



LA BIBLE DANS LES MANUELS CHRÉTIENS DE RHÉTORIQUE

GUILLAUME BADY

UNIVERSITÉ DE LYON (CNRS, UMR 5189 HiSoMA-SOURCES
CHRÉTIENNES)

Résumé

À quoi ressemble l'éloquence divine ? Les figures rhétoriques de la Bible ne sont pas passées inaperçues chez les Pères de l'Église, comme Augustin et Cassiodore. Témoignant d'un courant qui va de l'Espagne du VII^e siècle jusqu'à Smaragde au IX^e, Bède a même composé un traité des figures de style citant uniquement la Bible et les Pères. Du côté grec, chez Adrien, au V^e siècle, et plus tard, comme on peut le voir dans les *Rhetores Graeci*, les manuels byzantins ont cité la Bible aussi, sans changer leurs modèles classiques. Chez les Latins comme chez les Grecs, la rhétorique se voit en même temps pourvue de fondements théologiques. Elle constitue ainsi un bon exemple de synthèse entre les cultures classique et biblique.

Abstract

*How does divine eloquence look like ? The rhetoric figures in the Bible were noticed indeed by the Fathers of the Church, such as Augustine and Cassiodore. As a witness of a trend coming from Spain in the VIIth century to Smaragdus in the IXth, Bede even composed a treatise of stylistic figures with only biblical and patristic citations. Among the Greeks, in Adrian, in the Vth century, and later on, as one can see in the *Rhetores Graeci*, the byzantine manuals quoted the Bible as well, without changing their classical models. Rhetoric was then theologically grounded by Greek and Latin grammarians. It thus shows a good example of a synthesis of classical and biblical cultures.*

Si l'on peut estimer qu'Homère était la Bible des Grecs, il semble raisonnable de se demander en quoi, à la fin de l'Antiquité et au Moyen Âge, la Bible était l'Homère des chrétiens : non seulement une référence religieuse, mais un modèle littéraire. Les Écritures, de fait, ont été une matrice littéraire dès le I^{er} siècle, aussi bien par les genres littéraires – lettres, récits de martyre, psaumes ou hymnes, textes de sagesse, de loi ou de doctrine, mais aussi évangiles, actes, apocalypses apocryphes – que par l'influence linguistique. Un temps louées pour leur « simplicité » face aux artifices de l'éloquence profane, elles ont été de plus en plus reconnues par les exégètes pour leurs richesses littéraires¹.

Dès lors, il n'est guère étonnant de voir la Bible citée dans les manuels chrétiens de rhétorique, en particulier dans les traités sur les figures. La présente enquête, qui se veut exploratoire et non pas exhaustive², commencera à la fin du IV^e siècle par les Latins, déjà bien connus ; du côté grec, débutant vers la même époque, elle mettra ensuite à contribution l'ensemble des *Rhetores Graeci* pour illustrer la période byzantine. À n'en pas douter, en Orient comme en Occident, la christianisation de la rhétorique dans ces textes révèle un rapport à la culture classique qui n'est pas indifférent ; par là-même, elle met en œuvre ce que l'on peut esquisser comme une théologie de l'éloquence.

1. Bible et *ars grammatica* chez les Latins, d'Augustin à Smaragde

Du côté latin, la page la plus explicite et la plus influente sur les figures de style bibliques a été écrite par Augustin en 397 dans le *De doctrina Christiana*, qui est à cet égard un véritable traité d'herméneutique³ :

« Que les personnes instruites sachent que toutes les figures de style que les grammairiens désignent par le nom grec de « tropes », nos auteurs en ont fait usage, et cela plus souvent et avec plus d'abondance que ne peuvent le penser ou le croire ceux qui ne les connaissent pas et qui ont appris ces figures chez d'autres écrivains. Cependant ceux qui connaissent ces tropes les retrouvent dans les saintes Écritures, et la connaissance qu'ils en ont les aide quelque peu à les comprendre. (...) Or ce ne sont pas seulement des

¹ BADY 2015. Sur les rapports entre la rhétorique profane et l'exégèse patristique en termes herméneutiques, on pourra lire notamment la méthodique et suggestive synthèse de SCHAÜBLIN 2004.

² La bibliographie sur le sujet est océanique ; le propos ici est de se concentrer sur un corpus précis – les manuels de rhétorique –, avec des élargissements ponctuels à d'autres ouvrages, notamment exégétiques, et de privilégier la lecture des textes eux-mêmes.

³ AUGUSTIN, *De doctrina Christiana* III, xxix, 40-41, trad. M. Moreau, Bibliothèque Augustinienne 11/2, Paris, 1997, p. 289-293. Les traductions des autres textes anciens dans cet article sont nouvelles.

exemples de ces tropes, comme de toutes choses, que nous lisons dans les livres divins, mais encore le nom de certains d'entre eux, tels que l'allégorie (Ga 4,24), l'énigme (1 Co 13,12), la parabole (Mt 13,18, etc.). (...) Leur connaissance est nécessaire pour dissiper les ambiguïtés des Écritures, car lorsqu'une pensée tirée de mots pris au sens propre est absurde, il faut évidemment chercher si ce ne serait pas sous la forme de tel ou tel trope qu'aurait été exprimé ce que nous ne comprenons pas ; c'est d'ailleurs ainsi qu'ont été découvertes la plupart des significations cachées. »

Pour l'évêque d'Hippone, il ne s'agit pas, en soulignant les figures de style, de dissertar sur la beauté des Écritures, ni de justifier leur usage y compris par les auteurs chrétiens. Il raisonne ici en exégète et en pasteur, soucieux avant tout d'expliquer et de transmettre la Parole de Dieu dans son sens le plus exact : les figures qu'il cite (allégorie, énigme, parabole) sont d'ailleurs toutes trois liées à l'obscurité scripturaire censée élever le niveau de signification. D'après Cassiodore⁴ qui, plus d'un siècle et demi plus tard, cite aussi le passage du *De doctrina Christiana*, l'Africain a composé un traité *De modis locutionum* dans lequel « il prouve la présence des figures littéraires de type profane dans les saintes Écritures, tout en affirmant qu'il y a dans l'éloquence divine des figures qui lui sont propres et que ni les grammairiens ni les rhéteurs n'ont atteintes d'aucune façon⁵ ». Ce traité est perdu, à moins qu'on ne l'identifie aux *Locutiones in Heptateuchum*⁶, qui pourtant n'ont ni le titre, ni le genre, ni l'objet exact d'un *De modis locutionum*.

Cassiodore, quant à lui, dans le *De institutione diuinarum litterarum*, redessine pour les moines du Vivarium le programme complet du *trivium* et du *quadrivium* classique en l'orientant vers la Bible et les Pères⁷ ; pour les figures de

⁴ CASSIODORE, *Expositio in Psalmos, praef.*, 15, éd. P. Stoppacci, Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 28/1, Firenze, 2012, p. 401 : *Haec enim, quando in diuinis scripturis splendent, certa atque purissima sunt. Cum uero ad opiniones hominum et quaestiones inanissimas ueniunt, ambiguis altercationum fluctibus agitantur, ut, quod hic est firmissime semper uerum, frequenter alibi reddatur incertum.*

⁵ *Ibid.*, p. 20 : *In libris quippe quos appellauit de modis locutionum diuersa schemata saecularium litterarum inueniri probauit in litteris sacris ; alios autem proprios modos in diuinis eloquiis esse declarauit, quos grammatici siue rhetores nullatenus attigerunt.*

⁶ AUGUSTIN, *Locutiones in Heptateuchum*, éd. J. Fraipont, Corpus Christianorum series Latina (= CCL) 33, Turnhout, 1958, p. 381-465.

⁷ CASSIODORE, *De institutione diuinarum litterarum* 27, Patrologia Latina (= PL) 70, 1140 : *Tam in sacris litteris quam in expositoribus doctissimis multa per schemata, multa per definitiones, multa per artem grammaticam, multa per artem rhetoricam, multa per dialecticam, multa per disciplinam arithmeticam, multa per disciplinam geometricam, multa per astronomicam intellegere possumus ; non abs re esse instituta saecularium magistrorum, artes scilicet ac disciplinas cum suis diuisionibus in sequenti libro paucis attingere. Voir aussi le ch. 28, PG 70, 1142 : *Verumtamen nec illud Patres sanctissimi decreuerunt, ut saecularium litterarum studia respuantur, quia exinde non minimum ad sacras Scripturas intelligendas sensus noster instruitur.**

style, il en reste toutefois à la théorie. De même, le chapitre 2 du *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, consacré à la rhétorique⁸, est plutôt théorique et ne cite que Cicéron et Quintilien. En revanche, un *De schematibus et tropis necnon et quibusdam locis rhetoricis S. Scripturae quae passim in Commentario Cassiodori in Psalmos reperiuntur* a été compilé, comme son titre l'indique, d'après son *Commentaire des Psaumes*, et rangé par ordre alphabétique des figures⁹. De fait, Cassiodore, particulièrement attentif au style des Psaumes dans ce *Commentaire* qui est son œuvre majeure¹⁰, s'en justifie d'emblée dans sa préface par une sorte de traité de l'éloquence divine. Celle-ci, écrit-il en s'appuyant sur les Psaumes et sur Paul¹¹, est une « prédication chaste, fixe, véridique et éternelle » en vue du salut¹² :

« L'éloquence de la Loi divine n'a pas été formée de mots humains ; elle n'est pas portée de façon incertaine dans des détours confus : de ce fait, elle échappe à l'oubli du passé comme aux troubles du présent et aux événements douteux de l'avenir. Elle parle au cœur, non aux oreilles du corps, et juge toute chose avec une grande vérité et avec une grande et ferme prescience : elle se présente avec la vérité que son auteur lui confère. »

Le maître du Vivarium se fait ici l'écho d'un mépris et d'un soupçon déjà anciens vis-à-vis des artifices trompeurs de l'éloquence profane, dont il s'empresse d'exempter l'éloquence sacrée : car du fait de l'Incarnation, la simplicité divine, reflétée par la prétendue « simplicité » des Écritures, n'est plus incompatible avec les usages du langage humain¹³ :

⁸ CASSIODORE, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, 1157-1167.

⁹ PL 70, 1269-1280.

¹⁰ Cf. HAHNER 1973 ; SCHLIEBEN 1979.

