

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

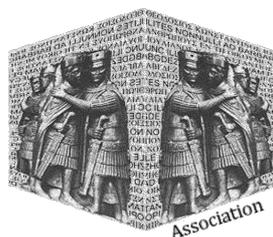
Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME VI
2016-2017

Supplément 4



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne et Institut Universitaire de France), Bernard Pouderon (Université de Tours et Institut Universitaire de France), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

SECRÉTAIRES DE REDACTION

Pasqua De Cicco (Université de Nantes)

Matteo Deroma (Université de Nantes)

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bibliotecnica.bear@gmail.com (www.bibliobear.com)

ISSN 2115-8266

RET Supplément 4

Poésie et Bible aux IV^e-VI^e s.

Actes de la session scientifique de l'Assemblée générale de
l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive »

Paris, École Nationale des Chartes, 8 octobre 2016.

Édités par

MICHELE CUTINO

2017

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par M. CUTINO	p. III
Gianfranco AGOSTI, <i>Modelli letterari e identità culturale: i carmi epigrafici cristiani tardoantichi</i>	1
Alice LEFLAËC, <i>L'usage de la Bible dans la construction de la figure du poète chez Paulin de Nole (Nat. 6, 1-69)</i>	13
Renaud LESTRADE, <i>Les enluminures poétiques de Cyprien le Gaulois : une paraphrase néoclassique du récit de la Chute</i>	31
DONATO DE GIANNI, <i>Nel laboratorio del parafraste. Le Imprese di Gedeone narrate dal poeta dell'Heptateuchos (iud. 249-359)</i>	49
DELPHINE LAURITZEN, <i>La paraphrase du Logos par lui-même dans l'Évangile de Saint Jean de Nonnos de Panopolis, chant Θ (VIII)</i>	85
David LORIN, « <i>Καὶ τότε γαῖαν ἄπασαν ἐπέκλυσεν ὑέτιος Ζεὺς</i> » (D., 6, 229) : <i>Nonnos de Panopolis, héritier de la Genèse ?</i>	103
NICOLE HECQUET-NOTI, <i>Vertus de la moniale, vertus royales : Bible et réception du De virginitate d'Avit de Vienne</i>	135
Luciana FURBETTA, <i>Lire la Bible et 'construire' un texte poétique : l'exemple de Sidoine Apollinaire (carm. 16,6-39) et d'Avit de Vienne</i>	147
Michele CUTINO, <i>L'accomplissement de la paraphrase néotestamentaire en Occident : les In evangelia libri de Severus de Malaga</i>	189

« Καὶ τότε γαῖαν ἀπασαν ἐπέκλυσεν ὑέτιος Ζεὺς » (D., 6, 229) :
NONNOS DE PANOPOLIS, HÉRITIER DE LA GENÈSE ?¹

Abstract : In this article, I put in evidence the Old Testament background in Nonnus' *Dionysiaca*. In particular, I outline the rewritings of the flood motive, not as markers of the rhetorical construction of the poem built on the *poikilia*, but as evidences of intertextuality between the Old Testament and the *Dionysiaca*. While some should expect to find it rather in the Paraphrase, the use of the Old Testament leads to reconsider the status of the *poikilia* and the composition of Nonnus' audience. The rewriting of the flood motive should therefore not be viewed as a rhetorical device in relation to the late antique aesthetic, but as a text related to various public beliefs in late antique Alexandria.

Key-words : Nonnus of Panopolis ; Alexandria ; late antique aesthetic ; flood ; *Old Testament* ; audience ; *paideia* ; Jewish background.

Introduction

Il a fallu beaucoup de temps pour que la controverse sur l'orientation religieuse de Nonnos de Panopolis prenne fin et que les spécialistes acceptent que la main qui a écrit les *Dionysiakes* est celle qui a composé aussi la *Paraphrase de l'Évangile selon Jean* en hexamètres dactyliques. La tendance fut d'abord d'identifier la foi d'un auteur à partir du sujet de ses œuvres². La question se pose avec d'autant plus d'acuité pour Nonnos. En effet, l'existence de deux poèmes, l'un à sujet païen, l'autre chrétien, intrigue si bien que certains ont suggéré, comme le rappelle L. F. Sherry³, que le poète d'abord païen s'est converti au christianisme ou l'inverse. L'emploi du même vocabulaire et l'utilisation des mêmes thèmes entre les *Dionysiakes* et la *Paraphrase* accentuent le problème.

¹ Nous indiquons lorsque nous empruntons une traduction, le reste est de notre fait.

² Al. CAMERON, « Wandering Poets : a Literary Movement in Byzantine Egypt », *Historia* 14, 1965, pp. 470-509.

³ L. F. SHERRY, *The Hexameter Paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis. Prolegomenon and Translation*, 1991, Columbia University, pp. 145-146.

Depuis les années 1980, des travaux engageant une analyse croisée des deux poèmes de Nonnos ont été entrepris, révélant l'influence non seulement de la *Paraphrase*, mais aussi des textes bibliques, sur les *Dionysiaques*⁴. Il apparaît clairement désormais que le poète a toujours été un chrétien qui connaît à la fois les Écritures et la littérature exégétique⁵. Après que F. Vian a démontré que les deux poèmes ont été composés simultanément⁶ – même si Nonnos a pu commencer par la *Paraphrase* – et que l'archéologie comme l'histoire de l'art ont montré que l'imagerie dionysiaque était parfaitement intégrée dans l'Égypte chrétienne⁷, il reste peu de place au doute sur la chrétienté de Nonnos.

Toutefois, une tendance forte s'est installée au sein des études nonniennes : la *poikilia*, principe esthétique revendiqué par le poète lui-même, permettrait d'expliquer la construction des *Dionysiaques* et de la *Paraphrase*. À cet égard, le recours à une écriture « baroque », l'utilisation du même lexique, le traitement de la temporalité, les thèmes identiques au sein des deux poèmes se comprennent aisément : tout s'expliquerait à travers le prisme d'une élaboration rhétorique reposant sur la *poikilia*.

En abordant la question de l'intertextualité entre l'*Ancien Testament*⁸ et les *Dionysiaques*, nous voudrions reconsidérer cette approche mécanique et montrer que les deux poèmes de Nonnos forment un ensemble, qu'il faut les lire

⁴ Voir D. GIGLI PICCARDI, « Dioniso and Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-239 », *Sileno* 19, 1984, pp. 249-256.

⁵ E. LIVREA, *Nonno di Panopoli, Pararasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto 2*, Bologne, 2000, pp. 74-92.

⁶ F. VIAN, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques, t. 10, Chants 30-32*, Paris, 1997.

⁷ G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990 ; D. WILLERS, « Dionysus und Christus : Ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos », *MH* 42, 1992, pp. 141-151.

⁸ Personne n'a – pour le moment – étudié le texte de l'*Ancien Testament* que Nonnos lisait. Etant donné le lien étroit qu'il entretient avec Cyrille d'Alexandrie, il serait sans doute judicieux de relever les livres vétérotestamentaires que l'évêque cite dans ses œuvres. On peut cependant se reporter à la liste des livres « canoniques » qu'Athanase d'Alexandrie dresse en *Ep. fest.*, 39 (trad. D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, 1995, pp. 326-332). Sur la formation du Canon chrétien, voir L. McDONALD, J. SANDERS (éds.), *The Canon Debate*, Peabody (Massachusetts), 2004 ; voir aussi J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (éds.), *The Biblical Canons, BEThL* 163, Leuven, 2003, *praes.* J. LUST, « Septuagint and Canon », pp. 39-55 et G. DORIVAL, « L'apport des pères de l'Église à la question de la clôture du canon de l'*Ancien Testament* », pp. 81-110 ; J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (éds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984, *praes.* E. JUNOD, « La formation et la composition de l'*Ancien Testament* dans l'Église grecque des quatre premiers siècles », pp. 105-152 ; G. ARAGIONE, E. JUNOD, E. NORELLI (dir.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, 2005. D. Stökl Ben Ezra (D. STÖKL BEN EZRA, « Canonization : a Non-Linear Process ? Observing the Process of Canonization through the Christian (and Jewish) Papyri from Egypt », *ZAC* 12, 2008, pp. 193-214) propose une étude originale sur la question de la

conjointement. En effet, la mise en série des emprunts, des réécritures, voire des phénomènes d'usurpation conduirait à une nouvelle lecture de l'œuvre nonnienne : elle s'inscrirait dans un projet idéologique et religieux visant à convaincre les autres communautés religieuses d'embrasser la foi dans le Christ. Souligner l'intertextualité avec l'*Ancien Testament* dans les *Dionysiaques* permettrait d'observer à nouveaux frais les interactions religieuses en Egypte au V^e siècle en insistant sur la nécessité de prendre en compte l'importance de la communauté juive dans cette région, notamment à Alexandrie.

Certes, on s'attendrait plus naturellement à étudier la présence de l'*Ancien Testament* dans la *Paraphrase* dans la mesure où le poème mineur s'inscrit dans un contexte judéo-chrétien. Mettre au jour ce trait dans les *Dionysiaques* permettrait de montrer que la *poikilia* n'est pas qu'un principe esthétique et de s'attacher aux adresses cachées dans le corps du poème afin de mieux cerner la composition du public de Nonnos. À cet égard, l'épisode du déluge, qui s'inscrit dans le thème plus large de « l'eau primordiale »⁹, apparaît comme un motif central dans la littérature antique. La présence d'un tel motif souligne l'importance de la *paidéia*. En s'inscrivant dans cette tradition, le poète s'assure de pouvoir s'adresser aux païens, aux juifs et aux chrétiens.

Plusieurs versions retiennent l'attention des commentateurs de Nonnos : les *Métamorphoses* d'Ovide (*Métamorphoses* 1, 253-415) et deux dialogues de Platon, le *Timée* (22b-e) et le *Critias* (109d-110a). D. Gigli Piccardi note à propos de l'influence du poète latin que

fra il resoconto delle *Metamorfosi* e quello nonniano sono maggiori le differenze che le somiglianze, limitate perlopiù a particolari descrittivi : opposta la funzione del diluvio che in Ovidio è punitiva, opposto il ruolo di Poseidone (...), diverso il ruolo affidato a Deucalione¹⁰.

Pourtant, dans l'édition italienne du chant 6 des *Dionysiaques*, D. Gigli Piccardi relève à plusieurs reprises des ressemblances entre Ovide et Nonnos (v. 229-231,

formation du Canon en analysant les papyri réunis dans la Leuven Database selon une approche quantitative. Il met en évidence un déplacement des préférences littéraires chrétiennes vers des textes « canoniques » entre le II^e et le V^e siècle, et insiste sur l'impact croissant des décisions ecclésiastiques sur la composition du Canon, notamment au V^e siècle. Sur le rapport entre la formation du Canon et la mise en place d'une orthodoxie chrétienne, voir aussi G. AICHELE, « Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church », dans E. THOMASSEN (éd.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, pp. 45-65.

⁹ J. RUDHARDT, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971.

¹⁰ D. GIGLI PICCARDI, *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache (Canti 1-12), vol. 1*, Milan, 2003, p. 461, n. 20.

256-269, 279-281, 282-284, 288-291, 300, 319-324, 327, 328, 332-338, 367-370, 378)¹¹ ; elle note également l'inspiration platonicienne du texte nonnien (v. 373-375, 377-383). En revanche, les notes concernant l'influence de l'*Ancien Testament* sont rares (v. 249, 367-370, 371, 377-383, 387) et ne font pas l'objet d'un long développement. P. Chuvin¹², de son côté, n'envisage le passage du déluge que dans la perspective d'une intertextualité avec d'autres poètes épiques, notamment Apollonios de Rhodes et Quintus de Smyrne (par exemple, v. 232, 242, 250, 318, etc.).

Pourtant, dans la dernière partie de son introduction aux chants 1-12, intitulée « ΠΟΛΥΜΟΡΦΙΑ ΘΕΟΥ », D. Gigli Piccardi ne manque pas d'insister sur les relations entre Dionysos et les Écritures. Les conditions sociales et culturelles de l'Égypte du V^e siècle permettent à la figure de Dionysos de s'ouvrir à la spiritualité chrétienne, soit par quelque analogie avec le Christ, soit sous l'influence du néoplatonisme alexandrin qui fournit le substrat idéologique idoine pour relier les deux religions¹³. De plus, les caractéristiques du dieu dans les *Dionysiaques*, en particulier son rapport à l'éternité, trouve dans le Nil un terrain idéal : il se situe au centre de la vie économique, mais aussi culturelle et spirituelle. La crue et la décrue symbolisent le renouvellement, et le Noun, océan primordial à la base de l'ancienne cosmogonie égyptienne, est rattaché à la terre avec laquelle le premier homme est façonné dans la *Genèse*¹⁴. De plus, le changement de couleur de l'eau du fleuve, causé par le dépôt du limon, est assimilé au changement de l'eau en sang par Moïse (*Exode* 7,17 ; *Psaumes* 78,44 ; 105,29). La spécialiste italienne conclut de la manière suivante :

¹¹ Voir toutefois M. PASCHALIS, « Ovidian Metamorphosis and Nonnian poikilon eidos », dans K. SPANOUDAKIS (éd.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston, 2014, pp. 97-122, *praes.* p. 97 : « In recent years the argument in favor of Ovidian influence on Nonnus has weakened considerably. Nonnus had at his disposal an enormous amount of Greek literature now lost to us and hence, as Peter Knox has pointed out, 'it is a priori improbable that a Panopolitan would use a Latin poem as his source for Greek mythology, when there were so many works available in his native tongue.' Nonnus' familiarity with the *Metamorphoses* is not improbable but it is an entirely different thing to assume that he used Ovid's epic as a source text. » Il nous semble que la démonstration de M. Paschalis est convaincante. Même si la *uariatio* et la métamorphose sont au cœur de la poétique de Nonnos et d'Ovide, le traitement des mythes d'Actéon et de Penthée met en avant les nombreuses différences entre les deux poètes qui empêchent de considérer le second comme un modèle du premier.

