. Pelletier], t. I (1975), t. II (1980), t. III (1982), Paris, Les Belles Lettres.
- Grappe Christian, «Qui me délivrera de ce corps de mort ? L'Esprit de vie», *B* 2002, p. 472-492.
- Hadot Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, J. Vrin, 2005.
- Hadot Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, A. Michel, 2002.
- Lacroix Xavier, *Le corps de chair*, Paris, Cerf, 2001.
- Lys Daniel, *La chair dans l'Ancien Testament*, Paris, Éd. Universitaires, 1967.
- Philon d'Alexandrie, *Les Antiquités bibliques* [intr. littéraire, com. et index par C. Perrot et P.-M. Bogaert], SC 229 (t. 1), 230 (t. 2), Paris, Cerf, 1976.
- Platon, *Le Banquet ou de l'amour* [trad. du grec par L. Robin et M. J. Moreau, préf. de F. Châtelet], Paris, Gallimard, 1987.
- Plotin, *Ennéades* [texte établi et trad. par E. Bréhier], t. VI, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Wolff Hans W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor&Fides, 1974.

INDEX SCRIPTURAIRE

ANCIEN TESTAMENT

CCC

Gn (Genèse)

1,28	-----	Intr. (F)
2,15	-----	1,5
19-20	-----	Intr. (F)
23	-----	Intr. (F)
3,1-24	-----	Intr. (F)
18	-----	3,11
22	-----	2,3 B
5,2	-----	Intr. (F)
7,1-8,19	-----	2,11 B
32,26	-----	7,8 A

Ex (Exode)

3,1	-----	Intr. (G)
6	-----	6,4 A
12,46	-----	7,9 B
14,1	-----	1,8
25	-----	1,8
19,13	-----	Intr. (G)
30,35	-----	4,14
31,18	-----	8,5 B

Lv (Lévitique)

26,11-12	-----	8,2 A
----------	-------	-------

Dt (Deutéronome)

8,11	-----	1,7
32,8	-----	5,7

2 S (2 Samuel)

1,26	-----	Intr. (F)
11,1-13	-----	Intr. (F)
22,10	-----	7,8 A

1 R (1 Rois)

2,3	-----	Intr. (B)
19,12	-----	6,4 A

Jb (Job)

9,10	-----	8,9
------	-------	-----

Ps (Psaumes)

1,1	-----	Intr. (A)
2	-----	Intr. (B)
3	-----	Intr. (B) ; 5,12
2,7	-----	0,6 E
8,6	-----	0,4 B ; 8,9
17(18),2	-----	8,7 B
5	-----	2,5 C
28(29),5	-----	3,9
33(34),8	-----	5,7
34(35),21	-----	7,9 B
35(36),10	-----	4,6 A
37(38),23	-----	8,14
39(40),18	-----	8,14
44(45),3	-----	1,15 ; 5,11 B
14	-----	4,3 B
54(55),18	-----	3,6
57(58),4	-----	6,8 A
67(68),8	-----	4,4 B
72(73),26	-----	8,7 B
79(80),9	-----	6,1 A ; 8,11 A
14	-----	2,3 A
83(84),3	-----	8,7 B
8	-----	4,9
86(87),5	-----	0,6 B
91(92),13	-----	0,1 C ; 5,15 B
16	-----	1,3 D
115(116),3	-----	2,5 C
16	-----	3,1
118(119),72	-----	1,1 B
103	-----	2,3 B ; 4,11
137(138),8	-----	1,7

141(142),8	-----	3,1
143(144),7	-----	8,14

Pr (Proverbes)

1,9	-----	7,5
3,16	-----	2,6
6,34	-----	8,6 B
25,23	-----	4,16 A

Ec (Ecclésiaste)

1,18	-----	5,6 A
------	-------	-------

Is (Isaïe)

5,1	-----	6,1 A
4	-----	8,11 A
5	-----	2,16
8,18	-----	7,13
9,6	-----	5,15 B
53,9	-----	5,11A
54,1	-----	4,2 B ; 6,5 B
10	-----	2,8 B
58,9	-----	5,1 A
60,8	-----	6,5 B
62,5	-----	Intr. (F)
63,3	-----	4,6 B
66,2	-----	3,10 ; 6,11 ; 7,8 A

Jr (Jérémie)

1,5	-----	2,9 A ; 5,12
2,13	-----	4,15

Ba (Baruch)

3,38	-----	7,12
------	-------	------

Ez (Ezéchiel)

1,28	-----	5,4
------	-------	-----

10,12	-----	5,14 A
33,11	-----	5,5
34,3-4	-----	6,1 B ; 8,11 B
12-16	-----	6,1 B

Dn (Daniel)

7,10	-----	6,8 B
10,16-17	-----	5,4

NOUVEAU TESTAMENT

CCC

Mt (Matthieu)