¹¹ CASSIODORE, *Expositio in Psalmos, praef.*, 15, éd. P. Stoppacci, p. 400 : *Haec igitur casta, fixa, uerax et aeterna praedicatio, nimis purissimo nitet eloquio, cuius utilitas lucet, magnificentia uirtutis apparet, operatio salutis arridet, sicut et in centesimo octauo decimo psalmo dicturus est : Quia eloquium tuum uiuificabit me (Ps 118,50). Et iterum : Lucerna pedibus meis uerbum tuum, Domine, et lumen semitis meis (Ps 118,105). Reuera lumen, quia semper uitalia iubet, noxia prohibet, terrena remouet, caelestia persuadet. Hinc et doctor gentium in epistola ad Corinthios scribit : Non enim in sermone est regnum Dei, sed in uirtute (1 Co 4,20). Idem ad Timotheum in secunda meminit dicens : Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad erudiendum, ad corrigendum in disciplina quae est iustitiae, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus (2 Tm 3,16-17).*

¹² CASSIODORE, *Ibid.*, p. 399-400 : *Eloquentia legis diuinae humanis non est formata sermonibus, neque confusis incerta fertur ambagibus, ut aut a rebus praeteritis obliuione discedat, aut praesentium confusione turbetur, aut futurorum dubiis casibus eludatur ; sed cordi, non corporalibus auribus loquens, magna ueritate, magna praescientiae firmitate cuncta diiudicans, auctoris sui ueritate consistit.*

¹³ *Ibid.*, p. 401 : *Scripturae autem diuinae sancta profunditas adeo communes sermones habet, ut eam uniuersi incunctanter admittant. [...] Haec multis modis genera suae locutionis exercet, definitionibus succincta, schematibus decora, uerborum proprietate signata,*

« La sainte profondeur des Écritures divines comporte des mots ordinaires pour que tous sans exception la reçoivent. (...). Leur éloquence s'exerce de multiples manières : ceinte de définitions, ornée de figures, se signalant par la propriété des termes, ordonnée selon l'enchaînement des syllogismes, rutilante de sciences, ce n'est pas elle qui reçoit d'eux un ornement extérieur, c'est plutôt elle qui leur confère sa propre dignité. Ces éléments, quand ils brillent dans les divines Écritures, sont certains et parfaitement purs ; mais dès qu'ils servent aux opinions et aux questions vaines des hommes, ils sont agités par les flots mouvants des disputes, et partant, ce qui, ici, est toujours et absolument vrai, là, devient souvent incertain. »

Il y a dans ce passage une grande habileté – et sans doute aussi un idéalisme forcené – de la part de Cassiodore, qui renverse la problématique : il ne s'agit plus de justifier les Écritures par les sciences profanes, mais de justifier celles-ci grâce aux Écritures qui les fondent et leur donnent leur légitime usage.

Quant aux tournures propres aux Écritures, elles sont rares ; la plupart du temps, Cassiodore s'efforce plutôt de se référer à la terminologie grecque et latine, et même de l'expliquer. Commentant le Psaume 21,4, « *tu habites dans le saint, louange d'Israël* »¹⁴, il précise le type de périphrase employé tout en faisant allusion à l'étymologie traditionnelle du nom « Israël », compris comme « celui qui voit Dieu »¹⁵ :

« *Louange d'Israël* : il est dit à la manière d'une définition ce qu'est le Père, c'est-à-dire *louange d'Israël*. De fait, il est lui-même en vérité la louange de ceux qui voient Dieu, lui qui accorde aux saints tous les attributs de gloire. Et il s'agit là de la troisième espèce de définition, qu'on appelle ποιότης en grec, *qualitatiua* en latin. »

Un peu plus loin, commentant le verset 7 du même Psaume 21, « *et moi je suis un ver et non un homme* »¹⁶, il renchérit sur cette image, propre à dire le paradoxe de l'Incarnation, tout en la rapportant à une figure grecque :

syllogismorum complexionibus expedita, disciplinis irrutilans, non tamen ab eis accipiens extraneum decorem, sed potius illis propriam conferens dignitatem.

¹⁴ La numérotation des Psaumes, comme celle des chapitres d'autres livres bibliques, suit dans cet article celle de la Septante.

¹⁵ CASSIODORE, *Expositio in Psalmos*, 21, éd. M. Adriaen, CCL 97, Turnhout, 1958, p. 192 : Tu autem in sancto habitas, laus Israel. [...] Laus Israel, *per modum definitivum dicitur quid sit Pater, id est laus Israel. Deum quippe uidentium ipse reuera laus est, qui sanctis omnia gloriosa concedit. Et est tertia definitionis species, quae graece ποιότης, latine qualitatiua dicitur.* Pour une analyse plus approfondie de ce passage, voir HALPORN 1986, p. 101-102.

¹⁶ *Ibid.*, p. 193 : Ego autem sum uermis et non homo [...]. *Hoc per figuram dicitur tapinosin, quae latine humiliatio nuncupatur, quoties magnitudo mirabilis rebus humillimis comparatur [...]. Vermis, nimia quidem uidetur abiectioe temnibilis sed magni continet sacramenta mysterii : nascitur absque concubitu, repit humilis, mouetur sine sonitu. Quae si consideres, non immerito Dominum Christum uermem appellatum esse cognosces.*

« Cela est dit selon la figure ταπείνωσις, qu'en latin on appelle *humiliatio*, chaque fois qu'une grandeur admirable est comparée à des réalités très humbles. (...) Le ver dans son abjection extrême semble méprisable, mais il contient les signes d'un grand mystère : il naît sans copulation, il rampe avec humilité, il se déplace sans faire de bruit. Si tu considères cela, tu reconnaîtras que ce n'est pas sans raison que le Seigneur Christ a été appelé *ver*. »

Malgré la richesse du *Commentaire* de Cassiodore et l'exploitation qui n'a pas manqué d'en être faite pour la compilation scolaire, pendant longtemps on ne trouve pas de manuel de figures qui cite régulièrement la Bible, pas même chez Isidore de Séville vers 630. En effet, dans les chapitres 36 et 37 du premier livre des *Étymologies*, respectivement intitulés *De schematibus* et *De tropis*¹⁷, le savant cite surtout Virgile. Il semble néanmoins avoir connu une version christianisée de l'*Ars grammatica* de Donat se référant régulièrement à la Bible ou aux Pères. Peu après son prestigieux homonyme, Isidore le Jeune l'aurait utilisée dans son *De uitiis et uirtutibus orationis liber*¹⁸, qui aurait servi de source au traité dit de Julien de Tolède¹⁹.

De ces sources espagnoles, déjà bien étudiées²⁰, dépend peut-être en partie le *De schematibus et tropis*²¹ écrit par Bède le Vénérable, alors qu'il était diacre à l'abbaye anglaise de Jarrow en 701 ou 702²² ; il joint le *De schematibus et tropis* au *De arte metrica* qu'il adresse au diacre Cuthbert et où il fait montre d'une certaine virtuosité, puisqu'il est capable de citer Paulin de Nole pour illustrer le mètre saphique²³. Avant Bède, les écoles monastiques anglaises utilisaient couramment les auteurs classiques, et il n'y avait pas de grammaire spécifique pour l'usage monastique. « À l'exception d'Aldhelm [de Sherborne, 639 – † 709], qui fit une tentative partielle, écrit Ch. W. Jones²⁴, il fut le premier [du monde insulaire] à prendre ses exemples exclusivement dans les écrits chrétiens. » Comme nous allons le voir, Bède lui-même affirme qu'il s'agit d'une initiative personnelle, même s'il s'inspire directement de ses prédécesseurs, à commencer par Cassiodore²⁵ ; de fait, sa position témoigne d'un certain rejet de la rhétorique

¹⁷ ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* I, 36-37, PL 82, 110-117.

¹⁸ SCHINDEL 1975, p. 209-341.

¹⁹ MAESTRE YENES 1973, notamment p. 195-225.

²⁰ SCHINDEL 1975, notamment p. 53-75.

²¹ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Liber de schematibus et tropis*, éd. C. B. Kendall, *Bedae Venerabilis Opera*, CCL 123A, Turnhout, 1975, p. 142-171. Cf. SCHINDEL 1968 ; HOLTZ 2005.

²² La date est proposée par l'éditeur du texte, C. B. Kendall, mais dans la préface du même volume, n. 6, p. X-XI, Ch. W. Jones se prononce en faveur d'une date plus tardive.

²³ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De arte metrica*, éd. C. B. Kendall, *ibid.*, p. 132-133. Cf. HOLTZ 1992.

²⁴ C. W. JONES, préface des *Opera didascalica* de Bède, *ibid.*, p. X.

²⁵ Voir notamment BAILEY 1983.

profane en tant que telle dans les milieux monastiques d'Occident²⁶. Voici comment Bède justifie son projet²⁷ :

« Puisque la sainte Écriture l'emporte sur tous les autres écrits non seulement par son autorité, qui est divine, ou par son utilité, qui est de conduire à la vie éternelle, mais aussi par son antiquité et par son style même, il m'a semblé bon, en y recueillant des exemples, de montrer que les maîtres d'éloquence profane ne peuvent prétendre à aucun des procédés ou des figures de ce genre qui n'ait préexisté en elle. »

Parmi les exemples bibliques qu'il choisit, les Psaumes constituent un morceau de choix²⁸. Pour l'anadiplose, il cite le Ps 121,2-3 : *Stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Hierusalem, | Hierusalem, quae aedificatur ut ciuitas*²⁹. Pour l'anaphore, il cite le Ps 28,4-5 : « *Vox Domini in uirtute, uox Domini in magnificentia, uox Domini confringentis cedros* », avant d'ajouter : « Cette figure est très employée dans les Psaumes. »³⁰ Pour l'épanalepse, il cite le Ps 88,9 et le Ps 82,2 : « *Deus, quis similis erit tibi ? Ne taceas neque conpescaris, Deus.* »³¹ Pour la paronomase, il cite le Ps 21,6 « *iuxta Hebraicam ueritatem* » : « *In te confisi sunt et non sunt confusi* », « *en toi fut leur confiance, non leur confusion* »³², avant de remarquer, avec Jérôme³³, que

« le prophète Isaïe a utilisé cette figure avec une exquise élégance dans sa propre langue, lorsqu'il dit : *Expectaui ut faceret iudicium et ecce iniquitas, et iustitiam et ecce clamor* (Is 5,7). Car en hébreu *iudicium* se dit 'mesphat', *iniquitas* 'mesaphaa', *iustitia* 'sadaca', *clamor* 'suaca' ».

Il est significatif de voir que Bède a conscience que son modèle littéraire est une traduction. Pour le paromoeon, il fait d'emblée cette remarque³⁴ :

« Sans doute, cette figure, qui touche à la position des lettres, se comprend mieux dans la langue dans laquelle l'Écriture a été transmise. Cependant,

²⁶ Voir notamment LAPIDGE 1984, p. 29-30.

²⁷ BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Liber de schematibus et tropis*, *ibid.*, p. 142-143 : *Quia sancta Scriptura ceteris omnibus scripturis non solum auctoritate, quia diuina est, uel utilitate, quia ad uitam ducit aeternam, sed et antiquitate et ipsa praeeminet positione dicendi, placuit mihi collectis de ipsa exemplis ostendere quia nihil huiusmodi schematum siue troporum ualent praetendere saecularis eloquentiae magistri, quod non in illa praecesserit.*

²⁸ Sur les 137 citations (39 pour les figures, 98 pour les tropes), dont 95 de l'Ancien Testament, 40 sont tirées des Psaumes.

²⁹ *Ibid.*, p. 146.

³⁰ *Ibid.*, p. 147.

³¹ *Ibid.*, p. 147.

³² *Ibid.*, p. 147-148.

³³ JÉRÔME, *Commentarii in Isaiam*, II, v, 7, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout, 1963, p. 68.