¹² P. CHUVIN, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, t. 3, Chants 6-8*, Paris, 1992.

¹³ GIGLI PICCARDI, *Le Dionysiache*, [10] p. 75.

¹⁴ D. BONNEAU, *La Crue du Nil*, Paris, 1964, p. 423 ; GIGLI PICCARDI, « Nonno e l'Egitto », *Prometheus* 24, 1998, pp. 61-82 ; 161-181, *praes.* pp. 77-78.

In un terreno così aperto fin dall'antichità alla sovrapposizione e al sincretismo, Dioniso incarnava da una parte le antiche prerogative di un Osiride e dall'altra si modernizzava trasformandosi fin dove era possibile in Cristo¹⁵.

Au tome 2 de l'édition française des *Dionysiaques*¹⁶, P. Chuvin dresse la liste des passages où Nonnos utilise le motif du déluge (outre 3, 202-219, il mentionne 1, 284-286, 2, 276-280, 6, 229-388, auxquels il faut rattacher 7, 1-105, 12, 59-63, 13, 521-538, 23, 280-320 et 43, 183-191), rappelant également l'intertexte platonicien (*Plt.*, 270c ; *Ti.*, 22d ; *Criti.*, 109d ; *Lg.*, 3,677a) ; mais il n'évoque pas les possibles influences vétérotestamentaires. Les récits des chants 1, 2 et 12 intéressent peu notre étude. En revanche, nous pouvons séparer les autres passages en deux groupes. Le premier est formé des chants 3, 6 et 7 et il est tributaire du récit de la *Genèse* (*Ge.*, 7-9). Sur un plan thématique et linguistique, nous entendons mettre en évidence les convergences manifestes qui apparaissent entre le texte de l'*Ancien Testament* et celui des *Dionysiaques*. Le second groupe rassemble les chants 13, 23 et 43 : le lien avec les Écritures se fait de moins en moins visible dans la mesure où le poète propose une réécriture de sa réécriture. Ce phénomène d'échos et de reprises à l'intérieur d'un même poème, mis en avant par certains pour conclure à la nature principalement rhétorique de l'œuvre de Nonnos, montrerait plutôt comment Nonnos cherche à mettre en rapport les Écritures, la *paideia* et les *Dionysiaques*.

Le « déluge » aux chants 3, 6 et 7 des *Dionysiaques* : une réécriture de la *Genèse* ?

Au chant 3 des *Dionysiaques*, Nonnos décrit trois déluges qui touchent successivement Ogygos (3,205-208), Deucalion (3,209-214) et Dardanos (3,215-219) :

Πρώτου γὰρ κελάδοντος ἐπειρήθη νιφετοῖο
 Ὀγυγος ἠλιβάτοιο δι' ὕδατος αἰθέρα τέμων,
 χθὼν ὅτε κεύθετο πᾶσα κατάρρυτος, ἄκρα δὲ πέτρης
 Θεσσαλίδος κεκάλυπτο, καὶ ὑψόθι Πυθιάς ἄκρη
 ἀγχινεφῆς νιφόνεντι ῥόω κυμαίνετο πέτρη.
 δεύτερος ὄμβρος ἔην, ὅτε κυκλάδος ἀντυγα γαίης
 χεύματι λυσσήεντι κατέκρυφε δύσνιφον ὕδωρ,
 Δευκαλίων ὅτε μοῦνος ὁμόστολος ἤλικι Πύρρη
 ὀλλυμένων μερόπων ἐνὶ λάρνακι κοιλάδι τέμων

¹⁵ GIGLI PICCARDI, *Le Dionisiache*, [10] pp. 75-76.

¹⁶ CHUVIN, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, t. 2, Chants 3-5*, 1976, pp. 142-143.

χεῦμα παλινδίνητον ἀτεκμάρτου νιφετοῖο
 ἤέρος ὑδατόεντος ἔλιξ προθμεύετο ναύτης.
 καὶ τρίτατος Διὸς ὄμβρος ὅτε χθονὸς ἔκλυσεν ἔδρην
 καὶ σκοπέλους ἔκρυσεν, Ἄθωιάδος δὲ καὶ αὐτῆς
 ἄβροχα Σιθονίης ἐκαλύπτετο νῶτα κολώνης,
 ὑψιπόρου τότε χεῦμα διασχίζων νιφετοῖο
 Δάρδανος ἀρχαίης ἐπεβήσατο γείτονος Ἰδης. (D., 3, 205-219)

Ogygos avait éprouvé la première de ces tourmentes sonores, fendant l'éther sur des montagnes d'eau, tandis que la crue recouvrait la terre tout entière ; les montagnes de Thessalie étaient cachées jusqu'à la cime ; tout en haut, la cime du roc pythique, proche des nuages, était battue par le courant né de la tourmente. – Au second déluge, l'eau de terribles bourrasques avait englouti sous la furie de ses vagues l'orbe arrondi de la terre ; tandis que périssaient les mortels, Deucalion fut le seul, avec une compagne de son âge, Pyrrha, à pouvoir fendre, au creux d'un coffre, le flot tourbillonnant de la tourmente infinie, et à naviguer, matelot ballotté, sur l'air devenu eau. – Au troisième déluge de Zeus, les assises de la terre furent inondées et les cimes cachées ; même la croupe aride de l'Athos, sommet de la Sithonie, fut recouverte ; ce fut alors que, se frayant un chemin à travers les vagues de la tourmente qui montait, Dardanos aborda l'antique Ida son voisin.¹⁷

La conception des déluges multiples remonte à Platon qui mentionne dans le *Timée* trois déluges comme Nonnos. Contrairement au récit de la *Genèse*, ces déluges ne sont pas universels mais localisés. Pourtant, le poète n'hésite pas à employer des tournures telles que *χθὼν πᾶσα* (D., 3, 206), *κυκλάδος ἄντυγα γαίης* (D., 3, 209) et *χθονὸς ἔδρην* (D., 3, 215), reprises au chant 6 par l'expression *γαῖαν ἅπασαν* (D., 6, 229). P. Chuvin suggère un simple parallèle formel entre le v. 209 et un passage de la *Metaphrasis Psalmorum* du Pseudo-Apollinaire – l'auteur avait lu Nonnos, peut-être – où l'on trouve *ὄλης ὑπὲρ ἄντυγα γαίης* (*Met. Ps.*, 72, 17). L'emploi de *κυκλάδος* rappelle l'importance de la métaphore du cercle dans l'esthétique de Nonnos¹⁸. Il inscrit également ce passage dans la thématique néo-platonicienne du mouvement circulaire du monde, de l'âme prise dans un cycle perpétuel de naissance et de mort ainsi que de la pensée prophétique¹⁹, comme l'explique D. Hernández de la Fuente :

the very conception of Nonnus' narrative shows a circular structure, with abundant repetitions and an obsession for circularity²⁰.

¹⁷ Trad. CHUVIN, *Nonnos*, t. 2 [16].

¹⁸ GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica*, 1985, Firenze, pp. 217-220.

¹⁹ D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, « Neoplatonic Form and Content in Nonnus », dans SPANOUDAKIS, *Nonnus in Context*, [11] pp. 229-250, *praes.* pp. 230-232.

²⁰ HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, « Neoplatonic form », [19] p. 246.

Il n'est pas alors étonnant que le poète utilise un terme décrivant la forme circulaire de la terre pour développer le texte vétérotestamentaire. Outre l'emploi du lexique désignant la terre qui peut renvoyer directement au texte de la *Genèse* (*Ge.*, 7, 4 ἐπὶ τὴν γῆν), le terme ἄντυξ établit un lien avec le *Psaume* 72. En effet, nous lisons aux versets 8-9 : διενοήθησαν καὶ ἐλάλησαν ἐν πονηρίᾳ, ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος ἐλάλησαν· ἔθεντο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν, καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διῆλθεν ἐπὶ τῆς γῆς. (« Ils ont pensé et parlé méchamment ; ils ont parlé du Très-Haut avec injustice. Ils ont fait usage de leur bouche contre le ciel, et leur langue a parcouru la terre. »). Dans la *Metaphrasis Psalmorum*, Apollinaire développe le texte de la manière suivante : στήθεσιν ὀρμαίνοντες ἀθέσμια μυθίζοντο, οὐλομέναις ὕψιστον ἐπεσβολίησιν ἔβαλλον· λάβρον ἐὸν στόμα θέντο καὶ οὐρανοῦ ἄχρι πυλάων γλῶσσαν ἀερτάζοντες ὅλης ὑπὲρ ἄντυγα γαίης. (« Ils prononçaient des paroles impies qu'ils méditaient dans leur cœur, ils rejetaient le Très-Haut par des invectives funestes. Ils ont fait usage de leur bouche impétueuse et soulevé leur langue sur le globe terrestre tout entier jusqu'aux portes du ciel. »). Il n'est pas possible de parler de référence directe au *Psaume* 72 ; en revanche, il est intéressant de noter que les deux poètes utilisent le même terme pour paraphraser le texte vétérotestamentaire.

D. Gigli Piccardi situe l'originalité de Nonnos dans le fait que son déluge se déroule après la mise à mort de Dionysos-Zagreus, marquant le lien entre la vie de Dionysos, c'est-à-dire le poème écrit par Nonnos, et l'histoire universelle²¹. Il faut nuancer cette idée : l'innovation est réelle par rapport aux auteurs païens précédents comme Ovide, mais se situe moins sur un plan mythologique que sur le plan intertextuel. En effet, la réécriture du déluge suit le texte de la *Genèse*.

Le terme ὄμβρος (3, 209) se lit en *Si.*, 49, 9 καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ (« car il songea aux ennemis dans la menace d'une pluie d'orage ») ainsi qu'à *Wi.*, 16, 16 : ξένοις ὑετοῖς καὶ χαλάζαις καὶ ὄμβροις διωκόμενοι ἀπαραιτήτος καὶ πυρὶ καταναλισκόμενοι (« ils [les impies] ont été persécutés par des plaies surnaturelles, par de la grêle, par des orages, et ils ont été dévorés par le feu »). On le retrouve également en *D.*, 6, 289 (Διὸς ὄμβρῳ). La présence des deux éléments primordiaux, l'eau et le feu, renvoie au récit du chant 6 où Zeus, après avoir déclenché une ἐκπύρωσις (6, 210-223), déverse des torrents d'eau sur la terre, même si l'ordre des termes est inversé par rapport à *Wi.*, 16, 16. Νιφετός (3, 204, 213 & 218 ; 6, 267, 324, 326, 359 & 377) renvoie aussi à l'idée de κατακλυσμός décrit dans l'*Ancien Testament*. Même s'il n'est pas employé directement dans le récit de Noé, le terme se trouve en *De.*, 32, 2 et *Da.*, 3, 68 pour décrire un orage. Le verbe (ἐπι)κλύω (*D.*, 3, 215 ; 6, 229) désigne le résultat de l'action de Zeus : la terre est inondée et toute forme de vie a disparu. Il n'apparaît

²¹ GIGLI PICCARDI, *Le Dionisiache*, [10] p. 461.

pas dans *Ge.*, 7-9 ; en revanche, on le trouve quarante-cinq fois dans la *Septante*. L'utilisation d'un terme récurrent de la tradition vétérotestamentaire, même s'il ne constitue pas une référence directe au déluge de Dieu, met en exergue le fait que Nonnos se sert de celui de l'*Ancien Testament* pour composer les *Dionysiaques*.

Outre le déversement des flots, est mentionné le fait que l'eau cache la surface de la terre : τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεκράτει σφόδρα σφοδρῶς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπεκάλυψεν πάντα τὰ ὄρη τὰ ὑψηλά (*Ge.*, 7, 19), « Et l'eau dominait beaucoup, beaucoup sur la terre ; et elle couvrait toutes les hautes montagnes qui étaient sous le ciel. » Le motif du recouvrement se retrouve dans les *Dionysiaques* : ἄκρα δὲ πέτρης Θεσσαλίδος κεκάλυπτο, « les montagnes de Thessalie étaient cachées jusqu'à la cime » (*D.*, 3, 206-207) ; χανδὸν ἀπὸ σκοπέλοιο πιῶν ὄρεσίδρομον ὕδωρ, « à force de boire sur les crêtes, à longues rasades, l'eau qui envahit les montagnes » (*D.*, 6, 283) ; οὐδέ τις ἀγκῶν / ἄβροχος ἦν, οὐ γυμνὸς ἔην λόφος, οὐ ῥίον Ὑοσσης, / οὐ τότε Πήλιον ἄκρον, « Pas une hauteur à sec, pas une cime qui émerge alors, ni le pic de l'Ossa, ni le sommet du Pélion ! » (*D.*, 6, 327-329).

Nonnos a en tête son modèle : le passage du chant 3 fait directement écho au texte de *Ge.*, 7, 19 grâce au réemploi du verbe καλύπτω. Puis, par l'intermédiaire de ἄκρον, il tisse un lien avec le chant 6 où nous trouvons deux termes synonymes : ἄκρον et σκόπελον. Dès lors, nous pouvons identifier un phénomène bien particulier : Nonnos propose une double réécriture, la première allant de la *Genèse* vers les *Dionysiaques*, la seconde opérant à l'intérieur même du poème épique. La *uariatio* est également à l'œuvre dans l'expression suivante : σκοπέλους ἔκρυψεν, « les cimes furent cachées » (*D.*, 3, 216) où le poète utilise des allusions à des passages de son propre poème pour mettre en place la réécriture de l'*Ancien Testament*. En outre, σκόπελος n'est employé qu'une seule fois dans la *Septante* : καὶ εἶπεν Τί τὸ σκόπελον ἐκεῖνο, ὃ ἐγὼ ὄρώ ; (« Et il dit : Quelle est cette cime que moi je vois ? » (4 *Ki.*, 23, 17). Le verbe κρύπτω, en revanche, se trouve cent fois dans l'*Ancien Testament*. Grâce à cette expression, Nonnos renforce le phénomène d'intertextualité : d'une part il emploie un hapax relatif à la *Septante* pour montrer sa connaissance du texte, d'autre part il utilise un verbe très courant, s'inscrivant de fait dans une tradition lexicale ancrée et connue de ses lecteurs.