2,11	-----	0,1 C
3,13-17	-----	8,5 B
4,11	-----	6,8 B
5,17	-----	2,14 A
44	-----	6,6 A
6,10	-----	2,7 ; 5,1 A
7,6	-----	Intr. (C) ; 4,12
14	-----	5,5
8,5-13	-----	7,12
9,13	-----	5,16 A
10,16	-----	5,12
11,28	-----	2,10 ; 5,16 A ; 8,13
29	-----	7,9 B
13,17	-----	5,16 B
24-30	-----	2,2
43	-----	6,9
14,1	-----	5,16 B
17-19	-----	7,9 B
18,3	-----	5,1 C
20,22	-----	5,1 C
21,5-7	-----	7,9 B
33-44	-----	6,10
41	-----	8,11 A
25,1-13	-----	8,14
6	-----	8,14
35	-----	5,1 A

26,27-2	-----	5,1 C
29	-----	6,2 ; 8,14
67	-----	8,9
27,26	-----	8,9
28	-----	8,9
29	-----	8,9
30	-----	8,9
34	-----	8,9
35	-----	8,9
38	-----	8,9
48	-----	8,9
50	-----	8,9
59	-----	8,9
60	-----	8,9
28,20	-----	7,12

Mc (Marc)

1,9-1	-----	8,5 B
7,26	-----	7,12
11,23	-----	2,8 B
14,65	-----	8,9
15,15	-----	8,9
17	-----	8,9
25-27	-----	8,9
36	-----	8,9
37	-----	8,9
46	-----	8,9
47	-----	8,9
16,14-16	-----	5,1

Lc (Luc)

1,30	-----	8,9
32-33	-----	5,15 B
3,21-22	-----	8,5 B
7,2-10	-----	7,12
48	-----	5,16 A
10,17	-----	2,15
19	-----	2,15 ; 7,1 B
12,35-37	-----	5,2 B
37	-----	7,10

14,15-24	-----	8,14
26	-----	5,5
15,4	-----	8,10 B
5	-----	1,8
8	-----	8,10 B
20	-----	1,1 A ; 2,8 A
29-30	-----	6,8 B
17,10	-----	8,1 A
22	-----	5,16 B
19,2-8	-----	5,16 B
22,44	-----	5,2 C
63	-----	8,9
23,8-11	-----	5,16 B
28	-----	3,11
34	-----	7,9 B
36	-----	8,9
46	-----	8,9
53	-----	8,9

Jn (Jean)

2,1-10	-----	7,9 B
25	-----	5,12
3,33	-----	1,13
4,7-30	-----	7,12
10	-----	4,15
34	-----	5,1 A
6,10	-----	7,9 A
53	-----	5,1 D
56	-----	7,10
58	-----	5,2 A
7,37	-----	1,0
38	-----	4,6 A ; 4,15 ; 5,14 B
39	-----	4,15
8,11	-----	5,16 A
49	-----	7,9 B
9,35-37	-----	1,2 B
10,4-5	-----	6,2 ; 8,13
9	-----	1,6
11	-----	1,6 ; 6,1 B
16	-----	7,12
11,25	-----	5,2 A

35	-----	7,9 B
12,23	-----	3,11
14,30	-----	2,15
31	-----	2,13 B
15,5	-----	6,1 A
16,11	-----	2,15
17,21	-----	7,10
18,22	-----	8,9
23	-----	7,9 B
19,1	-----	8,9
2-3	-----	8,9
18	-----	8,9
29-30	-----	8,9
33	-----	7,9 B
39-40	-----	0,1 C

Ac (Actes)

1,1	-----	7,9 A
3-9	-----	5,4
9,8	-----	6,4 A
10,1-48	-----	7,12
11-16	-----	5,1 B

Rm (Romains)

1,19-20	-----	5,11 B ; 7,1 C
6,3-5	-----	4,14
4	-----	5,5
6	-----	5,5
8,18	-----	5,5
26	-----	0,4 A
32	-----	8,5 B
35	-----	2,16
38-39	-----	5,8
10,4	-----	2,14 A
12,1	-----	4,11
10	-----	4,14

1 Co (1 Corinthiens)

1,21	-----	3,4 A
------	-------	-------

23	-----	8,9
2,9	-----	4,3 B
3,2	-----	4,1 A ; 4,10
16	-----	1,16
18	-----	5,1 D
8,2	-----	5,2 C
10,4	-----	2,14 A
12	-----	2,14 A
11,1	-----	5,1 D ; 7,9 B
14	-----	5,11 B
12,8-10	-----	4,16 B
11	-----	4,16 B
12-26	-----	4,6 A
28	-----	3,10
13,9	-----	3,1
12	-----	3,1 ; 5,4 ; 8,12 A
13	-----	4,14
15,9	-----	8,1 A