³⁴ *Ibid.*, p. 148-149.

nous en avons un exemple, même en traduction. Il est dit dans le Psaume : *benediximus uos de domo Domini* (Ps 117,26). »

Pour la métalepse, il cite Ps 127,2, « *Du labeur de tes fruits tu mangeras* » en tant que métalepse, qu'il explique ainsi : « Il a mis *labeur* à la place de : *des biens qu'en travaillant l'on acquiert*³⁵ ».

Bien entendu, ses exemples sont pris aussi en dehors des Psaumes. Ainsi pour le polyptote³⁶, il cite Rm 11,36 : « *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* » ; pour l'onomatopée³⁷, il cite entre autres le cheval de Jb 39,24 : « *Feruens et fremens sorbet terram* » ; et pour la métaphore³⁸, le premier des tropes, il cite quantité d'anthropomorphismes tirés de divers livres. Au risque de malmener la christologie, il illustre encore la synecdoque par Jn 1,14, « *la Parole s'est faite chair* », prenant manifestement ici le mot « chair » en un sens restrictif, en tant que partie de l'homme, alors que dans le verset johannique le terme désigne l'ensemble de la condition humaine. Nul doute que l'on dénicherait aisément de semblables considérations stylistiques, et même de meilleures, dans l'ample production exégétique de l'écrivain anglais.

Son opuscule en tout cas, attesté par près d'une centaine de manuscrits et enrichi par des gloses et des commentaires, a pu connaître un succès accru après la fameuse lettre circulaire *De litteris colendis*³⁹ envoyée par Charlemagne – et sans doute rédigée par Alcuin – à Baugulf de Fulda vers 784 ou 785 :

« C'est pourquoi nous vous exhortons non seulement à ne pas négliger les études (littéraires), mais encore à vous en instruire à l'envi, avec cette très humble application qui plaît à Dieu, de façon à pouvoir pénétrer les mystères des divines Écritures avec plus de facilité et de justesse. En effet, puisqu'on trouve dans les *Sacrae paginae* des figures, des tropes et d'autres éléments de ce genre, nul doute : quiconque les lit en aura d'autant plus vite compris le sens spirituel qu'il en aura plus pleinement été instruit au préalable dans la littérature des maîtres. »

³⁵ *Ibid.*, p. 154 : *Labores fructuum tuorum manducabis. Labores enim posuit pro his quae laborando adquiruntur bonis.*

³⁶ *Ibid.*, p. 150.

³⁷ *Ibid.*, p. 157.

³⁸ *Ibid.*, p. 150.

³⁹ *De litteris colendis*, éd. Ph. Jaffé, *Bibliotheca Rerum Germanicarum* 4, Berlin, 1867, p. 344 : *Quam ob rem hortamur uos : litterarum studia non solum non neglegere, uerum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius diuinarum scripturarum mysteria ualeatis penetrare. Cum enim in sacris paginis scemata, tropi et cetera his similia inserta inueniantur, nulli dubium : quod ea unus quisque legens tanto citius spiritualiter intellegit, quanto prius in litterature magisterio plenius instructus fuerit.*

Alcuin lui-même a composé entre 793 et 796 un *Dialogus de rhetorica et uirtutibus*, essentiellement théorique, mais dont l'un des intérêts est par exemple d'attester une dépendance des trois genres oratoires de la Bible elle-même⁴⁰ :

« L'art oratoire est divisé en trois genres, à savoir le démonstratif, le délibératif, le judiciaire. Le genre démonstratif est celui qui attribue l'éloge ou le blâme à une certaine personne, comme il est dit d'Abel et de Caïn dans la Genèse : *Le Seigneur tourna son regard vers Abel et ses offrandes, mais de Caïn et de ses offrandes se détourna* (Gn 4,4-5). Le délibératif consiste dans la persuasion et la dissuasion : ainsi nous lisons dans le second livre des Règles (2 S 17,1-4) de quelle façon Ahitopel persuada Absalom de faire périr son père David ; [ou comment] sur son conseil Huhai fut dissuadé de sauver son roi (2 S 17,5-14). Le judiciaire est celui qui est accusation et défense : ainsi nous lisons dans les Actes des Apôtres comment, avec un certain Tertullus, orateur, les Juifs accusaient Paul devant le juge Félix, et comment Paul se défendait devant lui (Ac 24,1-21). »

Nous verrons précisément que ce type de raisonnement – et même de références – n'est pas sans équivalent du côté grec. Chez les Latins, l'illustration la plus éclatante, dans la même mouvance carolingienne, est le *Livre sur les parties du discours selon Donat*, écrit par Smaragde peu avant de devenir abbé de Saint-Mihiel au début du IX^e siècle. L. Holtz n'y compte pas moins de 750 citations bibliques, pour la plupart nouvelles dans le corpus grammatical. Le prologue du livre est très révélateur⁴¹ :

⁴⁰ ALCUIN, *Dialogus de rhetorica et uirtutibus*, PL 101, 922 : *Ars quidem rhetoricae in tribus uersatur generibus, id est, demonstratiuo, deliberatiuo, iudiciali. Demonstratiuum genus est, quod tribuiter in alicuius certae personae laudem uel uituperium, ut in Genesi de Abel et Cain legitur : Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius ; ad Cain autem et ad munera eius non respexit. Deliberatiuum est in suasionem et dissuasionem, ut in secundo Regum libro legitur, qualiter suauiter Absaloni Achitophel, ut Dauid patrem perderet ; [et quomodo] Chusai dissuasit [consilium eius], ut regem saluaret. Iudiciale est, in quo est accusatio et defensio, ut in Actibus legitur Apostolorum, quomodo Iudaei cum Tertullo quodam oratore Paulum accusabant apud praesidem Felicem ; et quomodo Paulus se defendebat apud eundem [praesidem].*

⁴¹ SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Liber in partibus Donati*, prologue, in HOLTZ, KIBRE, LÖFSTEDT 1986, p. 1-2, l. 15-40 : *Quem libellum non Maronis aut Ciceronis uel etiam aliorum paganorum auctoritate fulcui, sed Diuinarum Scripturarum sententiis adornauit, ut lectorem meum iucundo pariter artium et iucundo Scripturarum poculo propinarem, ut grammaticae artis ingenium et Scripturarum Diuinarum pariter ualeat comprehendere sensum. Et hoc quare fecerim, lector audi. Sunt etenim aliqui naturali simplicitate preaditi et alii sub praetextu sanctitatis occulti et alii tarditatis ignauia pressi, qui aiunt, quoniam 'in grammatica arte Deus non legitur nec nominatur, sed paganorum tantum ibi et nomina resonant et exempla, et ideo a nobis merito calcata dimittitur et neglecta', nescientes, quia aliud est de arte tractare, aliud de Deo loqui. Nos autem intellegentes, quia populus Israhel egrediens de Aegypto uasa aurea et argentea secum detulit, Aegyptum scilicet exspoliens se uestiuit, et quod a paganorum abstulit ritu, Domino obtulit in obsequio. Quod nos eius ope fulciti non iam figuraliter aut umbratice ut illi, sed spiritaliter et ueraciter implentes, a paganis bene dispositum artis grammaticae discimus ingenium et libenter illud in Domini offerimus sacrifici-*

« Je n'ai pas appuyé ce petit traité sur l'autorité de Maron [c'est-à-dire Virgile] ou de Cicéron ou encore d'autres païens, mais l'ai orné de phrases des divines Écritures, pour faire boire mon lecteur aussi bien à la coupe des arts qu'à celle des Écritures, toutes deux étant délicieuses, et afin qu'il puisse saisir aussi bien le génie de l'art grammatical et le sens des Écritures divines. Et pourquoi l'aurai-je fait ? Écoute donc, lecteur. Car il y en a – certains parce qu'ils sont doués d'une simplicité naturelle, d'autres parce qu'ils se dissimulent derrière le prétexte de la sainteté, d'autres encore parce que leur paresseuse lenteur les étouffent – qui disent que 'dans l'art grammatical on ne lit ni ne nomme Dieu, alors que n'y résonnent que les noms et les exemples des païens, si bien qu'à bon droit nous la foulons aux pieds, la rejetons et la négligeons'. Ils ne savent pas que traiter de cet art n'est pas la même chose que de parler de Dieu.

Quant à nous, nous comprenons que le peuple d'Israël à sa sortie d'Égypte (cf. Ex 3,22 ; 11,2 ; 12,35) a emporté avec lui des vases d'or et d'argent⁴², dépouillant ainsi l'Égypte pour se vêtir, et a offert au Seigneur pour lui plaire ce qu'il a pris de l'usage des païens. Forts de celui-ci, non pas en figures ni à travers des ombres (cf. He 8,5) comme ceux-là, mais pleinement en esprit et en vérité (cf. Jn 4,23), nous apprenons des païens le génie de l'art grammatical tel qu'ils ont su l'ordonner et l'offrons de nous-mêmes en sacrifice au Seigneur.

Et, puisque l'art de la grammaire conserve plus que jamais son empire dans les divines Écritures avec le nom du Seigneur, nous avons le plus souvent dans ce petit traité conjoint des exemples des deux domaines, de sorte que ce que la glu de la charité a joint, notre lecteur ne puisse l'ignorer, mais qu'en douceur, le débutant puisse facilement avaler l'âpre saveur de l'art en même temps que la douceur du miel céleste. »

Tout en brocardant les adversaires de la réforme carolingienne, Smaragde défend ici la culture classique, qu'il reconnaît ailleurs comme en partie inspirée. Conservant des exemples profanes, il enrichit le genre grammatical d'une nouvelle visée, celle de l'exégèse : par la grammaire, l'exégète chrétien approfondit la compréhension des Écritures et, en même temps, il parachève celle des huit parties du discours, qui correspondent elles-mêmes au chiffre huit symbolisant le repos éternel, comme l'a lumineusement relevé L. Holtz⁴³.

Comme on le voit, la christianisation des études chez les Latins n'entend pas, sinon en partie chez Bède, supprimer ce qu'elles avaient de profane, pas même dans certains milieux monastiques : suivant le schéma dialectique de l'accomplissement qui inspirait en général l'apologétique chrétienne vis-à-vis des

cio. Et quoniam ars grammatica maxime cum nomine Domini in Diuinis Scripturis principatus sui obtinet regnum, utrarumque rerum in hoc libello plurimum coniunctim ponimus exemplum, ut, quae caritatis glutino sint coniuncta, lectori nostro esse non possint incognita, sed ut dulciter tyro austeritatem artis cum caelestis mellis dulcedine facilius possit gluttire.

⁴² Cf. AUGUSTIN, *De doctrina Christiana* II, xl, 60-63, Bibliothèque Augustinienne 11/2, Paris, 1997, p. 226-233.

⁴³ HOLTZ, KIBRE, LÖFSTEDT 1986, p. L-LII. Sur SMARAGDE, voir aussi LECLERCQ 1948.

autres religions, la culture classique est à la fois dépassée et conservée. La « grammaire » étant vue au prisme de la théologie, le progrès de cette science devait dès lors être en corrélation avec celui de la foi.