Il existe une deuxième forme de recouvrement, celui de l'humanité, c'est-à-dire sa mort. Repartons du texte de la *Genèse* : καὶ ἐξήλειψεν πᾶν τὸ ἀνάστημα, ὃ ἦν ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς, ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους καὶ ἐρπετῶν καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐξηλείφθησαν ἀπὸ τῆς γῆς (*Ge.*, 7, 23), « L'eau effaça tout ce qui se mouvait sur la face de la terre, depuis l'homme jusqu'aux bestiaux, tous les reptiles, et les oiseaux du ciel. Ils furent tous effacés de la terre. » Nonnos évoque également la mort de l'humanité en utilisant un vocabulaire différent, malgré la simple impression de *uariatio* que le lecteur pourrait ressentir. Ὀλλυμένων μερόπων (*D.*, 3, 212) et φῶτες τυμβεύοντο (*D.*, 6, 279-280) connotent de manière différente la mort : le premier groupe renvoie à la destruction pure et simple des hommes, le second est lié à l'idée d'ensevelissement.

À l'inverse, Noé est épargné : καὶ κατελείφθη μόνος Νωε (Ge., 7, 24), « Noé seul resta. » L'adjectif μόνος marque la dichotomie entre Noé et le reste de l'humanité ainsi que son élection aux yeux de Dieu.

De la même façon, Nonnos met en scène la survie de Deucalion qu'il décrit ainsi : Δευκαλίων ὅτε μοῦνος (D., 3, 211) et αὐτοκέλευτος (...) αὐτοπόροιο (D., 6, 369-370). Le poète utilise le motif du marin ballotté par les flots, mais capable de braver la tempête divine. Même si les deux termes du chant 6 des *Dionysiaques* ne se trouvent pas directement dans la *Genèse*, le préfixe αὐτο- renvoie à l'idée que Deucalion agit *seul* sans avoir besoin d'aide. De fait, la figure de Deucalion peinte par Nonnos ressemble fortement à celle de Noé. Certes la métaphore du marin ballotté par les flots est un *topos* de la littérature antique, mais il est indubitable que le poète égyptien se réfère au personnage biblique.

Un autre passage du chant 6 révèle un phénomène d'intertextualité avec l'*Ancien Testament*. Aux vers 249-251, nous lisons Ἑπταπόρου δέ / αἰθέρος ὑδατόεντος ἀνώλιχθησαν ὄχῃες / Ζηνὸς ἐπομβρήσαντος (« Les verrous du ciel aux sept portes s'ouvrent devant l'eau, tandis que Zeus déchaîne les trombes. »). D. Gigli Piccardi note²² qu'on retrouve souvent le thème de l'ouverture du ciel dans l'*Ancien Testament* (Ps., 41, 8 ; 4 Ki., 7, 2 & 19), surtout en Ge., 7, 11 : ἐρράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεῶθησαν (« Toutes les sources de l'abîme jaillirent et les cataractes du ciel furent rompues. »). La présence du verbe ἀνοίγω constitue un indice solide de l'intertextualité, renforcé par la tournure passive dans les deux cas.

La réécriture, cependant, ne s'arrête pas là. Nonnos réutilise le motif des portes du ciel en jouant de la *uariatio in imitando* : il inverse l'ordre vétérotestamentaire en évoquant d'abord les verrous. La mention des sources (κρουνοῖς πλειοτέροιςιν, « les sources multipliées » D., 6, 252) n'intervient qu'après. Le terme κρουνός ne se retrouve qu'en un seul lieu des *Dionysiaques* : ὄρεσιχύτοιο δέ πηγῆς / μαζοὶ κρουνὸς ἔην (D., 48, 936-937). Même si les deux chants n'ont rien en commun, la présence de πηγῆ constitue un autre indice textuel de l'intertextualité avec l'*Ancien Testament*. Outre qu'on le retrouve dans le passage de la *Genèse* cité précédemment, le terme seul est employé en Ps., 17, 16 ; 41, 2 ; 67, 27 ; 73, 15 ; 103, 10 ; 113, 8 ou en De., 8, 7 ; 33, 13 ; Ps., 17, 19 accompagné de ἀβύσσων.

Enfin, notons que la référence à l'*Ancien Testament* n'est pas toujours directe. Prenons pour exemple D., 6, 254 : ἡέρι νέρτερον ὕδωρ (« l'eau souterraine dans les airs ») qui fait écho à ἡέρος ὑδατόεντος (« l'air devenu eau », D., 3,214) et annonce l'expression suivante ἡερίου ῥοός ὄμβρου (« le déluge des eaux aériennes », D., 7,33). Le début du livre VII des *Oracles sibyllins* est en partie consacré à l'épisode du déluge raconté dans la *Genèse* :

²² GIGLI PICCARDI, *Le Dionisiache*, [10] p. 495.

πλεύσει γῆ, πλεύσει δὲ ὄρη, πλεύσει δὲ καὶ αἰθήρ.
 ὕδωρ ἔσται ἅπαντα καὶ ὕδασι πάντ' ἀπολεῖται. (*Or. sib.*, 7, 9-10)

La terre voguera, les montagnes vogueront, et même l'éther voguera. Tout sera eau et par les eaux tout sera anéanti.²³

La présence du même thème de l'air devenu eau et du mélange des deux éléments rend l'intertextualité très probable, malgré le caractère topique de l'image. Dans ce cas, Nonnos ne réécrit pas directement le texte de la *Genèse*, mais y fait allusion à l'aide d'un texte intermédiaire qui lui-même rappelle l'*Ancien Testament*²⁴.

Après un dialogue entre Pan et Galatée aux vers 292-366, Nonnos entame la description de la fin du déluge et du renouveau de l'humanité. L'expression *κόσμος ἄκοσμος*, « l'ordre du monde en désordre » (*D.*, 6,371), est une allusion au thème de la déflagration universelle déjà évoqué dans les *Oracles sibyllins* : *ἔσται κόσμος ἄκοσμος* (« Le monde ordonné sera désordre, tandis que les hommes périront. »)²⁵. Nous la retrouvons également au livre 13 (*Or. Sib.*, 13, 147). *Πάντροφος Αἰών* semble annoncer le début du chant 7 *ἀενάιοι βίου* (*D.*, 6, 372 ; 7, 1) : les thèmes de la nutrition et de la régénération de l'humanité tendent à montrer que les chants 6 et 7, formant une unité de sens, doivent être lus ensemble. Nonnos utilise les mêmes termes en *P.* 9, 154 (*ἔξότε ποικιλόμορφος ἀέξετο πάντροφος αἰών*) ainsi qu'en *P.* 1, 11 (*ζωή παντρόφος*), développant l'idée d'une forme de vie inédite et du renouveau de l'histoire universelle de l'humanité. Le thème du monde régénéré, emprunté à des écrits s'inspirant de l'*Ancien Testament*, est réutilisé par le poète égyptien.

Il opère ensuite un retour au texte de la *Genèse* : *ἐλαυνομένων δὲ ῥεέθρων / εἰς βυθίους κευθμῶνας ἐγυμνώθησαν ἐρίπναι* (« tandis que les cataractes s'écoulaient vers les abîmes souterrains, les cimes se révèlent à nu. », *D.*, 6, 378-379). Ces deux vers renvoient à deux passages en particulier : *καὶ ἐπεκαλύφθησαν αἱ πηγαὶ τῆς ἀβυσσοῦ καὶ οἱ καταράκται τοῦ οὐρανοῦ, καὶ συνεσχέθη ὁ ὑετὸς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* (*Ge.*, 8, 2) et *ᾠφθησαν αἱ κεφαλαὶ τῶν ὀρέων* (*Ge.*, 8, 5)²⁶. Le monde est de nouveau visible et le niveau de l'eau baisse. Remarquons une fois encore que Nonnos n'utilise pas directement le même vocabulaire, mais qu'il se soumet au principe de la *uariatio*. L'intertextualité avec l'*Ancien Testament* se fait encore plus visible par la suite :

²³ Trad. P. GEOLTRAIN – J.-D. KAESTLI (dir.) (2005), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 2, Paris, 2005, p. 1061.

²⁴ M. Caprara relève déjà ce trait du processus intertextuel nonnien en *P.* 4,88-121 cf. M. CAPRARA, « Nonno e gli Ebrei. Note a *Par.* IV 88-121 », *SIFC* 92, 1999, pp. 195-215, *praes.* p. 215.

²⁵ GEOLTRAIN – KAESTLI, *Écrits*, [23] p. 1068.

²⁶ « Les sources de l'abîme furent fermées, ainsi que les cataractes du ciel, et la pluie du ciel cessa. » (*Ge.*, 8, 2) ; « Or, l'eau diminua jusqu'à la dixième lune, et, le premier jour de la dixième lune, les cimes des montagnes apparurent. » (*Ge.*, 8, 5).

Καὶ χθονὸς ὑγρὰ μέτωπα χέων πολυδίψιον αἴγλην
Ἥλιος ξήραινε. (*D.*, 6, 380-381)

Et, versant sur le visage humide du sol son éclat assoiffant, le soleil le sèche.

ἕως τοῦ ξηρανθῆναι τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς γῆς (*Ge.* 8, 7)

(...) même après que l'eau se fut desséchée sur la terre

ἐξηράνθη ἡ γῆ (*Ge.*, 8, 14)

(...) la terre se trouva sèche.

P. Chuvin met en avant l'emprunt à Apollonios de Rhodes (*A. R.*, 4, 676-681) :

τοίους καὶ προτέρους ἐξ ἰλύος ἐβλάστησεν
χθὼν αὐτῇ μικτοῖσιν ἀρηρεμένους μελέεσσιν,
οὐπω διψαλέω μάλ' ὑπ' ἡέρι πιληθεῖσα
οὐδέ πω ἀζαλέοιο βολαῖς τόσον ἡελίοιο
ἰκμάδας αἰνυμένου· τὰ δ' ἐπὶ στίχας ἤγαγεν αἰῶν
συγκρίνας.

Déjà, dans le passé, la terre avait fait germer spontanément du limon de tels êtres composés d'un mélange de membres, alors qu'elle ne s'était pas encore condensée sous l'action de l'air assoiffé et que les rayons du soleil desséchant n'avaient pas encore absorbé assez d'humidité ; mais, ces créatures, le temps les a réparties en espèces en les combinant.²⁷

Ce faisant, il oublie l'intertexte *possible* avec le texte biblique²⁸. Pourtant, Nonnos utilise la même métaphore du *visage de la terre* que dans l'*Ancien Testament* : ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς (*Ge.*, 8, 8). Aux vers 383-386, Nonnos évoque la reconstruction des cités, omettant cependant le récit de la nouvelle forme de la race humaine (qu'il développe au chant 7). En plus de la référence à la pensée platonicienne, le terme ἀρτιγόνος attire notre attention. Le poète panopolitain l'emprunte à Cyrille d'Alexandrie (*Hom.*, 6, 3, 10) dans un passage où l'exégète évoque lui aussi la Création. Dans ce cas, l'intertextualité passe par le détour de l'exégèse patristique. Peut-être faut-il y voir un thème que Nonnos développe à de nombreuses reprises dans la *Paraphrase* : mettre en exergue non l'opposition, mais l'unité entre les deux Testaments figurée par Jésus.

Il faut maintenant s'attarder sur le vers 387 : Καὶ φύσις ἄψ ἐγέλασε (« Et la nature retrouve son rire. »), dont le sens, à la première lecture, reste mystérieux. Le

²⁷ Trad. F. VIAN, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques, t. 3, Chant 4*, Paris, 1981.

²⁸ CHUVIN, *Nonnos, t. 3*, [12] p. 166.

rire (ou le sourire) de la nature est une variation sur la métaphore – plus répandue – du sourire de la Terre²⁹ et renvoie à l'expression φύσις ὕλης, « la nature primordiale » (*D.*, 2, 650-651). D. Gigli Piccardi l'associe à la Physis des *Hymnes orphiques* (*H. Orph.*, 10)³⁰. Nous trouvons d'autres personnifications de la nature en *P.* 1, 35 et 9,6 ; mais c'est surtout *P.* 3, 64 qui retient l'attention. Ce passage renvoie au domaine des cieux qui n'est pas connu de l'homme : μᾶλλον ἀπειρήτοισι πόθεν πείθεσθε μενοινᾶς / οὐρανίης ἀιοντες ἀθηήτου φύσιν αὐλῆς (« D'où croiriez-vous plus dans des pensées dont vous n'avez pas fait l'expérience en entendant la nature invisible de la cour céleste ? »), qui se rapporte à l'*Évangile* de Jean : πῶς ἐάν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε ; (*Io.*, 3, 12), « Si vous ne croyez pas quand je vous ai parlé des choses terrestres, comment croirez-vous quand je vous parlerai des choses célestes ? » Le rire est le propre de Dieu dans l'*Ancien Testament*. La nature est assimilée à lui et désigne le Créateur.