2 Co (2 Corinthiens)

2,15	-----	1,13
4,7	-----	4,1 B ; 7,2 B
5,21	-----	6,5 A
11,2	-----	5,5
12,2-5	-----	Intr. (C) ; 1,9
4	-----	5,4
13,5	-----	3,1 ; 5,1 D

Ga (Galates)

3,27	-----	5,1 D
4,27	-----	4,2 B
5,4	-----	2,14 A
17	-----	6,10
22	-----	4,14

Ep (Ephésiens)

2,14	-----	1,0 ; 2,16
3,10	-----	4,9 ; 5,17
5,32	-----	Intr. (F)

6,12	-----	3,8 B
15	-----	7,1 B
17	-----	3,8 A

Ph (Philippiens)

3,13	-----	5,2 C ; 8,1 A
------	-------	---------------

Col (Colossiens)

3,12	-----	4,14
22	-----	4,14

1 Th (1 Thessaloniciens)

3,13	-----	4,14
5,8	-----	4,4 B

1 Tm (1 Timothée)

2,14	-----	Intr. (G)
------	-------	-----------

2 Tm (2 Timothée)

2,20	-----	3,10
21	-----	3,10

Phm (Philémon)

1,10-18	-----	7,12
---------	-------	------

He (Hébreux)

1,1-2	-----	2,8 B
14	-----	2,15 ; 5,7 ; 6,8 B
3,6	-----	8,2 A
4,15	-----	5,11 A
5,13	-----	4,10
9,12	-----	Intr. (C)
24	-----	Intr. (C)
13,15	-----	4,14

1 P (1 Pierre)

1,23	-----	0,6 C ; 8,5 B
2,13	-----	Intr. (A)

1 Jn (1 Jean)

4,16	-----	2,4 B
------	-------	-------

Ap (Apocalypse)

1,17	-----	5,4
5,5	-----	3,9
7,5-8	-----	6,7
9,3-18	-----	7,4 B
12,9	-----	2,15

TABLE DES MATIÈRES

Translittération de l'arménien	7
Liste des sigles	8
Abréviations	11
INTRODUCTION	13-270
Prologue	15
1. ORIGINE ET TRADITIONS DE L'ÉCOLE DE NAREK.....	19-117
1.1. <i>Contexte historique et spirituel</i>	19
1.1.1. Le royaume des Bagratuni et la situation politique de l'Arménie aux IX ^e -X ^e siècles	19
1.1.2. La question de la persécution des moines arméniens et le renouveau monastique.....	23
1.1.3. Le royaume des Arcruni et l'élan spirituel au Vaspurakan.....	26
1.1.4. Le mouvement sectaire des T'ondrakiens	31
1.2. <i>Xosrov Anjewac'i et ses instructions pastorales</i>	37
1.2.1. Sa vie et les motifs de son excommunication	37
1.2.2. Ses instructions spirituelles et ses commentaires liturgiques.....	44
1.2.3. Le style et la méthode de son enseignement et son influence sur le Commentaire	50
1.3. <i>Anania Narekac'i et ses exercices spirituels</i>	57
1.3.1. Sa vie et le problème de son exil	57
1.3.2. Ses œuvres polémiques et apologétiques.....	63
1.3.3. Le caractère de ses Parénèses spirituelles et les parallèles avec le Commentaire	68
1.4. <i>Grigor Narekac'i et ses aspirations mystiques</i>	82
1.4.1. Les données biographiques.....	82
1.4.2. Sa poésie lyrique et le Cantique des cantiques	85
1.4.3. Le Commentaire et le Livre de Lamentation	94
1.5. La connaissance et les sources dans la tradition narékienne.. ...	102
1.5.1. La connaissance philosophique	102
1.5.2. Les sources patristiques	105
1.6. <i>La spiritualité narékienne</i>	109
1.6.1. Le rite et la spiritualité liturgique	109
1.6.2. L'éthos et les vertus théologiques	112
1.6.3. Le pathos et le lyrisme poétique	115