2. Quelques exemples grecs et byzantins

Chez les Grecs, le corpus est assez différent. On trouvera bien chez les Pères grecs⁴⁴ des remarques philologiques, des éloges du style biblique ou des justifications de l'usage de l'éloquence qui équivalent à ce qui a été aperçu chez les Latins. Cependant, si l'on cherche plutôt des exemples, il n'y a aucun ouvrage qui corresponde à ceux de Julien, de Bède ou de Smaragde et qui prenne systématiquement pour illustration des passages bibliques ou patristiques, hormis l'*Isagoge in sanctas scripturas* transmise sous le nom d'Adrien (ou Hadrien)⁴⁵.

Cet exégète dont on ne sait rien, sinon qu'il est peut-être à identifier avec le moine et prêtre antiochien, destinataire de trois billets de Nil d'Ancyre⁴⁶ dans le premier tiers du 5^e siècle, est en tout cas cité par Cassiodore⁴⁷ au siècle suivant parmi les « *introductores Scripturae divinae* », après Tyconius, Augustin et avant Eucher et Junilius. Son *Introduction*, perdue, semble-t-il, dans son état original, a été transmise en deux recensions principales, l'une abrégée⁴⁸, l'autre plus longue⁴⁹. Étant donné que cet écrit est resté plutôt méconnu, il n'est peut-être pas inutile de le décrire brièvement dans sa recension courte. Le plan du texte suit globalement celui qu'annonce la première phrase⁵⁰ :

⁴⁴ Voir par exemple NEUSCHÄFER 1987 pour Origène et SCHAÜBLIN 1974 pour les Antiochiens.

⁴⁵ CPG 6527, PG 98, col. 1276-1311. Pour la bibliographie afférente, voir MARTENS 2013.

⁴⁶ NIL D'ANCYRE, *Ep.* II, 60 ; III, 118 et 266 : PG 79, col. 225-228, 437 et 516-517 respectivement.

⁴⁷ CASSIODORE, *De institutione diuinarum litterarum* 10, PL 70, 1122. Le maître du Vivarium a pu lire Adrien en grec, mais s'il l'a lu ou traduit lui-même en latin, il n'en reste pas de trace décelable, semble-t-il, ni directe, ni indirecte. Il précise tout de même qu'il a réuni les textes qu'il cite en une seule collection, ce qui permet de pencher pour l'existence d'une traduction latine de l'ouvrage d'Adrien.

⁴⁸ Voir l'édition de HOESCHEL 1602, reproduite avec de légères modifications dans la PG, et celle de GOESSLING 1887.

⁴⁹ L'édition et la traduction de cette recension, inédite en tant que telle, sont préparées, conjointement à celles de la recension courte, par Peter W. Martens, de l'Université de Saint-Louis (Missouri). Je remercie vivement ce dernier de m'avoir communiqué, entre autres documents, son édition provisoire de la recension courte, me permettant de contrôler l'exactitude du texte de la *Patrologie grecque* que je cite. Je remercie également Charles Delort, étudiant à l'Université Paris-Sorbonne, d'avoir attiré mon attention sur l'*Isagogê*, à l'étude de laquelle il travaille.

⁵⁰ PG 98, 1274 : Τοῦ Ἑβραϊκοῦ χαρακτῆρος ἰδιωμάτων ἔστιν εἶδη τρία, ὧν τὸ μὲν ἐπὶ τῆς διανοίας εὖροι τίς ἄν, τὸ δὲ ἐπὶ τῆς λέξεως, τὸ δὲ ἐπὶ τῆς συνθέσεως.

« Les particularités du style hébraïque sont de trois genres : le premier que l'on peut trouver touche à la pensée, le deuxième à l'expression, le troisième à l'agencement des mots. »

La première partie compte quinze divisions, portant sur les membres du corps, les sens, les mouvements du corps et de l'âme, les passions de l'âme et du corps, les dispositions intérieures, les « opinions communes »⁵¹, les dignités, les occupations, les lieux, les vêtements, les comportements, les attitudes, l'ensemble de l'être vivant – tous éléments employés par l'Écriture pour parler de Dieu. En guise de *quaestiones et responsiones* fragmentaires sur l'Écriture, l'ἐπίλυσις ou « solution » qui suit explique la plupart des citations bibliques invoquées dans chaque cas. Par exemple⁵²

« (L'Écriture) signifie l'interruption de sa bienveillance par le fait qu'il détourne la main, comme dans : *Pourquoi détournes-tu ta main, et ta main droite* (Ps 73,11) ? Voilà pour les attitudes. »

Ou encore⁵³ :

« (L'Écriture) ne manifeste pas moins la sollicitude de Dieu à leur égard par l'appellation de 'Père', ainsi que par celle de 'Premier-né' (Jr 38,9 ; Ps 88,27-28 ; Ex 4,22). Voilà pour les opinions communes. »

La deuxième partie, composée d'une quarantaine de paragraphes, est faite de remarques de détail sur des mots ou des expressions⁵⁴ :

« Le ciel, (l'Écriture) l'appelle souvent 'les cieux', comme dans *Louez le Seigneur depuis les cieux* (Ps 148,1). Elle exprime souvent les comparaisons sans 'comme', comme dans : *Et il m'a fait remonter d'un gouffre de misère* (Ps 39,3). »

La troisième partie, consacrée à l'agencement des mots (σύνθεσις), commence par s'intéresser aux « particularités du bienheureux David » dans les Psaumes⁵⁵ et à celles d'autres livres : ellipses, tautologies (expressions de la

⁵¹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* 996b 28.

⁵² PG 98, 1284 : Τὴν ἀναβολὴν τῆς εὐμενείας αὐτοῦ, χειρῶν ἀποστροφὴν, λέγει· ὡς τὸ, « Ἴνα τί ἀποστρέφεις τὴν χεῖρα σου, καὶ τὴν δεξιάν σου ; » Εἶη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ σχημάτων.

⁵³ PG 98, 1281 : Οὐδὲν ἤττον καὶ τῆ τοῦ Πατρὸς προσηγορία τὸ πρὸς αὐτοὺς τοῦ θεοῦ κῆδος ἐμφαίνει, καὶ τῆ τοῦ πρωτοτόκου. Εἶη δ' ἂν ταῦτα ἀπὸ κοινῶν δοξῶν. Parmi les nombreux avantages de son édition en cours, ici P. W. Martens, se fondant sur le *Conv. Soppr.* 39, rétablit avec raison κῆδος au lieu de κῦδος, faute reproduite dans la PG et due à simple iotacisme ou à la proximité du mot δόξα.

⁵⁴ PG 98, 1288 : Τὸν οὐρανὸν πολλάκις οὐρανοῦς καλεῖ· ὡς τὸ, « Αἰνεῖτε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν ». Τὰς παραβολὰς ἄνευ τοῦ ὡς λέγει πολλάκις· ὡς τὸ, « Καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας ».

⁵⁵ PG 98, 1300 : Ἴδια τοῦ μακαρίου Δαυὶδ εἶη ἂν ταῦτα. Sans surprise, le Psautier fournit une bonne moitié des citations de l'ensemble du traité.

même idée en deux formules successives), antistrophes (inversions de mots), hyperbates et « hyperthèses », épitases (extensions ou figures étymologiques décalquées de l'hébreu, comme : *Bénissant je te bénirai*, Gn 22,17), les emplois superflus ou hébraïsants (ἰδοῦ, πλήν, σὺν suivi de l'accusatif, γάρ, γε, ἐν).

La suite ressemble fort à une annexe⁵⁶ en plusieurs morceaux. Le premier porte sur 22 tropes, de la métaphore à la parénèse, illustrés à chaque fois par la Bible. Le second affirme que l'Écriture comporte deux genres, le prophétique et l'historique. Le troisième prodigue ensuite des conseils philologiques et exégétiques, prônant avant tout l'interprétation *ad sensum* – le « corps » du texte dans sa globalité –, puis, surtout s'il n'y a pas de sens obvie, l'interprétation *ad uerbum* – le vêtement « entourant le corps » dans son apparence précise –, « sans imaginer rien qui soit trop loin du corps »⁵⁷. Le quatrième, enfin, rappelle que certains livres ou passages sont en prose (λογάδην, comme Isaïe et Jérémie), d'autres en vers, chantés ou non : μετ' ᾠδῆς ἐν μέτρῳ (comme les cantiques de Moïse en Ex 15 et Dt 32), οὐ μετ' ᾠδῆς δὲ, comme le livre de Job et ceux de Salomon.

Comme cette rapide description peut le laisser deviner, cette *Εἰσαγωγή* est remarquable à plus d'un titre, à commencer par le fait que ce qu'elle cite comme « style hébraïque » est en réalité la Bible grecque ou Septante, dont elle atteste les difficultés de lecture pour un Hellène⁵⁸. Son genre littéraire et sa visée sont assez curieux également : « introduction » aux Écritures – le titre est attesté aussi par Photius⁵⁹ –, elle visait certainement un cadre et un public scolaires, comme le confirme la mention d'étudiants ou d'élèves⁶⁰, et peut-être aussi l'ἐπίλυσις de la première partie ; il s'agit donc bien d'un manuel, et plus précisément d'un manuel d'exégèse. Son but n'est pas d'enseigner la rhétorique par la Bible, mais

⁵⁶ Cf. MARTENS 2013, p. 216.

⁵⁷ PG 98, 1312 : καὶ δὴ τὴν μὲν τῶν ῥητῶν διάνοιαν, ἐν σώματος τάξει θετέον· τὴν δὲ θεωρίαν, ἐν σχήματος τοῦ περὶ τὸ σῶμα. Τὸ μὲν γὰρ καὶ πόρρωθεν ἀθρόον ἐστὶν ἐπιδειῖται, τὸ δὲ, διὰ τε μελῶν καὶ συνθέσεων ἀκριβέστερον παραστήσαι, μηδὲν περαιτέρω φανταζομένους τοῦ σώματος. Cf. KANNENGIESSER 2004, p. 876.

⁵⁸ Voir notamment LÉONAS 2001, qui opère pour sa part d'intéressants rapprochements avec les scholies d'Homère ou de Pindare.

⁵⁹ PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 2, éd. R. Henry, Paris, t. I, 1959, p. 4 : Ἀνεγνώσθη Ἀδριανοῦ εἰσαγωγή τῆς Γραφῆς. Χρήσιμος τοῖς εἰσαγομένοις ἢ βιβλος. À vrai dire, malgré l'avis de Photius, il s'agit moins d'une introduction – comme peuvent l'être à leur manière les *Synopses des Écritures* attribuées à Athanase ou à Chrysostome – que d'une « herméneutique biblique », comme le note avec raison MERCATI 1914, p. 38. Quoi qu'il en soit, le mot popularisé par Porphyre (qui emploie bien le mot εἰσαγωγή au début de son commentaire des *Catégories* d'Aristote) ne semble pas avoir été repris dans le titre d'un ouvrage chrétien avant Adrien – si le titre est de lui –, et les occurrences byzantines sont restées bien plus rares qu'on ne pourrait l'imaginer.