Comment l'intertextualité est-elle ici possible ? Nonnos utilise une référence à son autre poème où se trouve ἐπουράνιος. Or, cet adjectif se retrouve à plusieurs reprises dans le texte vétérotestamentaire³¹. De surcroît, le lien entre les deux textes est renforcé par l'emploi de l'adjectif au chant 6 des *Dionysiaques* (166) pour qualifier Zeus lui-même. C'est pourquoi nous estimons qu'il faut considérer la *Genèse* comme le premier intertexte possible (*Ge.*, 8, 6-12). Le terme θύελλα est employé à trois reprises dans l'*Ancien Testament* pour désigner les prodiges de Moïse (*Ex.*, 10, 22) et la tempête au mont Horeb (*De.*, 4, 11 et 5, 22). De plus, πτέρυξ renvoie le plus souvent aux ailes protectrices de Dieu (*Ps.*, 16, 8 ; 17, 11 ; 35, 8 ; 56, 2 ; *Is.*, 6, 2). Par ce biais, Nonnos assimilerait l'action bénéfique de Zeus sur la terre après le déluge à celle du Dieu de la Bible. Le verbe ἐρετμῶ connote plutôt la dimension miraculeuse de la puissance de Zeus/Dieu et désigne par ailleurs les miracles de Jésus dans la *Paraphrase* (*P.*, 6, 72, 82 & 101 ; 21, 45) au moment de la marche sur l'eau et de la multiplication des pains. En employant le même terme, Nonnos continue de filer le motif du déluge : les oiseaux ne volent pas, mais « rament » dans l'air ; il crée littérairement un lien avec la vie de Jésus.

Un monde régénéré (*D.*, 7, 1-105)

Ἦδη δ' ἀενάοιο βίου παλιναυξέει καρπῶ
 ἄρσενα θηλυτέρη γόνιμον σπόρον αὐλακι μίξας
 ἄσπορον ἤροσε κόσμον Ἔρωσ, φιλότητος ἀροτρεύς·

²⁹ Voir *b. Cer.*, 14 cf. N. J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974 ; H. FOLEY, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1994 ; GIGLI PICCARDI, *Metafora*, [18] p. 188.

³⁰ GIGLI PICCARDI, *Le Dionisiache*, [10] p. 250.

και φύσις ἐρρίζωτο, τιθηνήτειρα γενέθλης,
 και χθονὶ πῦρ κεράσσασα και ἥερι σύμπλοκον ὕδωρ
 ἀνδρομέην μόρφωσε γονήν τετράζυγι δεσμῶ.
 ἀλλὰ βίον μερόπων ἑτερότροπος εἶχεν ἀνίη
 ἀρχόμενον καμάτοιο και οὐ λήγοντα μερίμνης.
 και Διὶ παμμεδέοντι δυηπαθέων γένος ἀνδρῶν
 ἄμμορον εὐφροσύνης ἐπεδείκνυε σύντροφος Αἰῶν·
 οὐ πω γὰρ τοκετοῖο λεχώια νήματα λύσας
 Βάκχον ἀνηκόντιζε πατήρ ἐγκύμονι μηρῶ,
 ἀνδρομέης ἄμπαυμα μεληδόνος· οὐ τότε λοιβὴ
 ἥριους ἐμέθυσσε πόρους εὐώδεϊ καπνῶ
 οἰνοβαφής, στεφάνους δὲ θεῶν λειμωνίδι ποίη
 θυγατέρες λυκάβαντος ἀτερπέες ἔπλεκον ὦραι·
 οἴνου γὰρ χρέος ἦεν· ἀβακχεύτου δὲ χορείης
 ἡμιτελής ἀνόνητος ἔην χάρις· ἀγρομένων γὰρ
 ὄμματα μῦνον ἔθειλγεν, ὅτε στροφάδεσσιν ἐρωαῖς
 ὄρχηστήρ πολύκυκλος ἐλίσσετο λαίλαπι ταρσῶν,
 νεύματα μῦθον ἔχων, παλάμην στόμα, δάκτυλα φωνήν.
 ἀλλὰ Διὸς πετάσας ἐπὶ γούνασι λευκάδα χαίτην
 Αἰῶν ποικιλόμορφος, ἔχων κληῖδα γενέθλης,
 ἱκεσίης ὀρέγων κεχαλασμένον ὀγκόν ὑπήνης,
 εἶχε λιτάς· δαπέδῳ δὲ καθελκομένοιο καρήνου
 ἐκταδίην ἔθλιψε ῥάχιν κυρτούμενος αὐχὴν·
 και ποδὸς ὀκλάζοντος ἀτέρμονα χεῖρα τιταίνων
 ἀενάου βιότοιο γέρων ἐφθέγγετο ποιμήν·
 „Ζεῦ ἄνα, και σὺ δόκευε κατηφέος ἄλγεα κόσμου·
 οὐχ ὀράας, ὅτι γαῖαν ὄλην οἴσטרησεν Ἐνυῶ
 ὠριον ἀμώουσα ταχυφθιμένης στάχυν ἥβης;
 οὐ πω λείψανα κείνα παρήλυθεν, ἐξότε φωτῶν
 ἔκλυσας ἔθνεα πάντα, και ἥριου ῥόος ὄμβρου
 αἰθέρα κυμαίνων ἐπεπάφλασε γείτονι Μήνη.
 χαιρέτω ὠκυμόρων μερόπων βίος, ὧν ἐπὶ πότμῳ
 οὐρανίους οἴηκας ἀναίνομαι· οὐκέτι κόσμου
 πεῖσμα κυβερνήσω· μακάρων δὲ τις ἄλλος ἀρείων
 πηδάλιον βιότοιο παλιννόστοιο δεχέσθω·
 ἄλλος ἐμῶν ἐτέων ἐχέτω δρόμον· αἰνοπαθὲς γὰρ
 οἰκτεῖρων ἐμόγησα πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν.
 ἄρκιον οὐ πέλε γῆρας, ὃ περ νεότητα μαραίνει
 και βραδὺν ἀνδρα τίθησι και νεύοντι καρήνω,
 κυφὸς ὅτε τρομερῆσι περισσοπόδεσσι πορείαις
 γηροκόμῳ βαρύγουνος ἐρείδεται ἠθάδι βάκτρῳ·
 ἄρκιος οὐ πέλε πότμος, ὃς ἔκρυφε πολλάκι Λήθη
 νυμφίον ἀρτιχόρευτον ὁμόστολον ἤλικι νύμφῃ,
 συζυγίης ἀλύτοιο φερέσβια πείσματα λύσας.
 οἶδα μὲν, ὡς ἐρόεις πέλεται γάμος, ἤχι λιγαίνει

Πανιάδος σύριγγος όμόθροος αὐλός Ἀθήνης·
 ἔμπης, ποῖον ὄνειαρ, ὅτε ζυγίῳ παρὰ παστῶ
 ἔπτατόνου φόρμιγγος ἀράσσεται ὄρθιος ἤχῳ;
 πηκτίδες οὐ λύουσι μεληδόνας· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
 νυμφιδίην ἀχόρευτος Ἔρωσ ἀπεσεῖσατο πεύκην
 τερπωλῆς χατέοντας ὀπιπεύων ὕμεναίους.
 ἀλλὰ πολυκμήτων μερόπων ἐπίληθον ἀνίης
 φάρμακον ἐρρίζωτο βιοσσόν· οὐράνιον γάρ
 οὐκ ὄφελέν ποτε κείνο πίθου κρήδεμνον ἀνοῖξαι
 ἀνδράσι Πανδώρη γλυκερὸν κακόν. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς
 ἀνδρομέης κακότητος ἐπαίτιός ἐστι Προμηθεύς,
 ὃς μογερῶν μερόπων ἐπικῆδεται· ἀρχεκάκου γάρ
 ἀντὶ πυρὸς γλυκὺ νέκταρ, ὃ περ μακάρων φρένα τέρπει,
 κλέψαι μᾶλλον ὄφελλε καὶ ἀνδράσι δῶρον ὀπάσσαι,
 ὄφρα τεῶ σκεδάσειε ποτῶ μελεδήματα κόσμου.
 ἀλλὰ λιπῶν βιότοιον πολυφλοίσβοιο μερίμνας
 σὰς τελετάς σκοπίαζε κατηφέας· ἦ ῥά σε θέλγει
 ἀσπόνδων θυέων ἀνεμῶλιος ἀτμὸς ἀλήτης;“
 ὡς φαμένιο γέροντος ἐπὶ χρόνον ἔμφρονη σιγῇ
 μητιν ἔην ἐλέλιζεν ἀτέρμονα μητίετα Ζεὺς·
 καὶ φρενὸς ἠγία λῦσεν ἐπασσυτέρησι δὲ βουλαῖς
 ἐγκεφάλου γονόεντος ἐδινεύοντο μενοιναί.
 καὶ Κρονίδης Αἰῶνι θεηγόρον ἴαχε φωνήν
 ἄξονος ὀμφήεντος ὑπέρτερα θέσφατα φαίνων·
 „ὦ πάτερ, ἀενάων ἐτέων αὐτόσπορε ποιμήν,
 μὴ νεμέσα· βροτῆ γάρ ἄωριος οὐ ποτε λήγει
 πληθομένη μινύθουσα φύσις, μίμημα σελήνης.
 νέκταρ ἔα μακάρεσσι, καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης
 αὐτοχύτῳ γλυκὺν οἶνον εἰοικότα νέκταρι δῶσω,
 ἄλλο ποτὸν μερόπεσιν ἐφάρμενον· ἀρχέγονος δὲ
 ἀχρυται εἰσέτι κόσμος, ἕως ἓνα παῖδα λοχεύσω.
 τίκτω ἐγὼ γενέτης, καὶ τλήσομαι ἄρσενι μηρῶ
 θηλυτέρας ὠδῖνας, ὅπως ὠδῖνα σαώσω.
 χθιζὰ μὲν εὐρυάλως ἐμῆς ὑπὸ νεύματι Διοῦς
 γαῖα χαρασσομένη σταχύων μνηστῆρι σιδήρῳ
 ξηρὸν ἀμαλλοτόκοιο λοχεύσατο καρπὸν ἀρούρης·
 ἦδη δ' ἀγλαδῶρος ἐμὸς πάις ἐν χθονὶ πῆξει
 ὕγρον ἀκεσσιπόνιοιο θυῶδεα καρπὸν ὀπώρης,
 νηπενθήης Διόνυσος, ἀπενθέα βότρυν ἀέζων,
 ἀντίπαλος Δῆμητρι· καὶ αἰνήσεις με δοκεύων
 ἄμπελον οἰνοτόκοισιν ἐρευθιόωσαν ἐέρσαις
 εὐφροσύνης κήρυκα, καὶ ἀγρονόμους παρὰ ληνῶ
 ποσσί βαρυνομένοισιν ἐπιθλίβοντας ὀπώρην,
 Βασσαρίδων δὲ φάλαγγα φιλεύιον ὑψόθεν ὤμων
 ἄπλοκον αἰθύσσουσιν ἐς ἠέρα λυσσάδα χαίτην·
 καὶ φρένα βακχεύσαντες ἀμοιβαίοισι κυπέλλοις

πάντες άνευάξουσιν έπ' εύκελάδοιο τραπέζης
 άνδρομέης Διόνυσον άλεξητήρα γενέθλης.
 τοῦτον άεθλεύσαντα μετά χθόνα σύνδρομον άστρον,
 Γηγενέων μετά δῆριν, όμοῦ μετά φύλοπιν Ίνδῶν
 Ζηνί συναστράπτοντα δεδέξεται αϊόλος αϊθήρ.
 και θεός ήμερίδων έπικείμενον οἶνοπι κισσῶ
 ώς στέφος έρπηστῆρα περι πλοκάμοισιν έλιξας ...
 σῆμα τεῆς θεότητος έχων όφιώδεα μίτρην·
 και μακάρων όμότιμος έπώνυμος άνδράσιν έσται
 άμπελόεις Διόνυσος, άτε χρυσόρραπις Έρμης,
 χάλκεος ώς περ Άρης, έκατηβόλος ώς περ Άπόλλων.

Déjà, pour faire éclore le fruit renaissant de la vie intarissable, mêlant la féconde semence masculine au sillon féminin, Amour, laboureur de tendresse, a labouré le monde privé de semences. Et Nature, nourricière de tout ce qui naît, a pris racine et, par le mélange de la terre et du feu, par l'union de l'eau à l'air, par ce quadruple lien, elle a donné forme à la race humaine. Mais des malheurs de toute sorte occupent la vie des mortels, commencée dans la peine et sans trêve en proie aux soucis. Et à Zeus le Tout-Puissant, c'est une race humaine accablée de maux, privée de joie, que montre Aïôn son compagnon. En effet, le Père n'a pas encore décousu le fil qui le délivrera de sa grossesse pour faire jaillir de sa cuisse gravide Bacchos, consolation des misères humaines ; nulle libation n'a encore enivré les chemins de l'air de son fruit odorant, nulle libation de vin. Ce sont des couronnes d'herbe des champs qu'aux dieux tressent sans joie les filles de l'Année, les Saisons. C'est que le vin manque. Sans Bacchos, la grâce de la danse reste imparfaite et inutile ; de l'assistance elle charme seulement les yeux lorsque le danseur bondit en tournant sur lui-même, décrit mille cercles, tournoie, emporté par ses pas, ayant pour parole ses mouvements de tête, pour bouche sa main, pour voix ses doigts. Alors il déploie sur les genoux de Zeus sa blanche chevelure, Aïôn aux formes changeantes, qui tient la clef de la génération. Il étale le flot traînant de sa barbe suppliante et adresse sa prière ; tête baissée vers le sol, il meurtrit son échine à force de l'étirer, nuque ployée. Et, fléchissant le genou, tendant sa main infinie, le vieillard, berger de la vie intarissable, parle :