2. LA PROBLÉMATIQUE, LE TEXTE BIBLIQUE ET LES SOURCES PATRISTIQUES DU COMMENTAIRE.....	118-193
2.1. <i>La problématique du Commentaire</i>	118
2.1.1. Les circonstances et l'objectif de la composition	118
2.1.2. Le problème de l'authenticité.....	121
2.1.3. Le problème du style et des méthodes interprétatives.....	126
2.2. <i>Le texte biblique du Commentaire</i>	132
2.2.1. Le problème de la traduction de la Bible en langue arménienne	132
2.2.2. L'étude du texte biblique	134
2.2.3. Le chapitre annexé au texte biblique	184
2.3. <i>Les anciens commentaires du Cantique et le Commentaire de Grigor Narekac'i</i>	185
2.3.1. Le Commentaire d'Hippolyte	185
2.3.2. Les commentaires d'Origène	186
2.3.3. Le Commentaire de Grégoire de Nysse	190
3. LE SYMBOLISME, LA SPIRITUALITÉ ET LA THÉOLOGIE DU COMMENTAIRE	194-265
3.1. <i>Les personnages allégoriques</i>	194
3.1.1. L'époux.....	194
3.1.2. L'épouse	194
3.1.3. Les demoiselles, les filles de Jérusalem, les gardes	195
3.1.4. Le Pharaon, les fils de la mère, les renards	195
3.2. <i>Les images symboliques</i>	196
3.2.1. Les seins	196
3.2.2. L'huile et le parfum, l'encens, l'oliban et la myrrhe	196
3.2.3. La vigne, le vignoble et le jardin.....	196
3.2.4. Le lait et le vin	197
3.2.5. La pomme et la grenade	197
3.2.6. Les montagnes et les collines	197
3.2.7. La litière et le palanquin	197
3.2.8. La cavale et le chariot.....	197
3.2.9. L'hiver et le printemps	198
3.2.10. Les fleurs, les lys et les épines	198
3.2.11. La colombe et la tourterelle.....	198
3.2.12. Le faon, la biche et la gazelle	198
3.2.13. La couronne et les fruits.....	199
3.3. <i>La lecture mystico-sacramentelle du Commentaire</i>	200
3.3.1. La structure tripartite et dramatique	200
3.3.2. La Pénitence et la Réconciliation de l'épouse.....	202
3.3.3. Le Baptême et l'Illumination de l'épouse	203
3.3.4. La Perfection et le Mariage	204

3.4. <i>Le mystère de l'Amour</i>	206
3.4.1. <i>L'amour humain et le sacrement du mariage</i>	207
3.4.1.1. L'amour d'Adam et d'Ève	207
3.4.1.2. L'amour conjugal et le charisme du mariage	208
3.4.1.3. La virginité et la chasteté conjugale	211
3.4.2. <i>L'amour divin et l'union mystique</i>	215
3.4.2.1. L'amour de Dieu et de l'homme	215
3.4.2.2. L'amour du Christ et de l'Église	220
3.4.2.3. L'union dans l'amour	223
3.5. <i>La théologie et l'anthropologie du Commentaire</i>	226
3.5.1. <i>Les fondements de la foi</i>	226
3.5.1.1. Dieu, le Père	226
3.5.1.2. L'Esprit Saint	228
3.5.1.3. Le Christ	230
3.5.1.4. L'Église	235
3.5.1.5. La Sainte Vierge	238
3.5.2. <i>La théologie sacramentelle</i>	241
3.5.2.1. La Pénitence	242
3.5.2.2. Le Baptême	243
3.5.2.3. L'Eucharistie	244
3.5.3. <i>L'Anthropologie</i>	246
3.5.3.1. Le corps, l'esprit, l'intellect	246
3.5.3.2. La spiritualité du corps	251
3.5.3.3. La mortification de la chair et l'acquisition des sens spirituels	255
3.5.4. <i>L'Eschatologie</i>	260
Conclusion	266
TRADUCTION	271-390
Notice sur la traduction	273
<i>Commentaire du Cantique des cantiques par Grigor Narekac'i</i>	274
Introduction	274
Chapitre préliminaire	280
Chapitre 1	284
Chapitre 2	295
Chapitre 3	306
Chapitre 4	312
Chapitre 5	326
Chapitre 6	346
Chapitre 7	358
Chapitre 8	371
Mémorial	390

ANNEXES	391-436
I. La version des Septante du Cantique, le texte biblique du Commentaire et sa traduction française.....	393
II. Index des mots du texte biblique du Commentaire	417
III. Cartes de l'Arménie	433
1. L'Arménie sous le califat des Abbassides	434
2. L'Arménie des Bagratuni	435
3. Le Vaspurakan des Arcruni	436
BIBLIOGRAPHIE	437-464
1. Éditions de la Bible	439
2. Dictionnaires, encyclopédies et catalogues	439
3. Éditions et traductions des œuvres de Grégoire de Narek	441
4. Sources et études arméniennes.....	442
5. Études et commentaires sur le Cantique des cantiques	453
6. Études sur l'amour et le mariage.....	457
7. Études bibliques et herméneutiques	459
8. Études sur la liturgie et les sacrements.....	460
9. Œuvres patristiques et ouvrages théologiques	461
10. Œuvres philosophiques et études anthropologiques.....	464
INDEX SCRIPTURAIRE	465-476
1. Ancien Testament	467
2. Nouveau Testament.....	470
TABLE DES MATIÈRES	477-480