⁶⁰ PG 98, 1309 : τοὺς μαθητεύοντας ; cf. 1301 : τῆ φιλομαθία.

d'apprendre à interpréter la Bible par la rhétorique, pour « parvenir au sens de la Sainte Écriture »⁶¹.

Or si exégétique soit-il, ce traité emprunte à l'évidence le genre du manuel de rhétorique⁶² – et à cet égard il prend toute sa pertinence ici. Et pour être exact, comme l'a montré P. W. Martens⁶³, le modèle hérité n'est pas celui du manuel de figures et de tropes – ou il ne l'est que partiellement –, mais celui des traités sur le style, comme celui du Pseudo-Démétrius ou ceux de Denys d'Halicarnasse, chez qui la tripartition *διάνοια – λέξις – σύνθεσις* se retrouve.

Tout en étant dépendant de la tradition profane⁶⁴, c'est en somme dans ce détournement de genre ou de transposition qu'Adrien révèle son originalité. Même bien après lui, les manuels de rhétorique byzantins n'auront pas d'emblée cette visée exégétique et l'Antiochien restera isolé et sans descendance connue⁶⁵.

Si l'on veut apprécier concrètement chez les Grecs la place de la Bible dans les manuels de rhétorique⁶⁶, il faut donc se résoudre à feuilleter les 9 volumes des *Rhetores Graeci* édités par Ch. Walz⁶⁷ pour y repérer les citations bibliques ; malgré les défauts et lacunes de cette grande édition, à commencer par l'absence – significative – d'index scripturaire, le corpus est large et devrait être assez représentatif pour constituer, un peu à la manière de Bède, mais de façon très partielle et hétéroclite, un exemplier de figures entièrement scripturaires, qu'elles soient propres ou non à la Bible.

La liste obtenue, en effet, est assez courte, puisqu'elle comporte moins de 40 références, difficiles dès lors à exploiter en termes statistiques. Les passages concernés touchent à des domaines très variés de la rhétorique au sens large :

⁶¹ PG 98, 1301 : πρὸς τὴν τῆς ἱερᾶς Γραφῆς ὁδηγηθῆναι διάνοιαν.

⁶² MARTENS 2013, p. 211 : « An ancient reader familiar with rhetorical theory would almost certainly have perceived the various topics covered in this work as belonging to a typical treatise on style. »

⁶³ MARTENS 2013, p. 199-200.

⁶⁴ Il est intéressant de remarquer que, dans cette dépendance même et chez des auteurs aussi marqués par la littérature profane, la Bible est bien devenue la référence par excellence. Voir par exemple CONLEY 1984, p. 198-199, qui montre que dans tel passage de Grégoire de Nazianze, il faut moins reconnaître la rhétorique d'Aristote ou de Platon ou les *progymnasmata* d'Aphthonios, comme le fait KENNEDY 1983, p. 200-224, qu'identifier... des citations bibliques.

⁶⁵ Il paraît difficile d'assurer qu'il ait réellement influencé les Latins après Cassiodore, mais on peut le considérer comme leur « précurseur grec » ; cf. BISCHOFF, LAPIDGE 1995, p. 260, n. 84 : « Hadrian's *Isagoge* is in effect a (Greek) forerunner of Bede's *De schematibus et tropis*. »

⁶⁶ Pour une introduction à la rhétorique byzantine et des bibliographies afférentes, comportant notamment des éditions plus récentes de certains textes, voir HUNGER 1978, I, p. 63-196 ; KUSTAS 1973, notamment p. 27-100 et 127-158, ainsi que ses pages très suggestives sur l'ἔμφρασις, p. 159-199 ; KENNEDY 1983, notamment p. 180-326.

⁶⁷ WALZ 1832-1836. Voir aussi SPENGLER 1853-1856.

figures de style proprement dites, catégories ou simples qualités du style, genres oratoires, syllogistique, métrique même. À supposer que les textes soient assez bien édités, il ne faut pas espérer d'une comparaison avec la Septante éditée par Rahlfs, par exemple, des variantes utiles à la critique textuelle de la Bible. Les sources, en outre, sont d'époques diverses, souvent difficiles à préciser, anonymes ou attribuées sans certitude, avec des interdépendances et sous l'influence dominante du corpus hermogénien qui, notamment à partir de la fin du V^e siècle, s'impose comme référence normative⁶⁸. C'est malgré tout une présentation globalement chronologique qui est ici suivie, en commençant par les textes qui sont censés remonter à des sources un peu plus anciennes.

Parmi les figures profanes, le *De figuris* attribué à Phoibammon (Égyptien ayant vécu au tournant des V^e et VI^e siècles) se réfère à 1 Co 10, 10 comme éthopée employée en vue du blâme : « comme dit le divin Apôtre : *Ne vous gargarisez pas comme certains qui ont péri*⁶⁹ ». L'exemple est pourtant peu parlant, et les τινες plutôt vagues.

Plus tard – sans doute –, et de manière plus convaincante, le manuel anonyme intitulé *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, cite Gn 3, 14 pour illustrer l'allégorie⁷⁰ :

« L'allégorie est une expression qui, tout en disant une chose, signifie une autre ; ainsi lorsqu'il est dit au serpent : *Tu seras maudit parmi toutes les bêtes*, cela s'entend allégoriquement du serpent intelligible, le diable. »

Il cite encore les Ps 95, 11 (« *Que les cieus se réjouissent !* ») et 113, 3 (« *La mer vit et s'enfuit* ») pour la prosopopée⁷¹, ou encore le Ps 134, 19 pour la

⁶⁸ PATILLON 2008, p. v-vii.

⁶⁹ PHOIBAMMON, *Σχόλια περὶ σχημάτων ῥητορικῶν*, éd. Ch. Walz, *Rhetores Graeci*, VIII, p. 511 : ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολός φησιν μηδὲ γογγύζετε, καθὼς τινες καὶ ἀπόλοντο. Voir, pour l'éthopée également, MANUEL MOSCHOPOULOS, *Ἐπιτομὴ νέα γραμματικῆς*, éd. N. Titze, *Manuelis Moschopuli Cretensis opuscula grammatica*, Leipzig – Prague, 1822 p. 61, l. 23-24 : Ἡθοποιία, ὅταν λόγους παρατιθῶμεν ἀψυχοῖς πράγμασιν, ὡς τὸ, εἶπε τὰ ξύλα, πρῆσαι ἐφ' ἑαυτοῖς βασιλέα, καὶ ἡ θάλασσα εἶπε τὰ καὶ τά. En l'occurrence, les références sont bien difficiles à trouver : s'agit-il bien, dans le premier cas, de Jg 9, 10 (καὶ εἶπαν τὰ ξύλα τῇ συκῇ Δεῦρο βασιλευσον ἐφ' ἡμῶν) et, pour le second, de Ps 68, 35 (αἰνέτωσαν αὐτὸν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ, θάλασσα καὶ πάντα τὰ ἔρποντα ἐν αὐτοῖς) ou de Dn 3, 78 (εὐλογεῖτε, θάλασσα καὶ ποταμοί, τὸν κύριον) ?

⁷⁰ ANONYME, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, éd. Walz, VIII, p. 715, l. 8 : Ἔστι μὲν οὖν ἀλληγορία λέξις ἕτερον μὲν λέγουσα, ἑτέρου δὲ ἔννοιαν παριστῶσα, ὡς τὸ πρὸς τὸν ὄφιν εἰρημένον ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων, ἀλληγορικῶς ἐπὶ τοῦ νοητοῦ ὄφεως, τοῦ διαδόλου, λαμβανόμενον. De même au début du IX^e siècle chez GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. Walz, VIII, p. 803, l. 6-7, et chez JEAN DE SICILE, *Σχόλια εἰς ἰδεῶν*, éd. Walz, VI, p. 405, l. 9-10.

⁷¹ ANONYME, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, éd. Walz, VIII, p. 723, l. 1-2 : εὐφρανέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ... οἶδεν ἡ θάλασσα, καὶ ἔφυγεν. De même chez GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. Walz, VIII, p. 805, l. 12, qui sous le chapitre de la métaphore com-

synecdoque⁷², désignant « à partir du contenu le contenant, comme : *Maison d'Israël, bénissez le Seigneur !* »

Au début du IX^e siècle, Georges Choïroboscus, s'il est bien l'auteur du manuel *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, dont le traité anonyme semble dépendre en partie⁷³, illustre aussi la prosopopée avec le Ps 18, 2 (« *Les cieux racontent la gloire de Dieu* »)⁷⁴, ou encore l'ἔξοχή⁷⁵ avec Mc 16, 7 :

« L'ἔξοχή (mention « prééminente ») précise, après la mention d'un groupe, de façon individuelle, la personne qui mérite la prééminence, comme ce qui est dit par le Seigneur dans l'évangile : *Dites à mes disciples et à Pierre.* »

Dans la 1^{re} moitié du XI^e siècle, lorsque Jean Doxapatrès commente les *Προγυμνάσματα* d'Aphthonios, il s'attache parfois à des détails mineurs : par exemple, il dit à propos de l'éloge bref, portant sur un seul fait ou une seule vertu⁷⁶, que « de tels (éloges) sont innombrables dans l'Écriture sainte, comme *Salomon le sage* » (cf. Mt 12,42 ?). Il prend encore Ac 1, 1 pour modèle d'ἔκφρασις (description), tout en y remarquant l'emploi de μὲν sans δὲ⁷⁷. Cherchant ailleurs un équivalent biblique à la σαφήνεια (clarté) du style chez Hermogène, en particulier par l'énumération, il le trouve en 1 Co 12, 28 : « *Dieu institua certains dans l'Église, premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les enseignants*⁷⁸ ».

Un traité anonyme, intitulé *Περὶ τῶν τοῦ λόγου σχημάτων*, emprunte quant à lui à la Deuxième lettre de Pierre (2 P 1,5-7) un très bel exemple de κλιμακωτόν

mente ainsi : « En effet, le fait de voir se dit à proprement parler d'êtres animés, alors que la mer est inanimée » (τὸ γὰρ ὄρᾶν ἐπὶ ἐμψύχων κυρίως λέγεται, ἢ δὲ θάλασσα ἄψυχός ἐστιν).

⁷² ANONYME, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, éd. Walz, VIII, p. 719, l. 25-26 : ἀπὸ τοῦ περιεχομένου τὸ περιέχον, οἷον τὸ οἶκος Ἰσραὴλ, εὐλογήσατε τὸν κύριον.

⁷³ Le traité anonyme, attesté par des manuscrits du XV^e siècle, semble en effet dépendre, pour une partie de ses exemples, sinon de Georges Choïroboscus, du moins d'un texte d'une tradition parente.

⁷⁴ GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. Walz, VIII, p. 816, l. 29, comme: οἱ οὐρανοὶ (scil. pro οὐρανοὶ) διηγούνται δόξαν θεοῦ.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 814, l. 12-13 : Ἐξοχή ἐστὶν ἢ μετὰ τὴν κοινὴν σημασίαν ἰδικῶς καθ' ὑπεροχὴν τῶ ὀφείλοντι προσνεμομένη, ὡς τὸ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου· εἶπατε τοῖς μαθηταῖς μου καὶ τῷ Πέτρῳ.