« Seigneur Zeus, regarde-toi aussi les souffrances du monde affligé ! Ne vois-tu pas qu'Ényô a ravagé la terre entière, moissonnant en sa fleur l'épi d'une jeunesse trop tôt disparue ? Elles ne sont pas encore effacées, les traces du jour où tu as noyé toutes les races humaines et où le déluge des eaux aériennes, gonflant l'air de ses vagues, déferlait au voisinage de la lune. Je dis adieu à la vie brève des mortels, de leur destinée je refuse le céleste gouvernail, jamais plus je ne tiendrai les écoutes du monde. Qu'un autre des bienheureux, plus puissant que moi, reçoive la barre de la vie toujours renouvelée ; qu'un autre régisse le cours des années dont j'avais la charge ! Je suis fatigué de m'apitoyer sur une race humaine infortunée, accablée de malheurs. N'était-ce pas assez de la vieillesse qui flétrit la jeunesse, qui fait l'homme lent et lui courbe la tête, lorsque, voûté, il va d'une démarche tremblante, avec un pied de trop et qu'il s'appuie, les genoux alourdis, sur un bâton, soutien habituel de la vieillesse ? N'était-ce pas assez du sort qui souvent engloutit dans le Léthé l'époux au sortir des danses de son mariage avec une compagne de son âge, ce sort qui brise

le lien, promesse de vie, d'une union qui aurait dû être indissoluble ? Je sais combien est aimable un mariage où la flûte d'Athéna joue à l'unisson avec la syrinx de Pan. Cependant, à quoi sert qu'auprès de la chambre nuptiale soient frappés les sons aigus de la cithare aux sept cordes ? Les flûtes ne mettent pas fin aux soucis. C'est Amour en personne qui arrête les danses et jette à terre la torche nuptiale lorsqu'il voit des hyménées d'où le plaisir est absent. Mais, diras-tu, pour que les infortunés mortels oublient leurs malheurs, il a fait pousser un remède qui donne la vie. Ah ! Plût au ciel que Pandore, délicieux fléau des hommes, n'eût jamais ôté ce couvercle de jarre, venu du ciel ! Mais le responsable des malheurs humains, c'est aussi Prométhée, lui qui veille les pauvres mortels. En effet, au lieu de la source du mal, au lieu du feu, il aurait dû voler plutôt le doux nectar qui plaît au cœur des bienheureux et en faire présent aux hommes afin de dissiper, grâce à ton breuvage, les soucis de l'univers. Mais néglige les tourments de la vie tumultueuse ; considère seulement tes fêtes ; comme elles sont mornes ! Es-tu vraiment charmé par le fumet vagabond et inconsistant de sacrifices sans libations ? »

Sur ces mots du vieillard, longtemps réfléchissant en silence, Zeus le sage laisse tourner sa sagesse infinie et lâche la bride à son esprit. Sous ses volontés impétueuses, les pensées de son cerveau fécond tourbillonnent. Et le Cronide fait entendre à Aïôn sa voix divine pour lui révéler des décrets qui prévalent sur l'axe prophétique :

« Père, berger des années intarissables, engendré de toi-même, ne t'irrite pas ! En effet, la race tôt fanée des mortels ne cesse jamais de croître et de décroître, à la manière de la lune. Laisse le nectar aux Bienheureux et je donnerai aux hommes, pour soulager leur chagrin, le vin délicieux, semblable au nectar qui coule de lui-même ; ce sera une boisson différente, adaptée aux humains. Triste reste le monde primordial jusqu'à ce que j'accouche d'un fils, un seul. Moi, le géniteur, je veux le mettre au monde et je supporterai, dans ma cuisse masculine, les douleurs d'une femme, afin de sauver le fruit des douleurs. Hier, sur un signe de ma chère Déo, la déesse des vastes champs, la terre ouverte par le feu, son prétendant, le père des épis, a mis au monde le fruit tout sec de la glèbe qui enfante les gerbes. Désormais mon fils, porteur d'un splendide présent, va planter en terre le fruit humide et parfumé de l'automne, remède à la peine. Dionysos, qui ignore le chagrin fera gonfler la grappe qui chasse le chagrin, rival de Déméter. Et tu me loueras quand tu verras la vigne rougir sous le suc qui donne le vin, messagère de la joie, et les paysans au pressoir écraser la vendange d'un pied alourdi, et enfin la troupe des Bassarides à grands cris secouer sur leurs épaules, dans le vent, leur folle chevelure, tresses nouées. L'esprit égaré par les coupes successives, tous lanceront de grands cris à la table bruyante en l'honneur de Dionysos, protecteur de la race humaine. Lui, après avoir combattu, quittant la terre, cheminera parmi les astres : après avoir lutté contre les Géants, après avoir guerroyé contre les Indiens, il lancera des éclairs au côté de Zeus, accueilli par le firmament étincelant. Et, dieu des pampres, enroulant, posé sur du lierre couleur de vin en guise de couronne, un reptile autour de ses boucles, portant ce bandeau de serpent, emblème de ta divinité, il sera surnommé chez les hommes "Dionysos à la vigne" comme "Hermès à la baguette d'or", comme "Arès de bronze", comme "Apollon aux traits qui portent". »

Vient le deuxième moment du déluge : le renouveau de l'homme et de la terre (*D.*, 7, 1-105 ; *Ge.*, 8, 15-9, 27). Au vers 1 du chant 7, Nonnos emploie l'expression *ἀένναος βίος*. Encore une fois, P. Chuvin relève l'emprunt au vocabulaire épique, mais l'adjectif *ἀένναος* est également synonyme de *αἰώνιος ἀίεν έόντα* dans la poésie juive d'expression grecque³². En outre, nous le lisons en *Ge.*, 49, 26 et *De.*, 33, 15 (désignant les collines éternelles) ainsi qu'en *2 Ma.*, 7, 36 : *ἀενάου ζωής υπό διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν* (« ils [mes frères] sont entrés dans l'alliance de la vie éternelle. »). Les mêmes termes se retrouvent en *Ev. Matt.*, 25, 46 (*ζωή αἰώνιος*). Dès lors, il apparaît évident que Nonnos emprunte l'adjectif soit directement à l'*Ancien Testament*, soit indirectement par le biais de la littérature chrétienne. Quoi qu'il en soit, la coloration religieuse du terme est indéniable et il est impossible de se cantonner à la connotation épique. En sus, l'homme semble être le résultat de la conjonction des quatre éléments de la nature (*D.*, 7, 4-6). Le verbe *ρίζώω* (*D.*, 7, 4) décrit le processus de croissance naturelle dans l'*Ancien Testament* (*Ps.*, 47, 3 ; *Wi.*, 7, 20 ; *Ez.*, 17, 9 ; *Da.*, 4, 15). Pourtant, dans la *Paraphrase*, la nature évoquée est surtout reliée à l'idée de matière par opposition à l'homme considéré comme le fils de Dieu (*P.*, 1, 35 ; 6, 63). De fait, Nonnos tente de réconcilier le principe naturel et l'engendrement de l'homme si nous suivons l'hypothèse évoquée à propos de *D.* 6, 387 sur l'assimilation de Dieu à la nature et vice versa.

Le poète égyptien n'hésite pas à multiplier les références qui relient Zeus à Dieu, telle que *Διὶ παμμεδέοντι* (*D.*, 7, 9). L'adjectif *παμμεδέων* désigne aussi Dieu et le Fils dans la *Paraphrase* (*P.*, 5, 102 ; 6, 98 & 155 ; 7, 21). Comme le note G. Agosti³³, le terme est sans doute dérivé d'un adjectif de style hymnique qu'on lit dans une expression comme *Δία τὸν πάντων μεδέοντα* (cf. *Theos. Tub.*, 56, 493 Erbse), retrouvé comme épithète de Dionysos sur un graffiti provenant du Dolicheum du quartier romain de Doura-Europos. La même qualification pour Zeus et Dieu s'inscrirait plutôt dans un cadre caractérisé par le dialogue et l'interaction où le rapport au modèle deviendrait idéologique. La construction de l'adjectif *παμμεδέων* et son utilisation dans la *Paraphrase* pourrait relever d'un cas d'*Usurpation*, « à savoir l'attribution à Dieu ou au Christ de prédicats typiques des dieux païens »³⁴.

³¹ *Ps.*, 67,15 (désigne Dieu) ; *Od.*, 14,11 ; *2 Ma.*, 3,39 ; *3 Ma.*, 6,28.

³² *Or. Sib.*, 3,698 ; 3,717 ; 8,309 ; mais aussi fr. 1,20 ; 3,34 ; 3,45 cf. J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, pp. 1-226.

³³ G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto quinto. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze, 2003, p. 469. Voir aussi R. FRANCHI, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto sesto. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Firenze, 2013, p. 395.

³⁴ G. AGOSTI, « Usurper, imiter, communiquer : le dialogue interculturel dans la poésie chrétienne de l'Antiquité tardive », dans BELAYCHE, DUBOIS, *L'oiseau et le poisson*, pp. 275-299, *praes.* p. 287.

Le poète reprend la description topique de ce qui a précédé la Création. L'expression Οὐ πω γάρ (*D.*, 7, 11) est topique³⁵: elle montre que Zeus/Dieu n'a pas encore agi. Nonnos l'emprunte au vocabulaire de la *Septante* (*Ge.*, 15, 16 ; 2 *Ma.*, 7, 35 ; *Ec.*, 4, 3) pour mettre en exergue l'importance du vin dans le processus de (re)création du monde et de l'humanité. Cette idée est renforcée par ἀνδρομέης ἄμπαυμα μεληδόνας au v. 13, groupe qui souligne la dimension consolante et apaisante de Dionysos. Cet attribut s'autorise d'un passage d'*Isaïe* : Τοῦτο τὸ ἀνάπαυμα τῷ πεινῶντι (« Tel est le repos pour celui qui a faim. », *Is.*, 28, 12), d'autant plus que nous ne trouvons aucune occurrence du même terme dans le *Nouveau Testament*. Ἄμπαυμα/ἀνάπαυμα est également un synonyme de ἀνάπαυσις, terme-clé de l'*Ancien Testament* qui a un lien direct avec le déluge. En effet, nous lisons dans la *Genèse* : καὶ οὐχ εὐροῦσα ἡ περιστερὰν ἀνάπαυσιν τοῖς ποσὶν αὐτῆς (« et la colombe, n'ayant pas trouvé où poser ses pieds », *Ge.*, 8, 9). Il renvoie également au repos sabbatique (*Ex.*, 16, 23 ; 23, 12 ; 31, 15 ; *Le.*, 16, 31) qui, sans le mettre en parallèle avec la fin du déluge, connote l'idée de la fin d'une tâche et du repos. Notons d'ailleurs que l'une des prières récitées par le croyant lors du shabbat, la 'amidah, est symboliquement un moment où il revit la création du monde. En ce sens, la référence au septième jour est intéressante puisqu'elle connote l'idée de création-recréation. Nous lisons également dans les *Psaumes* : ἀνάστηθι, κύριε, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματός σου (« Lève-toi, Seigneur, pour entrer dans ton repos, toi et l'arche de ta sanctification. », *Ps.*, 131, 8). Le repos apparaît comme l'image d'une nouvelle alliance contractée entre Zeus/Dieu et les hommes. Il marque à la fois la fin du déluge et le début d'une nouvelle humanité.

Nonnos évoque ensuite le don de Bacchos : εὐώδει καρπῶ (« de son fruit odorant », *D.*, 7, 14), ce qui n'est pas sans rappeler le sacrifice offert par Noé à Dieu après la fin du déluge. En effet, nous lisons dans la *Genèse* : καὶ ὡσφράνθη κύριος ὁ θεὸς ὀσμὴν εὐωδίας (*Ge.*, 8, 21), « Et le seigneur Dieu sentit l'odeur apaisante. » Le poète établit un lien solide entre les deux passages grâce à l'emploi d'un même terme. Plus encore, nous trouvons la même expression en *Ep. Eph.*, 5, 2 et en *Ep. Ph.*, 4, 18. Le vin est l'élément primordial de la joie de l'homme. Tel est ce que met en avant l'adjectif ἀνόητος (*D.*, 7, 18) qui s'autorise de 4 *Mac.*, 16, 7 et *Sap.*, 3, 11 où il est écrit : σοφίαν γὰρ καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν ταλαίπωρος, καὶ κενὴ ἡ ἐλπίς αὐτῶν, καὶ οἱ κόποι ἀνόνητοι, καὶ ἄχρηστα τὰ ἔργα αὐτῶν.

³⁵ Il semble que Nonnos l'emprunte à Callimaque (*Dian.*, 244 fr. 288 PARSONS ; fr. 384 PFEIFFER). Sur l'influence de Callimaque sur Nonnos, voir A. S. HOLLIS, « Nonnus and Hellenistic Poetry », dans N. HOPKINSON (éd.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge, 1994, pp. 43-59 ; L. MIGUÉLEZ CAVERO, *Poems in Context : Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin-New-York, 2008.

(« Malheur à ceux qui méprisent la sagesse et la discipline ; vaine est leur espérance, leur labeur infructueux, leurs œuvres inutiles. »). Notons que ce terme ne se trouve pas dans le *Nouveau Testament*. L'humanité vient de subir le déluge et les vers 17-18 constituent une mise en garde du poète à l'attention de l'humanité qui doit à présent respecter Zeus/Dieu. Le salut de celle-ci est symbolisé par Aiôn et les κληῖδα γενέθλης, « les clefs de la génération » (*D.*, 7, 23). Κλείς indique qu'une divinité possède les « clefs » d'un pouvoir particulier (Ino-Leucothée a en sa possession les χυτῆς κληῖδα γενέθλης (*D.*, 9, 86 « clefs de l'engendrement jaillissant »). La métaphore est héritée de Pindare (par exemple, *Pyth.*, 8, 4) et employée dans les *Hymnes orphiques*³⁶, notamment à propos d'Hécate :

ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληδοῦχον ἄνασσαν,

Allant à dos de taureau, Souveraine qui garde les clefs de l'univers...³⁷

L'utilisation de cette métaphore inscrit, selon M.-C. Fayant, les *Hymnes orphiques* dans une « perspective universelle »³⁸ mise en évidence par la structure du recueil : à l'h. 2 adressé à Prothyraia-Eleutheryia, déesse de la naissance, répond l'h. 87 adressé à la Mort. Que Nonnos réutilise cette métaphore traditionnelle dans les *Dionysiaques* peut s'expliquer par le recours aux épithètes traditionnelles des divinités. Il faut garder en tête que les *Hymnes* expriment des idées différentes de celles des *Dionysiaques* : les emprunts au genre hymnique et au vocabulaire orphique s'intègrent chez Nonnos à une composition plus globale³⁹. Il faut aussi noter le lien étroit entre les emprunts de Nonnos aux *Hymnes orphiques* et ceux de Proclus dans ses propres *Hymnes*⁴⁰ :

³⁶ GIGLI PICCARDI, *Metafora*, [18] p. 164.

³⁷ Voir M.-C. FAYANT, *Hymnes orphiques*, Paris, 2014, pp. 20-21 et la n. à 1, 7. La métaphore est aussi utilisée pour Pluton (FAYANT, *Hymnes*, pp. 172-173 : 18, 4 Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης, « Pluton, toi qui détiens les clefs de la terre entière), Protée (*Id.*, pp. 224-225 : 25, 1 Πρωτέα κικλήσκω πόντου κληῖδας ἔχοντα, « J'invoque Protée, qui détient les clefs de la mer »), Amour (*Id.*, pp. 474-475 : 58, 4 : εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα, « Ingénieux, aux deux natures, qui détiennent les clefs de toutes choses ») et la Divinité (*Id.*, pp. 584-585 : 73, 6 ἐν σοὶ γὰρ λύπη τε χαρᾶς κληῖδες ὀχοῦνται, « Car c'est en toi que résident les clefs du chagrin et de la joie »).

³⁸ FAYANT, *Hymnes*, [37] p. XXXVIII.

³⁹ A.-F. MORAND, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 83-86 sur la présence des *Hymnes orphiques* dans les *Dionysiaques*. Sur ce point, voir aussi F. BRAUN, *Hymnen bei Nonnos*, Königsberg, 1915, *passim*.

⁴⁰ Sur la réécriture de Nonnos chez Proclus, voir G. AGOSTI, « Chanter les dieux dans la société chrétienne : les *Hymnes* de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps », dans N. BELAYCHE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE (éds.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, 2015, pp. 183-211, *praes.* p. 190.

κλυῖθι, φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς
αὐτὸς ἔχων κληῖδα (H., 1, 2-3)

Prête l'oreille, dispensateur de la lumière, toi, ô seigneur, qui possèdes les clefs de la source apportant la vie...⁴¹

R. M. Van den Berg explique que Hélios apparaît comme un médiateur entre le Démon, la source de la vie et le monde des hommes. C'est en ce sens qu'il détient « les clefs de la source apportant la vie »⁴². Toutefois, il est impossible d'identifier la source littéraire précise de Proclus dans la mesure où la métaphore des κληῖδα est traditionnelle. À la suite de G. Agosti, nous voudrions insister sur l'expression ζωαρκέος πηγῆς. En effet, l'adjectif ζωαρκής, employé treize fois pour désigner le Père ou le Fils, est identifié comme un adjectif typiquement chrétien⁴³. À ce propos, il est intéressant de relever de façon significative que κλείς désigne les clefs du Temple de Jérusalem (1 Par., 9, 27) ou du Royaume des Cieux (Mt., 16, 19). Il apparaît donc que, à partir d'une métaphore topique, se dessine un arrière-plan idéologique et religieux : Nonnos emprunte au vocabulaire orphique pour construire son œuvre dans une perspective chrétienne, puis fait l'objet d'une contestation religieuse chez Proclus. De même que les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive se proposent de forger une nouvelle langue pour retrouver la beauté des Écritures et exprimer la parole de Dieu, de même Proclus cherche à rétablir le bon usage des mots⁴⁴.

Par la suite, l'action implacable de Zeus est figurée d'abord par la position suppliante d'Aïôn comme le montre le terme αὐχῆν (D., 7,26) qui appartient au vocabulaire de la supplication depuis Homère⁴⁵. Outre l'hypotexte homérique,

⁴¹ Voir R. M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns. Essays, translations, commentary*, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 148-150. Nous traduisons.

⁴² VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns*, [41] p. 156.

⁴³ AGOSTI, « Chanter les dieux », [40] pp. 190-191. G. Agosti poursuit sa démonstration avec d'autres termes comme θεοπειθέος ou φρενοθεληγής (AGOSTI, « Chanter les dieux », [40] pp. 191-192).

⁴⁴ AGOSTI, « Chanter les dieux », p. 193.

⁴⁵ Nonnos a sûrement à l'esprit une pratique courante à son époque, la proskynèse, qui s'inscrit dans la problématique plus large du culte impérial (C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto 1*, Bologne, 2000, p. 24). L. Miguélez-Cavero note que la supplication d'Aion est caractéristique du traitement nonnien de la supplication. La scène est construite sur une accumulation de gestes empruntés à la supplication chez Homère visant à créer une « hyperrealistic visual impression rather than a straightforward description. L'ensemble du passage reprend le schéma du *presbutikos logos* (discours de l'ambassadeur) et atteste l'importance du contexte d'écriture des *Dionysiaques* dans la mesure où le pouvoir dans le poème dépend des hommages manifestes des ennemis envers Dionysos, comme le pouvoir impérial reposait sur l'honneur rendu à l'empereur par les barbares vaincus (cf. L. MIGUÉLEZ-CAVERO, « Gesture and Gesturality in the *Dionysiaca* of Nonnus », *Journal of Late Antiquity* 2.2, 2009, pp. 251-273, *praes.* pp. 253-260).

Nonnos réactualise peut-être un thème important de l'*Ancien Testament* : la *ἰκετεία* qui illustre la relation de soumission entretenue par l'homme avec Dieu. Dans le *Psaume* 128, on raconte comment « le Seigneur juste a brisé le cou des pécheurs » (*Ps.*, 128, 4 κύριος δίκαιος συνέκοψεν αὐχένας ἀμαρτωλῶν). En *Sir.*, 51, 9, un homme est montré invoquant l'aide de Dieu : καὶ ἀνύψωσα ἀπὸ γῆς ἰκετεῖάν μου καὶ ὑπὲρ θανάτου ῥύσεως ἐδεήθην· (« Et, prosterné contre terre, j'ai fait monter ma prière et je vous ai conjuré de me sauver de la mort. »). L'attitude d'Αἰὼν, acceptant humblement que Dieu ait envoyé le déluge sur terre pour punir les hommes, peut donc se lire en référence au thème de l'idéal d'humilité et de justice que l'homme de foi doit rechercher : ὑποτάγηθι τῷ κυρίῳ καὶ ἰκέτευσον αὐτόν· μὴ παραζήλου ἐν τῷ κατευοδουμένῳ ἐν τῇ ὁδῷ αὐτοῦ, ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίας. (*Ps.*, 36, 7, « Soumets-toi au Seigneur et prie-le ; ne porte pas envie à celui qui prospère dans sa voie, à l'homme qui commet des injustices. »).

Le déluge serait alors la condition *sine qua non* de la mise en place d'une nouvelle alliance et passe nécessairement par une violence thaumaturge comme l'indique le v. 30 : ὅτι γαῖαν ὅλην οἴστρησεν Ἐνυώ, où nous retrouvons l'idée d'une destruction de la terre dans son entièreté, alors même que le déluge nonnien est circonscrit géographiquement. En outre, le verbe souligné se trouve en 4 *Mac.*, 3, 17, ce qui renforce l'hypothèse selon laquelle la description de Nonnos est colorée par l'*Ancien Testament*. La suite du chant 7 le confirme. Nous lisons ὄριον ἀμώουσα ταχυφθιμένης στάχυν ἤβης (« moissonnant en sa fleur l'épi d'une jeunesse trop tôt disparue », *D.*, 7, 31). Notons d'abord que le terme στάχυς est bien attesté dans la *Septante* (par exemple, *Ge.*, 41 *passim*), en particulier en *Is.*, 17, 5 : καὶ σπέρμα σταχύων ἀμήση. Il est indéniable que Nonnos se réfère à ce passage au v. 31 du chant 7 des *Dionysiaques* pour évoquer la mise à mort de l'humanité en réemployant la métaphore de l'épi de blé fauché⁴⁶.

De plus, à partir d'une métaphore topique, celle du marin conduisant son vaisseau, le poète fait à nouveau référence à l'*Ancien Testament*. L'expression οὐρανίους οἴηκας (*D.*, 7, 35) désigne le « gouvernail de la piété » dans le quatrième livre des *Maccabées* (4 *Mac.*, 7, 3). De même, le verbe κυβερνάω au v. 37 renvoie clairement à *Ez.*, 27 et à *Sg.*, 10, 4 où la « Sagesse a inondé le monde puis l'a sauvé en voguant sur un bois de peu de prix » : il s'agit d'une allusion à l'épisode noachique⁴⁷. Nonnos insiste sur le lien avec la *Septante* en employant une autre

⁴⁶ Sur l'utilisation de cette métaphore dans les *Dionysiaques*, voir GIGLI PICCARDI, *Metafora*, [18] pp. 126-127. Notons que ἀμάω est employé en *D.*, 12, 335 pour désigner la récolte du vin après l'apparition de la vigne : Βότρυας ἀμῶων νεοθηλέας ὄξει θύρσω (« Alors il moissonna le raisin nouveau-né avec le tranchant de son thyrses... »). Le rapprochement avec *D.*, 7, 31 se révèle intéressant dans la mesure où le déluge du chant 7, à la lumière de l'emploi de ἀμάω au chant 12, annonce une régénération de l'humanité.

⁴⁷ Voir également *Wi.*, 14,6.

métaphore : le flétrissement des fleurs comme le montre *μαραίνει* au v. 41, renvoyant à la mort de la nature dans le texte vététotestamentaire (*Sap.*, 2, 8 ; *Iob*, 15, 30).

De plus, le poète n'hésite pas à multiplier les mises en garde à l'encontre de l'humanité comme le montrent deux termes : *αὐλός* et *σῦριγξ* (*D.*, 7, 49). Le premier est une allusion *in oppositionem* à Noé et s'autorise de *Is.*, 5, 12 : *μετὰ γὰρ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου καὶ τυμπάνων καὶ αὐλῶν τὸν οἶνον πίνουσιν, τὰ δὲ ἔργα κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσιν* (« Au son des cithares, des harpes, des tambours et des flûtes, ils boivent du vin ; mais les œuvres du Seigneur, ils ne les considèrent pas. »). On peut y lire également une référence au lien entre musique et foi en Dieu (*Is.*, 30, 29 ; 30, 32 ; *1 Ki.*, 10, 5). Cette hypothèse est renforcée par l'emploi du deuxième terme cité ci-dessus qui s'autorise de *Dan.*, 3, 5 et 15 où des Juifs refusent de se prosterner devant Nabuchodonosor, respectant de fait l'alliance contractée avec Dieu.

Les différents procédés de réécriture du texte de la *Genèse* illustrent l'hypothèse que nous avons faite au début de notre propos. Ces allusions, cachées, constituent autant d'adresses à destination d'un public juif. Une telle idée est renforcée par les allusions multiples aux *Oracles sibyllins*. Nous observons ce phénomène dans l'emploi du verbe *ῥιζόω* (*D.*, 7, 4 & 56) qui fait le lien entre les *Dionysiaques*, la réécriture du déluge et la figure de Prométhée comme premier pécheur. En effet, il travaille clandestinement à rendre service à l'humanité en volant le feu à un Zeus sans merci. Sa tentative échoue et par conséquent l'humanité est condamnée par le père des dieux à demeurer triste. Dionysos va en partie rattraper les conséquences de ce « crime » en consolant et en réjouissant les hommes, comme le Christ rachète l'humanité en se faisant nouvel Adam⁴⁸.

En outre, il est également possible de déceler des analogies avec des thèmes bibliques : l'alliance entre Dieu et les créatures, l'attente d'un sauveur et le motif du *protoplastos* à la fois prométhéen et biblique⁴⁹. Le feu, qualifié de *ἀρχέκακος*, fait peut-être écho à la promesse fallacieuse de l'*ὄφρις* faite au premier créé de devenir *ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν* (*Ge.*, 3, 6). Comme l'*ὄφρις* trompeur est le *φρωνιμώτατος πάντων τῶν θηρίων ἐπὶ τῆς γῆς* (*Ge.*, 3, 1), Prométhée est qualifié d'ingénieux et perfide par Hésiode. En outre, l'adresse pleine de colère faite par Zeus à Prométhée après son acte (*Op.*, 53-58) qui implique les notions de

⁴⁸ Cf. E. LENKER-EULER, *Philosophische Deutung von Sündenfall und Prometheus-Mythos*, Heidelberg, 1933 ; D. ACCORINTI, « Nonno e la crocifissione », *SIFC* 81, Firenze, 1988, pp. 262-278.

⁴⁹ *Wi.*, 7, 1 *Εἰμὶ μὲν ἀγῶ θνητὸς ἄνθρωπος ἴσος ἅπασιν καὶ γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου· καὶ ἐν κοιλίᾳ μητρὸς ἐγλύφην σάρξ.* « Et moi aussi, je suis un homme mortel, semblable à tous, né de la race du premier créé ; et j'ai été fait chair dans les entrailles d'une femme... ».

punition immédiate et de faute héréditaire peut faire écho au dialogue entre Dieu et Adam après le péché originel (*Ge.*, 3, 8-20). L'expression ἀρχεκάκου ἀντὶ πυρός (*D.*, 7, 60-61) renvoie à *P.* 17, 55 et surtout à *P.* 11, 213 et 18, 13 où l'adjectif est employé à propos des Juifs :

ἀπ' ἀρχεκάκοιο δὲ κείνης
 ὄρης μῆτιν ὕφαινον ἀναιδέες ἀρχιερεῖς
 καὶ χορὸς ἀγκυλόμητις ἀπιστοτάτων Φαρισαίων,
 Ἰησοῦν ἵνα πάντες ἐνὶ κτείνωσιν ὀλέθρῳ.