⁷⁶ JEAN DOXAPATRÈS, *Ρητορικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα*, éd. Walz, II, p. 415 : τοιαῦτα καὶ παρὰ τῆ θείᾳ γραφῇ μυρία, οἷόν ἐστι καὶ τὸ ὁ μὲν σοφὸς Σολομῶν. Plus loin, p. 440, pour l'emploi du relatif neutre ayant pour antécédent un mot féminin et un mot masculin, il cite Ps 8,4 : σελήνην καὶ ἀστέρων ἃ συνεθεμελίωσας – alors que le texte d'A. Rahlfs est σὺ ἐθεμελίωσας.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 526 : καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ὀλίγοι, καθάπερ καὶ ὁ μέγας Λούκας ἐν ταῖς πράξεσι· Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποίησάμην.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 218 : κατὰ ἀπαρίθμησιν, ὡς ἐκεῖνο παρὰ τῷ ἀποστόλῳ : καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, πρῶτον ἀποστόλους, δεῦτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους.

(gradation)⁷⁹ : « Joignez à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance la tempérance, à la tempérance la constance, à la constance la piété, à la piété l'amour fraternel, à l'amour fraternel la charité ».

Un autre commentateur d'Hermogène, Jean de Sicile, présente comme contre-exemple de σεμνότης (noblesse) Gn 18, 21 (Sodome et Gomorrhe) avec quelques variantes⁸⁰ : « Je descendrai donc et je verrai si cela s'est passé selon leur cri ; sinon, pour que je sache : ces mots et d'autres semblables, dits de manière trop humaine, ont été prononcés à dessein, en raison de notre faiblesse ». Inversement, il loue Jb 26, 10 (« Il a tracé un cercle à la surface des eaux ») et Jn 1, 1 (« Au commencement était le Verbe », etc.)⁸¹ : « Ces phrases et celles de ce genre conviennent à Dieu et sont conformes à sa nature qui dépasse l'intelligence et la pensée ». Pour montrer ce qu'est la véhémence (σφοδρότης) mêlée de naïveté (ἀφέλεια), il n'hésite pas à convoquer Job (Jb 7, 19) et les prophètes⁸², que les Pères avaient souvent eu à « excuser » eux aussi :

« Ce sont presque des blasphèmes et des cris de désespoir envers Dieu qui l'a façonné et articulé, par exemple chez Job : *Pourquoi m'as-tu placé comme plaignant contre toi, Seigneur ?* Et de même partout les prophètes se plaignent et crient leur désespoir de façon simple et sans artifice, et si cela n'est pas compté comme des blasphèmes, c'est parce qu'il n'y a pas là de malice. »

Toujours dans l'optique d'Hermogène, au début du XII^e siècle, Grégoire de Corinthe explique l'ἐπενθύμησις (raisonnement supplémentaire)⁸³ en se référant à 2 Co 7, 11 :

⁷⁹ ANONYME, *Περὶ τῶν τοῦ λόγου σχημάτων*, éd. Walz, VIII, p. 643, l. 28-30 : *Ἐπιχορηγήσατε ἐπὶ τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνώσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, καὶ τὰ ἐξῆς*. Plus loin, p. 661, il cite le Ps 65, 3 (πᾶσα ἡ γῆ προσκυνησάτωσαν) et Ex 20, 19 (φοβηθέντες δὲ ὁ λαὸς ἔστησαν μακρόθεν) comme exemples d'accord d'un sujet collectif au singulier avec un verbe au pluriel.

⁸⁰ JEAN DE SICILE, *Σχόλια εἰς ἰδεῶν*, éd. Walz, VI, p. 209 : *Καταβάς οὖν ὄμομαι, εἰ κατὰ τὴν κραυγὴν αὐτῶν συντελεῖται* (συντελοῦνται Rahlfs) : *εἰ δὲ μή, ἵνα γινῶ ταῦτα γὰρ καὶ τὰ ὅμοια ἀνθρωποπαθῶς ῥηθέντα διὰ τὴν ἡμετέραν ὠκονομήθη ἀσθένειαν*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 210, l. 2 et 9-12 : *πρόσταγμα ἐγύρωσεν ἐπὶ προσώπου ὕδατα* (ὑδατος Rahlfs) et Jn 1,1 : *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ τὰ ἐξῆς ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα θεῶ προσήκει καὶ τῆς ἐκείνου φύσεως ἐξήρηται τῆς ὑπὲρ νοῦν τε καὶ ἔννοιαν*.

⁸² *Ibid.*, p. 303, l. 5-6 : *Σχεδὸν γὰρ βλασφημίαι εἰσὶ καὶ ἀποδυσπετήσεις πρὸς τὸν θεόν, τὸν πλάττοντα καὶ διαρθροῦντα οὕτω δὲ καὶ Ἰώβ· Ἰνατί με ἔθου κατεντευκτὴν* (var. κατεντάκτην) *σου, κύριε ; Καὶ ὁμοίως πανταχοῦ οἱ προφηταὶ θρηνοῦντες οὕτω ἀφελῶς καὶ ἀπλάστως ἀποδυσπετοῦσι, καὶ διὰ τοῦτο οὐ λογίζονται βλασφημίαι, ὅτι οὐκ ἐκ πονηρίας*.

⁸³ GRÉGOIRE DE CORINTHE, *Εἰς τὸ περὶ μεθόδου δεινότητος*, éd. Walz, VII/2, p. 1149, l. 25-32 : *Ἔτι ἐπενθυμήσεις λέγει οὐ τὰ κυρίως ἐνθυμήματα καὶ ἐπενθυμήματα, ἃ συγκριτικῶς προφέρονται καὶ ἐπὶ ταῖς ἐργασίαις τίθενται, ἀλλὰ τὰς ἀπλῶς ἐννοίας τὰς ἐν τοῖς ἐπιχειρήμασι τιθεμένας, ὡς ὁ ἀπόστολος· Ἀὐτὸ γὰρ τὸ κατὰ τὸν θεὸν λυπηθῆναι πόσῃν κατηγοράσατο ἐν ἡμῖν σπουδὴν, ἀλλὰ ἀπολογία, ἀλλὰ ἀγανάκτησιν, ἀλλὰ φόβον, ἀλλ' ἐπιπόθησιν, ἀλλὰ ζῆλον, ἀλλὰ ἐκδίκησιν*.

« Il (Hermogène) appelle encore *épenthymèse*⁸⁴ non les raisonnements proprement dits *enthymèmes* et *épenthymèmes*, qui sont présentés par comparaison et introduits à l'appui des développements, mais simplement les pensées qui sont introduites dans les arguments, comme chez l'Apôtre : *Voyez en effet quel empressement a produit chez vous cette tristesse selon Dieu, mais aussi quelle défense, quelle indignation, quelle crainte, quel désir, quel zèle, quelle punition !* »

L'auteur anonyme de l'*Ἐπιτομή ῥητορικῆς* loue pour sa part le discours de Paul à l'Aréopage pour son exorde tirant parti des circonstances (ἀπὸ καιροῦ προοίμιον)⁸⁵, en l'occurrence de *l'autel consacré à Dieu inconnu* (Ac 17, 23). Il donne aussi deux exemples d'hypallage de personnage (προσώπου ὑπαλλαγῆ), quand Paul dit qu'il vit autrefois un homme élevé dans les cieux (cf. 2 Co 12, 2-3) ou quand il est question du *disciple que Jésus aimait* (Jn 13, 23)⁸⁶.

Dans le genre poétique – tôt intégré à l'enseignement de la rhétorique comme si la poésie était un procédé comme un autre⁸⁷ –, Walz édite encore des *marginalia* au *Περὶ μέτρων ῥητορικῶν* attribué à Castor de Rhodes (1^{er} s. av. J.-C.), faisant remarquer qu'on « trouve même dans l'Écriture sainte une cadence métrique⁸⁸ », à savoir les trimètres iambiques d'Ex 5, 9 (καὶ μὴ μεριμνάτωσαν ἐν κενοῖς λόγοις) et d'Ex 15, 19 (εἰσηλθὲν ἵππος Φαραῶ σὺν ἄρμασι) – cité comme la 1^{re} Ode biblique –, ainsi que celui, catalectique, de Lc 5, 21 (τίς οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας ;).

Quelques figures se signalent comme spécifiquement bibliques. Pour l'énigme, Georges Choïroboscus cite bien sûr celle de Samson (Jg 14, 14)⁸⁹. Pour la parabole, le traité anonyme *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*⁹⁰ fait allusion à celle de Lc 15, 11-32 :

⁸⁴ PSEUDO-HERMOGÈNE, *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, 5, 4, éd. Patillon, V, 2014, p. 49.

⁸⁵ ANONYME, *Ἐπιτομή ῥητορικῆς*, éd. Walz, III, p. 621, l. 28 – 622, l. 13.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 659, l. 13-15 : Προσώπου ὑπαλλαγῆ, ὡσπερ ὁ Παῦλος λέγει· *Εἶδον πρὸ χρόνων ἄνθρωπον εἰς οὐρανὸς ἀρθέντα· καὶ ὁ μαθητῆς δέ, φησὶν, ὃν Ἰησοῦς ἀγάπα*. Plus haut, p. 639, l. 19-20, la référence invoquée de façon très vague lorsqu'il écrit que « l'auteur d'un panegyrique est plein de sentiment – joie ou tristesse –, qu'il parle de façon joyeuse ou plaintive, comme : *Écoutez, montagnes*, ou tout autre (élément) du monde » (Παθητικός ἐστι καὶ χαρᾶς καὶ λύπης ὁ πανηγυρίζων, ἢ περιχαρῶς λέγων ἢ ἐλεεινολογούμενος, ὡς τό, *Ἀκούσατε ὄρη καὶ πᾶς ἄλλος κόσμος*) ; en effet, le texte précis d'Ez 6, 4 est le suivant : Ὅρη Ἰσραηλ, ἀκούσατε λόγον κυρίου.

⁸⁷ Voir par ex. PATILLON 1988, p. 289-294 ; TRÉDÉ & BADY 2008, p. 44-45, 63-65.

⁸⁸ CASTOR DE RHODES, *Περὶ μέτρων ῥητορικῶν*, éd. Walz, III, p. 713, l. 26 - 714, l. 5 : Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παρὰ τῇ θεῖα γραφῇ εὐρήσεις οὕτως ἐμμέτρως...

⁸⁹ GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. Walz, VIII, p. 815, l. 10-11 : *ἐκ τοῦ ἐσθίουτος ἐξῆλθε βρῶσις*, σημάναντος τὸν λέοντα ὄνπερ ἀνεῖλε, « *De celui qui mange est sorti ce qui se mange*, signifiant le lion qu'il a tué ».