A partir de cette heure qui cause le mal, les Grands Prêtres dépourvus de honte et le chœur à l'esprit rusé des Pharisiens très croyants tramèrent une ruse afin que tous tuent Jésus d'une seule destruction.

καὶ στρατὸν ἀσπιστῆρα δεδεγμένος ἀρχιερέων
 καὶ πολὺν οἰστρήεντα παρ' ἀρχεκάκων Φαρισαίων
 σύνδρομον ἄλλον ἔχων κορυνηφόρον ἐσμὸν ὀδίτην

Et accueillant la troupe porte-bouclier envoyée par les Grands Prêtres, accompagnée d'une autre troupe armée de massues et touchée par une grande fureur excitée par les Pharisiens qui causent le mal...

Nonnos fait une allusion à l'*Ancien Testament* grâce à un détour par son poème qui réécrit l'*Évangile*. Même s'il manque des éléments textuels précis, il est possible de faire un parallèle entre Pandore et Ève (*D.*, 7, 58 ; *Ge.*, 3, 17) décrites comme celles qui apportent le malheur à l'humanité. En fait, ce sont surtout les vers 65-66 qui retiennent notre attention : ἦ ῥὰ σε θέλγει ἀσπόνδων θυέων ἀνεμῶλιος ἀτμος ἀλήτης ; (« Est-ce que le fumet inconsistant et vagabond de sacrifices sans libation te charme ? »). Nonnos rappelle ici une différence fondamentale entre les pratiques culturelles juives et chrétiennes⁵⁰ et fait référence à *P.* 4, 23 ainsi que *P.* 4, 88-121 où il décrit longuement le sacrifice sanglant opéré par les prêtres⁵¹.

L'expression μελεδήματα κόσμου renvoie à *P.* 15, 74-76 :

ἀλλ' ἐπεὶ ἀμπλακίην βροτέης οὐκ ἴστε γενέθλης
 καὶ σκολιάς κόσμοιο μεληδόνας, ἀφραδέος δὲ
 ὑμέας ἐκ κόσμοιο νοήμονας αὐτὸς ἐδέγμην.

Mais c'est parce que vous ne connaissez pas les erreurs de la génération humaine, les soucis et les détours du siècle que j'ai moi-même élevé votre intelligence hors de ce monde égaré.

⁵⁰ CHUVIN, *Chroniques des derniers païens*, Paris, 2009, pp. 237-244.

⁵¹ CAPRARA, « Nonno e gli Ebrei », [24] p. 195-215.

Une fois encore, Nonnos a recours à son poème chrétien pour mettre en place un jeu d'intertextualité avec l'*Ancien Testament*. En effet, ἀμπλακία n'y est employée qu'une seule fois dans le deuxième livre des *Maccabées* (2,19), jamais dans le *Nouveau Testament*. Le poète égyptien insiste sur le thème de la route déviante opposée à la sagesse de Dieu par l'intermédiaire du terme σκολιός que nous lisons aussi en *Pr.*, 16, 26 ou *Is.*, 40, 4 par exemple. Le terme se retrouve notamment dans les *Oracles chaldaïques*⁵² : κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσω (« [un abîme] plein de précipices et de voies tortueuses, sans cesse à rouler une profondeur mutilée », *Or. Chal.*, 163), passage pour lequel E. des Places indique un point de contact avec les σκολιὰ ῥεῖθρα dans le *Commentaire sur le Timée* de Proclus (*in Ti.*, 3, 326, 1)⁵³. Les « sentiers tortueux » sont ceux sur lesquels se perd l'âme de l'homme qui n'est pas assez préparé aux œuvres divines. Cette imagerie trouve un écho dans deux passages importants de la *Paraphrase* :

ὅς κε παραῖξειε θύρην εὐερκέος ἀλλῆς
 ἐνδομύχων προβάτων καὶ ὑπέρτερος ἄλλοθεν ἔρπει
 εἰς σκολιὴν αἰδῆλος ἐπηλυσίην ἀναβαίνων,
 ληιστῆρ πέλεν οὗτος ἀνὴρ ληίστορι ταρσῶ. (*P.*, 10, 2-4)

Celui qui passe la porte de l'enclos bien fortifié des brebis cachées et entre n'importe où en passant par-dessus, s'avançant, invisible, par une approche tortueuse, cet homme est un voleur armé d'un bâton de voleur.

ὅς δὲ διαστείχει σφαλερῶ ποδὶ νυκτὸς ὁδίτης,
 πλάζεται ἀγνώστων σκολιὴν ὁδὸν, ὀππόθι βαίνει. (*P.*, 12, 141-142)

Celui qui marche dans la nuit d'un pied glissant, erre le long d'une route tortueuse, et ignore vers où il marche.

En empruntant l'image de la σκολιότης au vocabulaire chaldaïque, Nonnos insiste sur le risque du péché pour celui qui se détourne de la route droite symbolisée par la Parole du Fils⁵⁴. Une telle idée est renforcée par la présence de νοήμων qui

⁵² Des hypothèses concernant la possible influence de la tradition juive (et chrétienne) sur les *Oracles chaldaïques* ont été avancées. Sur ce point, voir W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894, p. 61 ; M. TARDIEU, « Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) », dans A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG (éds.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg, 2014, pp. 15-29.

⁵³ E. DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971, p. 106. Voir également H. LEWY, *Chaldaean Oracles and theurgy. Mysticism, magic and platonism in the later roman empire (avec un supplément : « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 »)*, 3^{ème} édition, Paris, 2010, p. 303, n. 170. Le terme σκολιός est également présent dans l'expression σκολιοῖσι ῥεῖθροις, « dans les courants tortueux » (*Or. Chal.*, 172).

⁵⁴ G. AGOSTI, « Ila nella caverna (su Arg. Orph. 643-8) », *MD* 32, 1994, pp. 175-192, *praes.* pp. 187-188.

est un terme typique du vocabulaire néoplatonicien⁵⁵. Dans la *Paraphrase*, Nonnos l'emploie au sens de « animé, inspiré par Dieu ». Toutefois, le terme apparaît aussi dix fois dans l'*Ancien Testament* – jamais dans le *Nouveau Testament* – notamment en *Pv.*, 1, 4-6 et *Si.*, 19, 24 & 29 :

ἵνα δῶ ἀκάκοις πανουργίαν, παιδὶ δὲ νέῳ αἴσθησίν τε καὶ ἔννοιαν· τῶνδε γὰρ ἀκούσας σοφὸς σοφώτερος ἔσται, ὁ δὲ νοήμων κυβέρνησιν κτήσεται, νοήσει τε παραβολὴν καὶ σκοτεινὸν λόγον ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα.

...pour donner aux innocents la sagacité, aux jeunes gens la doctrine et l'intelligence. Car le sage qui les aura ouïs sera plus sage, et l'homme entendu saura l'art de gouverner, il pénétrera la parabole et le sens voilé, et les paroles des sages, et leurs énigmes.

κρείττων ἡττώμενος ἐν συνέσει ἔμφοβος ἢ περισσεύων ἐν φρονήσει καὶ παραβαίνων νόμον. [...] ἀπὸ ὀράσεως ἐπιγνωσθήσεται ἀνὴρ, καὶ ἀπὸ ἀπαντήσεως προσώπου ἐπιγνωσθήσεται νοήμων·

Mieux vaut celui qui a peu d'intelligence et qui craint Dieu, que l'homme qui a beaucoup de sens et qui transgresse la loi. [...] A son air on connaît un homme, et au visage qu'il présente on connaît le sage.

Le premier extrait situé dans le prologue des *Proverbes* annonce le contenu du livre : l'acquisition de la sagesse assimilée au φόβος θεοῦ (« la crainte de Dieu » *Pv.*, 1, 7). Cette sagesse concerne différents domaines : la justice, la politique et, surtout, la compréhension de la Parole de Dieu ; elle est opposée en *Si.*, 19, 24 à l'intelligence (φρονήσις) utilisée pour tromper et qui est l'attribut du pécheur.

Il s'agit à présent d'étudier le discours de Zeus que nous trouvons en *D.*, 7, 67-105 et qu'il faut lire en parallèle avec *Ge.*, 8-9 comme le montre l'emploi de πλεθούμενη ~ πληθύνεσθε (*D.*, 7, 75 ~ *Ge.*, 9, 1). Nonnos reste fidèle à l'idée d'accroissement émise la *Genèse*. De plus, il existe un lien entre ce thème et celui de l'affliction. En effet, nous trouvons les termes ἀνιή (*D.*, 7, 5 ; 7, 76) et ἄμμορον εὐφροσύνης (*D.*, 7, 10) qui caractérisent la situation des hommes avant que Dionysos ne l'améliore, mais aussi l'état de l'homme qui n'est pas encore racheté. Il s'agit du même sentiment éprouvé par les premiers créés après la chute, Ève d'une part : πληθύνων πληθυνῶ τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμὸν σου (« Je multiplierai et multiplierai tes gémissements et tes douleurs », *Ge.*, 3, 16), et Adam d'autre part : ἐν λύπαις φάγη αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου (« Tu t'en nourriras dans les douleurs tous les jours de ta vie. », *Ge.*, 3, 17).

⁵⁵ G. GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau, 1930, p. 55.

Les passages respectent parfaitement le texte de la *Genèse*. Nous lisons en *D.*, 7, 80-81 : Τίκτω ἐγὼ γενέτης καὶ τλήσονται ἄρσενι μηρῶ θηλυτέρας ὠδῖνας, ὅπως ὠδῖνα σαώσω (« Moi, le géniteur, je veux le (Dionysos) mettre au monde et je supporterai, dans ma cuisse masculine, les douleurs d'une femme, afin de sauver le fruit des douleurs. »). Ces vers rappellent un passage précis de la *Genèse* où Dieu, après le déluge, prend la décision ne de plus faire de mal aux hommes en renouvelant son alliance avec Noé : οὐ προσθήσω οὖν ἔτι πατάξαι πᾶσαν σάρκα ζῶσαν, καθὼς ἐποίησα (« Je ne veux donc plus frapper toute chair vivante, comme je l'ai fait. », *Ge.*, 8, 21). En outre, l'emploi de γενέτης fait écho à la seule occurrence de ce mot dans l'*Ancien Testament* où Dieu et Sagesse sont assimilés l'un à l'autre (*Sap.*, 7, 12). Nonnos fait donc indirectement référence, dans les *Dionysiaques*, à l'engendrement du monde tel que le texte biblique le présente. Nous pouvons lire dans ces vers une référence au Christ dont la venue est mise en parallèle avec celle de Dionysos. Aussi le discours de Dieu à Ève et celui de Zeus à Aion forment-ils un ensemble : dès lors, un nouvel indice des emprunts au vocabulaire dionysiaque.

Les vers 85-96 portent sur le don de la vigne fait par Dionysos à l'humanité⁵⁶. Nonnos reprend dans une perspective chrétienne l'identification entre Dionysos et le Dieu des Hébreux. Israël est assimilé à la vigne du Seigneur en *Is.*, 5, 1-7 et *Ier.*, 2, 21, le Temple de Jérusalem fait l'objet d'une analogie avec des motifs dionysiaques chez Flavius Josèphe en *Bel. Iud.*, 5, 4. La vigne apparaît comme le signe de l'alliance entre les Hébreux et Dieu. En plus du terme ἀμπελῶν (*D.*, 7, 89), nous remarquons que les vers *D.*, 7, 88-90 ont une affinité conceptuelle avec le *Ps.*, 49 : θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀπόδος τῷ ὑψίστῳ τὰς εὐχὰς σου (« Sacrifie à Dieu une victime de louanges ; rends au Très-Haut tes vœux. », *Ps.*, 49, 15), qui trouve un écho en *D.*, 7, 88 (αἰνήσεις). Ce terme n'apparaît qu'une fois dans le *Nouveau Testament* en *Ep. Hebr.*, 13, 15 : Δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντός τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν, καρπὸν χειλέων ὁμολογούτων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, « Par lui, élevons sans cesse vers Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. ». La présence de καρπὸν renforce le procédé d'intertextualité puisqu'il trouve un écho en *D.*, 7, 86 (ὑγρὸν καρπὸν). Par ce jeu d'échos entre les différents passages de ces poèmes, Nonnos place la vigne au rang de symbole, celui de l'alliance nouvelle qui n'exclut pas l'ancienne, mais bien plutôt la confirme comme le Christ l'explique en *P.*, 15, 1-34 (*Io.*, 15, 1-8).

Nonnos utilise le même procédé que pour la manne de l'*Ancien Testament* : de même que Jésus constitue le vrai pain de la vie, de même il est cette vigne spirituelle

⁵⁶ A ce propos, nous pouvons rapprocher le don du vin par Dionysos après la mort d'Ampélos (*D.*, 11, 185-224) et le don de la vigne par Noé (*Ge.*, 9, 20-21).

envoyée par Dieu. Plutôt que de suivre l'interprétation johannique posant que le Christ-vigne⁵⁷ est venu remplacer la vigne corrompue par les Juifs, Nonnos insiste sur la nécessité de l'union entre le croyant et le Christ ainsi que sur la protection que Dieu accorde à son peuple. Une telle idée est surtout mise en évidence par l'expression καρπὸν ἀέξειν (P., 15, 6) qui est une variation sur πίστιν ἀέξειν (P., 3, 167 ; 14, 50). Dans l'*Ancien Testament*, καρπός désigne la descendance du peuple d'Israël (Is., 27, 6) ; il est même rapproché de πίστος en Sir., 37 22-23. Aussi, lorsque Jésus explique que son Père cherche à faire « pousser un plus gros fruit », faut-il comprendre « fruit » comme « foi » en Dieu. Jésus est envoyé sur Terre pour aider les Juifs à le reconnaître comme la vigne du Seigneur.

Le « déluge » aux chants 13, 23 et 43 des *Dionysiaques* : dimension rhétorique et *uariatio*

Le second groupe est composé des chants 13, 23 et 43. Alors que le chant 13 reste assez proche de la réécriture du texte de la *Genèse*, nous verrons que les deux autres s'en éloignent progressivement pour laisser la place au récit de déluges païens. Le passage en question du chant 13 (D., 13, 522-538) débute de manière identique à celui du chant 6 :

Ὅπποτε γὰρ Φρυγίης πέδον ἔκλυσεν ὑέτιος Ζεὺς
 ὄμβρηροῖς πελάγεσσι χέων ὑψίδρομον ὕδωρ,
 καὶ δρύες ἐκρύφθησαν ἀκανθοφόροις τ' ἐνὶ βήσσαις
 διψαλέαι ποταμηδὸν ἐκυμαίνοντο κολῶναι,
 ἱκμαλέον τότε δῶμα λιπὼν κεκαλυμμένον ὄμβρω
 καὶ ῥόον ἠερόφοιτον, ἀκοντιστῆρα μελάθρων,
 Πρίασος Ἄονίης μετανάσσατο κόλπον ἀρούρης,
 Ζηγὸς ἀλυσκάζων θανατηφόρον ὄμβριον ὕδωρ·
 αἰεὶ δ' ἀλλοδαποῖσι παρ' ἀνδράσι δάκρυα λείβων
 μνώετο Σαγγαρίοιο καὶ ἠθάδα δίζετο πηγῆν,
 Ἄονίου ποταμοῖο πινὼν ἀλλότριον ὕδωρ·
 ὄψε δὲ δύσνιφον οἶδμα καὶ ὕδατόεσσαν ἀνάγκην
 Ζεὺς ὑπατος πρήνυε, καὶ ἐκ Σιπύλοιο καρῆνων
 κλυζομένης Φρυγίης παλινάγρετον ἤλασεν ὕδωρ·
 καὶ ῥόον Ἐννοσίγαιος ὄλον μετέθηκε τριαίνην
 εἰς βυθίους κευθμῶνας ἀτεκμάρτοιο θαλάσσης,
 καὶ νιφετοῦ κελάδοντος ἐγυμνώθησαν ἐρίπναι·

⁵⁷ Pour une étude sur les rapports entre Dionysos et le Christ entre le II^e et le IV^e siècles, voir F. MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart.

En effet, quand Zeus pluvieux eut englouti la terre de Phrygie sous des océans de pluie, en déversant des eaux qui allaient courir sur les cimes, quand les arbres furent submergés et que, dans les vallons où ne poussaient que des chardons, les éminences assoiffées furent parcourues comme par les flots d'un fleuve, alors, abandonnant sa demeure inondée que la pluie avait recouverte, fuyant le torrent qui vagabondait par les airs et s'abattait sur les édifices, Priasos émigra au sein du pays d'Aonie pour échapper au cataclysme meurtrier envoyé par Zeus ; mais, auprès de ce peuple étranger, il ne cessait de verser des larmes au souvenir du Sangarios et de chercher sa source accoutumée quand il buvait l'onde étrangère du fleuve d'Aonie. A la fin, Zeus le Très-Haut apaisa le flot de la funeste cataracte et l'aquatique désastre : loin des cimes du Sypile, il chassa les eaux qui inondaient la Phrygie et les fit rentrer dans leur lit ; et l'Ébranleur du sol poussa tout le flot avec son trident vers les profonds abîmes de la mer illimitée et les hauteurs émergèrent du déluge grondant.⁵⁸

Outre que Nonnos conserve l'ordre des mots (adverbe temporel + COD + verbe à l'aoriste + épithète + Zeus), remarquons que Zeus est ici aussi qualifié de « Pluvieux ». En revanche, Nonnos fait preuve de *variatio* en utilisant πέδον à la place de γαῖαν. De plus, le complément de moyen ὄμβρηροῖς πελάγεσσι (*D.*, 13, 523) fait écho à ὄμβρος au chant 3 (*D.*, 3, 209).⁵⁹

L'hypothèse selon laquelle le chant 13 est une réécriture de réécriture semble confirmée par le v. 525 : διψαλέαι ποταμηδὸν ἐκυμαίνοντο κολῶναι (« les hauteurs arides furent parcourues comme par les eaux d'un fleuve »), qui ne diffère que d'un terme de *D.*, 6, 257 : διψαλέαι ποταμηδὸν ἐμορρύροντο κολῶναι (« les hauteurs arides grondent comme des fleuves. »). L'emploi de ἠερόφοιτος (*D.*, 13, 527) suppose un lien entre « le torrent qui vagabondait par les airs » et « le marin qui navigue au milieu des airs. » (*D.*, 6, 368), c'est-à-dire Deucalion-Noé. La fin du passage du chant 13 montre l'utilisation des mêmes motifs comme l'eau qui se retire (*D.*, 6, 378-379 ; 13, 534-535) et l'intervention de Poséidon (*D.*, 6, 373-376 ; 13, 536-538). Notons enfin la présence d'un même vers en *D.*, 6, 379 et 13, 537-538, même si, dans le second cas, le vers du chant 6 est coupé en deux hémistiches et que κευθμῶνες désigne les abysses non pas souterrains, mais marins.

Concernant le chant 23, N. Hopkinson⁶⁰ note que les v. 280-320 ont quelques affinités avec *D.*, 2, 260-261 et 3, 202-219, négligeant le long récit du chant 6 et les chants 13 et 43. Il est pourtant impossible de nier la réécriture du chant 6 tant le vocabulaire employé est similaire. En effet, nous retrouvons l'image de l'inondation à travers κατέκλυσε (*D.*, 23, 283) auquel est associé le complément ἤιονας

⁵⁸ Trad. F. VIAN, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, t. 5, Chants 11-13*, Paris, 1995.

⁵⁹ Voir également *D.*, 13, 526 ; 13, 529.

⁶⁰ F. VIAN – N. HOPKINSON, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, t. 8, Chants 20-24*, Paris, 1994, p. 260.

κόσμοιο, « les rivages de l'univers », qui marque un écart par rapport au récit précédent : le déluge n'est plus limité dans un espace géographique précis, mais touche la terre tout entière – à l'image de celui de la *Genèse* ! De même, le motif du recouvrement est mis en valeur par la place accordée aux verbes καλύπτω et κρύπτω au sixième pied du v. 291 et au premier pied du v. 292, auxquels fait écho κρύψω au v. 314. Les astres aussi sont ensevelis : κρύψω δ' αἰθέρος ἄστρα (« j'ensevelirai les constellations de l'éther. », *D.*, 23,292), qui renvoie à τυμβεύοντο (*D.*, 6, 280).

Même si nous trouvons une expression identique au chant 6 et au chant 43 (Ἰψώθη δὲ θάλασσα, « la mer s'était soulevée », *D.*, 43, 186 ; 6, 258), la plupart des allusions sont en rapport avec le chant 23 comme en témoignent les v. 184-185 : (...) ὅτε δύσμαχος ἀμφὶ Κορίνθου εἰς μόθον ἀστερόεντα κορύσσετο πόντιος Ἄρης (« quand, pour Corinthe, difficile à combattre, l'Arès marin s'armait en vue d'une bataille parmi les étoiles »). Ceux-ci forment un jeu d'écho avec le chant 23 (312-313) grâce à la présence des termes soulignés ci-dessus que nous trouvons dans les deux passages. De même, au v. 187, le groupe διψὰς Ἄμαξα s'autorise de *D.*, 23, 295 où il est également fait mention de la Grande Ourse (ἄβροχον ὀγκὸν Ἄμαξης). Enfin, οὐρανίω Δελφῖνι (*D.*, 43, 191, « le dauphin céleste ») renvoie à αἰθέριον Δελφῖνα (*D.*, 23, 297, « le dauphin vivant dans l'air ») et εἰναλίω δελφῖνι (*D.*, 6, 266 « le dauphin vivant dans la mer ») : Hopkinson explique que le dauphin céleste désigne soit celui qui a conduit Amphitrite auprès de Poséidon (*Hyg., Astr.*, 2, 17), soit celui qui a transporté Arion vers la terre ferme (*Ov., Fastes*, 2, 117-118). Dans les deux cas, il s'agit d'un mythe païen qui n'a *a priori* rien à voir avec la figure Deucalion-Noé que nous avons évoquée ci-dessus.

Toutefois, la figure du dauphin est intéressante dans la mesure où elle est l'objet d'une réappropriation par les chrétiens : l'animal est associé à l'action du Christ. En témoigne ce passage de Grégoire de Nazianze (*Carm. theol.*, II, 9, 105-107 PG 37.676) :

Οὐδὲ γὰρ ἡέρος ἐκτὸς ἴδες πωτώμενον ὄρνιν,
Οὐδὲ μὲν ὕδατος ἐκτὸς ἀλίδρομος ἔπτατο δελφίς.
Ὡς οὐδὲ Χριστοῦ δίχα βροτὸς ἵχνος ἀείρει.

Tu n'as pas vu un oiseau voler en dehors des airs, ni un dauphin qui court à travers les flots nager en dehors de l'eau. De même, un mortel ne marche pas sans le Christ.

L'animal est qualifié de ἀλίδρομος, terme que nous lisons une fois chez Aristophane (*Au.*, 1396) et chez Nonnos, notamment en *P.*, 6, 64⁶¹ pour désigner le navire sur lequel les disciples du Christ traversent le lac :

⁶¹ Voir FRANCHI, *Parafrasi, Canto 6*, [33] p. 361.

νήα δ' ἐπαΐξαντες ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης,
γαῖαν ἐς ἀντιπέραιαν ἐπορθιμούντο μαθηταὶ

Les disciples se précipitèrent sur le navire qui court à travers les flots, char de la mer,
et accostèrent sur la rive opposée.

Dans cette perspective, le dauphin, d'abord symbole païen, fait surgir un arrière-plan chrétien dans les *Dionysiaques* si on lit le poème en lien avec la *Paraphrase*. Par l'intermédiaire de ἀλίδρομος, l'action du Christ fait l'objet d'une réélaboration de la tradition de l'*adynaton* afin de mieux rendre compte de sa dimension exceptionnelle et surhumaine. Notons enfin que le recours à cette figure est d'autant plus important dans une réécriture du Déluge, processus de destruction et de recréation, que Grégoire de Nazianze y fait référence pour décrire l'ordre de la Création du monde (*Carm. theol.*, II, 11, 11 PG 37.754 ; II, 27, 14 PG 37.855).

Conclusion

Notre étude nous a permis de mettre en évidence les rapports d'intertextualité entre l'*Ancien Testament* et les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis. Nous avons supposé que la *poikilia* n'est pas qu'un simple « enjolivement littéraire » ou principe esthétique qui fonde la poétique de Nonnos, mais un indice textuel illustrant la volonté de Nonnos de réunir paganisme, judaïsme et christianisme autour du récit des *Dionysiaques*. Il faut souligner que chaque processus d'intertextualité que nous avons identifié ne fonctionne pas seul ; au contraire, c'est par la mise en série de l'ensemble des procédés que l'enjeu idéologique et religieux de la réécriture du déluge dans les *Dionysiaques* apparaît clairement.

Une telle entreprise n'est possible que si le lecteur prête attention à l'ensemble formé par les *Dionysiaques* et la *Paraphrase*. Une lecture conjointe de l'œuvre nous conduit dans les pas de D. Accorinti :

È chiaro che Nonno vi avrà visto un'analogia di situazione, ed ecco che Atene, come Tebe, diventa Gerusalemme, quasi che il poeta venuto dall'Egitto avesse voluto mediare fra quei due universi culturali – la letteratura greca e la tradizione ebraica...⁶²

L'étude que nous avons menée a montré que le dialogue entre les milieux juif, chrétien et païen existe bel et bien : Nonnos est le paradigme du poète érudit qui a reçu une *paideia* classique basée sur la lecture des grands auteurs païens, informée par la fréquentation des poètes hellénistiques, et qui connaît les Écritures⁶³.

⁶² ACCORINTI, *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache (Canti 40-48), vol. 4*, Milan, 2004, p. 36.

⁶³ Voir G. AGOSTI, « Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale », *CrSt* 31, 2009,

L'ambition de Nonnos se dessine d'abord sur le plan narratologique. À un niveau intratextuel, la *poikilia* invite à relire les mythes présents dans les *Dionysiaques* comme des éléments d'un ensemble plus grand, la rédemption de l'humanité⁶⁴. Sur un plan intertextuel, elle constitue le *medium* idoine pour annoncer l'arrivée du Dieu sauveur qui vérifiera et accomplira les anciens mythes. En prenant comme intertexte l'*Ancien Testament*, Nonnos inscrit son oeuvre dans une certaine vision de l'histoire qui voit de la continuité dans le changement et qui a intégré, concernant la venue du Christ, à la fois les prophéties juives et des éléments de la *paideia*.

EPHE – PSL Research University /
La Sapienza – Università di Roma

davidlorinz@gmail.com

pp. 313-335 ; Id., « Paideia classica e fede religiosa : annotazioni sul linguaggio del carmi epigrafici tardoantichi », *CGG* 21, pp. 329-353 ; Id., « Usurper, imiter », [34] pp. 275-299.

⁶⁴ A ce propos, on regardera attentivement l'*ekphrasis* du bouclier de Dionysos (*Di.*, 25, 380-572) et le commentaire qu'en donne K. Spanoudakis (K. SPANOUDAKIS, « The Shield of Salvation : Dionysus' Shield in Nonnos' *Dionysiaca* 25.380-572 », dans SPANOUDAKIS, *Nonnus in Context*, [11] pp. 333-371).