⁹⁰ ANONYME, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, éd. Walz, VIII, p. 723, l. 5-8 : Παραβολὴ δέ ἐστι λόγος δι' ὁμοίων καὶ γινωσκομένων εἰς ὄψιν ἄγειν πειρώμενος ὁ νοούμενον· ὡς ἡ τοῦ κυρίου περὶ τοῦ ἀσώτου παραβολῆ, ἐν ἧ δείκνυσι τὸ συμπαθὲς τῆς θεότητος καὶ τὸ τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος

« La parabole est un discours qui par des similitudes et des choses connues tente de faire voir ce qui est signifié, comme la parabole du Seigneur sur le grain de sénevé, dans laquelle il montre la compassion de la divinité et son infinie bonté, et la façon dont elle accueille ceux qui se repentent. »

Pareillement, le même texte paraphrase Pr 6, 6 pour illustrer l'antapodose (explication de la parabole)⁹¹ :

« Ainsi le grand Salomon : *Imite la fourmi, paresseux* jeune homme. Il accentue le blâme en montrant qu'il est inférieur à la fourmi, en l'incitant à un semblable zèle et en l'engageant à avoir le même zèle qu'elle par ses actes, non par sa nature. »

Le manuel anonyme *Περὶ τῶν τοῦ λόγου σχημάτων* envisage une figure moins attendue, celle qui est employée devant un mystère (περὶ σχήματος τοῦ δι' ἐμφάσεως μυστικῶς λεγομένου), avec une citation d'Ex 3, 5 (« *Délie la sandale de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sacrée* »)⁹². Jean Doxapatrès, enfin, remarque la figure de la δευτερολογία (répétition ou récapitulation de ce qui a déjà été dit) « abondante dans l'Écriture sainte et surtout chez Chrysostome⁹³ ».

De fait, les références aux auteurs patristiques dans le corpus sont assez nombreuses pour mériter des études spécifiques⁹⁴, et l'on pourrait aussi chercher systématiquement chez eux les premières traces de ces remarques stylistiques. Nul n'est besoin de « deutérologie », en tout cas, au terme de cette énumération d'exemples qui laissent peu de place aux grands développements. Certaines pages parmi d'autres, cependant, méritent d'être lues attentivement, car elles élargissent un peu la perspective.

3. Une rhétorique divine

Si l'on cherche, en effet, un fondement théologique à cette rhétorique christianisée, on trouvera facilement chez les Pères des justifications, en particulier christologiques. « Au serviteur de la Parole, dit par exemple Grégoire

ἄπειρον, καὶ ὅπως τοὺς μετανοοῦντας προσδέχεται. De même GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. Walz, VIII, p. 816, l. 16-17.

⁹¹ ANONYME, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, éd. Walz, VIII, p. 723, l. 13-14 : οἷον ἐκείνου τοῦ Σολομῶντος μίμησαι τὸν μύρμηκα, ὃ ὀκνηρὸ νεανία. Ἐλεγκτικῶς γὰρ παροξύνει δεικνὺς ἠττώμενον τοῦ μύρμηκος καὶ πρὸς τὸν ὅμοιον ἐνάγων ζῆλον καὶ τὸ ποιητικὸν αὐτοῦ ἀλλ' οὐ τὴν φύσιν ζηλοῦν ἐγκελευόμενος. De même GEORGES CHOIROBOSCOS, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, éd. WALZ, VIII, comme παράδειγμα, p. 817, l. 3-5.

⁹² ANONYME, *Περὶ τῶν τοῦ λόγου σχημάτων*, éd. Walz, VIII, p. 653.

⁹³ JEAN DOXAPATRÈS, *Ῥητορικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προοιμνάσματα*, éd. WALZ, II, p. 379 : πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, καὶ μάλιστα ἐν τῷ Χρυσοστόμῳ.

⁹⁴ Pour un début d'analyse sur le seul Grégoire de Nazianze, voir par ex. BADY 2010 ET 2014.

de Nazianze, convient la parole.⁹⁵ » Dans le corpus rhétorique byzantin, parmi divers passages anonymes, l'argument intervient ainsi, en contrepoint de la théologie apophatique, dans la perspective de l'anthropologie chrétienne modelée sur l'Incarnation du Logos divin⁹⁶ :

« Nous sommes doués de parole (*logikoi*) : ainsi définissons-nous le propre de l'homme. On nous dit doués de parole, en effet, non seulement parce que nous usons de la parole (*logos*) et nous l'échangeons tour à tour entre nous, dévoilant grâce à elle, comme dit le grand Basile⁹⁷, les *desseins de notre cœur*, mais aussi parce que nous délibérons sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire et, ce qui est plus important, plus précieux, plus primordial par nature et par ordre de connaissance, parce que nous confessons que Dieu est Créateur de cet univers, qu'il le contient, qu'il en est la Providence et le Maître, et parce que nous nous soumettons nous-mêmes volontairement à lui. »

« Pour ce que dire est le propre de l'homme », aurait pu écrire Rabelais... Ici, l'enjeu n'est pas seulement de savoir communiquer, ni même de décider quoi faire, il va jusqu'à la confession de Dieu ; mais à elle seule l'aptitude à parler a bien une origine divine. Basile de Césarée avait déjà transféré à l'homme la capacité divine de « *mettre en lumière les secrets de l'ombre* » et de « *manifester les desseins des cœurs* », pour reprendre la citation paulinienne (1 Co 4,5) : le Cappadocien accordait ainsi implicitement au *logos* humain une propriété du *Logos* divin. À cet égard, il est intéressant de remarquer que, quelques lignes plus haut, notre rhétoricien byzantin reprenait la distinction stoïcienne entre parole proférée ou extériorisée (*logos prophorikos*) et pensée intérieure ou immanente (*logos endiathetos*), qu'au II^e siècle déjà, Théophile d'Antioche avait appliquée au Christ⁹⁸. La référence revient donc sur un terrain anthropologique, chargée cette fois-ci d'une forte connotation christologique.

Au-delà des figures, les Byzantins n'auraient peut-être pas disserté sur l'origine divine de la rhétorique si cette question n'avait été soulevée déjà par leurs prédécesseurs. Jean Doxapatrès détourne ainsi en un sens chrétien une version du *Préambule à la rhétorique*, dû à un païen anonyme ayant vécu « au

⁹⁵ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 41*, 1, éd. C. Moreshini et P. Gallay, SC 358, Paris, 1990, p. 312-313 : τῷ δὲ θεραπευτῇ τοῦ Λόγου λόγος.

⁹⁶ ANONYME, *Ἐκθεσις ῥητορικῆς*, éd. WALZ, III, p. 734, lignes 13-23 : ... λογικοὶ ἐσμεν, τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου διοριζόμενοι. λογικοὶ γὰρ λεγόμεθα, μὴ μόνον καθ' ὃ λόγῳ χρώμεθα, διδόντες τοῦτον ἀλλήλοις καὶ ἀντιλαμβάνοντες ἐν μέρει, καὶ διὰ τούτου τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν, ὃ φησιν ὁ μέγας Βασιλεῖος, ἀποκαλύπτοντες· ἀλλὰ καὶ καθ' ὃ βουλευόμεθα περὶ τῶν πρακτέων ἢ μὴ, καὶ τὸ μείζον ἀπάντων καὶ τιμιώτερον καὶ πρότερον τῇ φύσει καὶ προγινωσκόμενον, καθ' ὃ θεὸν ὁμολογοῦμεν εἶναι τοῦδε τοῦ παντός ποιητὴν τε καὶ συνοχέα καὶ προνοητὴν καὶ δεσπότην, καὶ τούτῳ εὐγνωμόνως ἡμᾶς αὐτοὺς ὑποτάττομεν.

⁹⁷ BASILE DE CÉSARÉE, début de l'*Homilia in illud : Attende tibi ipsi*, PG 31, 197.

⁹⁸ THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, II, 10 et 22, éd. G. Bardy et J. Sender, SC 20, Paris, 1948, p. 123 et 155.

plus tard au v^e siècle »⁹⁹. Dans un raisonnement qui, à tout le moins, montre par lui-même un bel optimisme concernant le pouvoir de la rhétorique, l'auteur cherche à démontrer que la rhétorique est un don de Dieu¹⁰⁰ :

« La question est de savoir si (la rhétorique) a été donnée aux hommes de la part de Dieu. Pour les païens, son origine vient de Dieu ; le témoignage des mythes, ci-dessus traité, leur sert de démonstration. Pour nous, elle a été donnée aux hommes de la part de Dieu. La démonstration repose d'une part sur un syllogisme (...) : toutes les bonnes choses viennent de Dieu, la rhétorique est une bonne chose, la rhétorique vient donc de Dieu. D'autre part, un argument supplémentaire est avancé : si au commencement Dieu nous a accordé la grâce de parler, c'est à l'évidence le même qui nous a accordé la grâce de bien parler. Et si d'autres pouvaient s'en vanter, ce serait encore, assurément, une reconnaissance de la rhétorique en tant que telle. La démonstration est donc faite : non seulement la rhétorique existe, mais elle vient de Dieu.

Que, de plus, elle existe en Dieu, les païens le démontrent encore par des mythes, en présentant les dieux tantôt en train de les juger – comme Arès et Athéna sur l'Aréopage au sujet de l'Attique¹⁰¹, ou Arès encore et Poséidon

⁹⁹ PATILLON 2008, p. 7. Le texte pastiché et critiqué, § 1-3, est édité et traduit aux p. 20-24.

¹⁰⁰ JEAN DOXAPATRÈS, *Ῥητορικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου προγυμνάσματα*, éd. WALZ, II, p. 92-93 : Ζητεῖται δὲ καὶ εἰ ἐκ θεοῦ τοῖς ἀνθρώποις δέδοται. Ἑλληνας μὲν οὖν ἐκ θεοῦ τὴν ταύτης λέγοντες γένεσιν τῇ προειρημένῃ μυθικῇ μαρτυρίᾳ χρῶνται πρὸς τὴν ἀπόδειξιν· οἱ δὲ καθ' ἡμᾶς ἐκ θεοῦ ταύτην τοῖς ἀνθρώποις δεδῶσθαι λέγοντες, ἅμα μὲν καὶ συλλογισμῶ τινι χρῶνται πρὸς τὴν ἀπόδειξιν [...]· ἐκ θεοῦ ἐστὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ, τῶν ἀγαθῶν τι καὶ ἡ ῥητορικὴ, ἐκ θεοῦ ἐστὶν ἄρα ἡ ῥητορικὴ· ἅμα δὲ κάκεῖνο προστιθέασιν, ὅτι εἰ τὸ λέγειν ἡμῖν ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς ἐχαρίσατο, εὐδὴλον, ὅτι καὶ τὸ εὔ λέγειν ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἐχαρίσατο. Τοῦτο δὲ εἰ καὶ ἄλλων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῆς ῥητορικῆς αὐτῆς εἴη ἂν δῆπουθεν γνῶρισμα. Οὕτω μὲν οὖν οὐ μόνον οὕσα, ἀλλὰ καὶ ἐκ θεοῦ οὕσα ἡ ῥητορικὴ ἀποδέδεικται· ὅτι δὲ καὶ ἐν τῷ θεῷ ἡ ῥητορικὴ, Ἑλληνας μὲν καὶ πάλιν μυθικαῖς χρῶνται ταῖς ἀποδείξεσι, ποτὲ μὲν δικαζομένους αὐτῶν θεοὺς παρεισάγοντες, ὡς Ἄρην καὶ Ἀθηνᾶν ἐν τῷ Ἀρείῳ πάγῳ περὶ τῆς Ἀττικῆς, καὶ Ἄρην πάλιν καὶ Ποσειδῶνα ὑπὲρ Ἀλιρροθίου, Εὐμενίδας τε καὶ Ὀρέστην ὑπὲρ τῆς μητροφονίας· ποτὲ δὲ καὶ βουλευομένους, ὡς περὶ τῆς Ἰλίου, φησὶν ὁ τοῦ Μέλητος· ποτὲ δὲ καὶ τοὺς μὲν τῶν ἀνθρώπων ἐγκωμιάζοντας, πῆ δὲ διαβάλλοντας· ἡμεῖς δὲ κάνταῦθα τῶν μύθων ἀφέμενοι τῆς ἀληθείας φροντίσωμεν, δεικνύντες καὶ τοῖς τρισὶν εἶδεσι τῆς τέχνης τὸν θεὸν χρῆσάμενον· τῷ μὲν συμβουλευτικῷ, διὸ λέγει, ποιήσωμεν (ποιήσωμεν Rahlfs) ἀνθρώπον κατ' εἴκονα ἡμετέραν καὶ (+ καθ' Rahlfs)· τῷ δὲ δικανικῷ, δι' ὃν τῷ παραβάντι δικάζει, καὶ δι' ὃν ὁ αὐτὸς δικαστὴς ὁμοῦ καὶ κατήγορος γίνεται, αὐτὸς γὰρ ἦν νομοθετήσας ἅμα καὶ ἀδικούμενος· τῷ δὲ πανηγυρικῷ δι' ἐκείνων, καὶ εἶδεν ὁ θεὸς (+ τὰ Rahlfs) πάντα ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. Οὕτω μὲν οὖν τὸ, εἰ ἔστι ῥητορικὴ, ζητοῦντες καὶ οὕσαν εὕρομεν τὴν ῥητορικὴν, καὶ ἐκ θεοῦ οὕσαν καὶ ἐν θεῷ. Le passage a été repris dans l'anonyme *Ἐπιτομὴ ῥητορικῆς*, éd. Walz, III, p. 725-726.

¹⁰¹ L'auteur semble mêler de façon un peu confuse l'origine de l'Aréopage, liée à Arès, la rivalité entre Poséidon et Athéna qui se disputent l'Attique, les combats, enfin, entre Arès et Athéna dans l'*Iliade*. Sur l'institution du tribunal humain de l'Aréopage par Athéna, cf. ESCHYLE, *Euménides*, v. 683-706.

en faveur de Halirrhothios¹⁰², ou les Euménides¹⁰³ et Oreste pour le meurtre de sa mère –, tantôt en train de délibérer – comme au sujet d’Ilion, dit le fils de Méléès¹⁰⁴ –, tantôt en train de faire l’éloge des hommes ou un réquisitoire contre eux. Quant à nous, laissons là les mythes et soucions-nous de la vérité ; montrons que Dieu a aussi employé les trois genres de l’art (oratoire) : le délibératif – c’est pourquoi il dit : *Faisons l’homme à notre image et ressemblance* (Gn 1, 26) ; le judiciaire, lorsqu’il juge (Adam) pour sa transgression (Gn 3, 11) et qu’il se fait à la fois juge et accusateur – car il était en même temps législateur et victime ; le panégyrique, comme ici : *Et Dieu vit tout ce qu’il avait fait, et voici, c’était très bon* (Gn 1, 31).

Ainsi, nous qui cherchons si la rhétorique existe, nous avons trouvé qu’elle existe, qu’elle vient de Dieu et existe en Dieu. »

La « démonstration » est intéressante à plus d’un égard. Jean Doxapatrès ne se contente pas, en effet, de mettre au singulier le pluriel « les dieux » que comportait sa source, ni d’ajouter – sans doute en le prenant ailleurs – un syllogisme qui en était absent¹⁰⁵. Ce qui est frappant, c’est qu’il ne supprime pas le témoignage des païens, comme s’il était encore nécessaire de faire œuvre apologétique ; les exemples mythologiques, en réalité, semblent être cités autant pour mettre en valeur la « vérité » chrétienne par contrepoint que pour le plaisir de se conformer à l’usage scolaire. Loin de manifester une rivalité frontale et antithétique par laquelle la rhétorique chrétienne se substituerait à celle des païens, en bons « Romains » les Byzantins se complaisaient à faire durer la culture antique et ne prétendaient aucunement s’affranchir des anciens, qui malgré tout restaient leurs fondateurs et leurs maîtres en la matière ; Jean Doxapatrès, en l’occurrence, avait besoin pour sa propre crédibilité d’assumer à son tour une part de culture classique et de ne pas la passer sous silence.

Si apologétique il y a dans son raisonnement, c’est la rhétorique qui en est le premier objet, non la foi. En outre, les exemples qu’il prend aux premiers chapitres de la Genèse pour illustrer les trois genres oratoires semblent plus légers encore que ceux d’Alcuin : un subjonctif de délibération, fût-il aussi plein de conséquence que celui de Gn 1, 26, ne suffit pas à faire un discours, pas plus que le *καλὰ λίαν* de Gn 1, 31 ne constitue à soi seul un panégyrique. Les références scripturaires sont donc plus symboliques ici que réellement fondées. Tout en raisonnant comme un théologien, Jean Doxapatrès semble bien s’adresser non à des moines, mais à de futurs magistrats ou hommes politiques : la définition classique qu’il donne ensuite de la rhétorique, « l’art qui touche à la puissance de

¹⁰² Halirrhothios, fils de Poséidon, avait violé Alcippe, fille d’Arès. Ce dernier le tue sur l’Aréopage, où il est lui-même jugé et acquitté. Cf. EURIPIDE, *Électre*, v. 1258-1262 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 14, 2, éd. I. Bekker, Leipzig, 1854, p. 111.

¹⁰³ ESCHYLE, *Euménides*, 397 et suiv.

¹⁰⁴ HOMÈRE, *Iliade*, IV, 1.

¹⁰⁵ Voir PATILLON 2008, p. 21, n. 4.

la parole en matière politique, visant à parler de façon aussi persuasive que possible », invite en tout cas à le penser.

Christologie, exégèse et théologie naturelle sont donc convoquées pour fonder la rhétorique jusque dans ses racines anthropologiques. Or même là, au lieu que soit proposé un paradigme d'expression original, le modèle classique est à chaque fois repris et adapté : c'est bien à partir de lui ou par rapport à lui que se situent les rhétoriciens byzantins. Le motif théologique de l'accomplissement ou du dépassement, tel qu'on l'a vu chez Smaragde, est bien présent chez eux ; en tout cas ils ne semblent pas avoir eu besoin de se justifier de pratiquer un art profane ou étranger : à la différence des auteurs médiévaux d'Occident, ils se sentaient les héritiers et les continuateurs naturels de la culture gréco-romaine, comme s'il n'y avait pas eu de rupture.

En conclusion, cette rapide étude, plus illustrative que véritablement synthétique, ne peut prétendre se substituer aux recherches approfondies qui parfois ont déjà été menées ; au contraire, elle appelle d'autres investigations, notamment sur l'histoire des textes rhétoriques byzantins ou sur les rapports entre exégèse et corpus grammatical ou rhétorique. La prise en compte des textes latins et grecs à la fois, tout en constituant une gageure, aura du moins mis au jour quelques points de comparaison, tant il est vrai qu'on observe en Occident comme en Orient la volonté d'illustrer l'art rhétorique par des exemples chrétiens : dans les deux parties du monde, il existait bien des traditions scolaires différentes, quoique similaires, tendant à fonder la rhétorique sur la Bible. Chez Bède, cependant – et son milieu monastique n'y est certainement pas étranger –, ce dessein va jusqu'à tenter de se passer de la culture païenne, tout en l'assumant quant au fond. Les Grecs, plus viscéralement attachés, sans doute, à leurs origines culturelles, semblent utiliser les références scripturaires plutôt pour colorer de christianisme leur discours : plus qu'un vernis ou une réaction de mauvaise conscience, c'est le signe d'une double culture, dont ils entreprennent de faire la synthèse. Et cette synthèse, les Latins, de Cassiodore à Smaragde, l'ont opérée eux aussi, sans doute de façon plus réfléchie et méthodique.

En définitive, quatre types de positions des lettrés chrétiens vis-à-vis de la rhétorique classique peuvent être distingués : *l'opposition* – à vrai dire plus feinte que réelle –, vantant la « simplicité » des Écritures face aux artifices et aux sophismes ; *l'apposition* ou la *composition*, comme chez Isidore de Séville et la plupart des *grammatikoi* byzantins, enseignant dans un cadre plus large ; la *superposition*, comme chez Cassiodore, Smaragde ou Jean Doxapatrès, mettant les Écritures au-dessus de la rhétorique, au moins en théorie ; la *transposition* vers l'exégèse, comme chez Adrien ; enfin la *déposition*, pour ainsi dire, ou la *substitution*, comme chez Bède, qui s'adressait à des cercles monastiques relativement fermés. À chaque fois, c'est un modèle culturel différent qui se propose et se dévoile, présentant suivant les cas un degré variable de composition

avec la culture profane. Quels que soient les cas de figure, cette dernière est restée la maîtresse et la matrice de l'enseignement rhétorique.

Et si un constat plus global peut être fait encore, c'est que, Vieille latine, Vulgate ou Septante, Ancien comme Nouveau Testament, implicitement toute la Bible est envisagée *a priori* comme divinement inspirée. Dans la conviction, héritée des Pères, que même les traductions répondaient à un plan divin, et dans une vision synchronique des Écritures qui tend à la fixité eschatologique, leurs émules ou successeurs ont simplement apporté leur pierre à ce monument humain à la gloire du Dieu Verbe qu'était pour eux l'art de bien parler.

BIBLIOGRAPHIE

- BADY G. 2010, « Les figures du Théologien : les citations de Grégoire de Nazianze dans les manuels byzantins de figures rhétoriques », in *Studia Nazianzenica II*, A. Schmidt (ed.), Turnhout, p. 257-322.
- 2014, « Le 'Démosthène chrétien' : Grégoire le Théologien dans les *Rhetores Graeci* », à paraître dans *Byzantion* 84.
- 2015, « La Bible comme œuvre et modèle littéraire dans l'Antiquité chrétienne », in *Lectures de la Bible (1^{er} – 15^e s.). Judaïsme, christianisme et Islam*, L. Mellerin (éd.), Paris, à paraître.
- BAILEY R. N. 1983, « Bede's text of Cassiodorus' commentary on the Psalms », *Journal of Theologica Studies* 34, p. 189-193.
- BISCHOFF B., LAPIDGE M. 1995, *Biblica Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge.
- CPG = GEERARD M. *et alii* 1974-1998, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 5 vol. et un Supplément.
- CONLEY Th. 1984, « *Greek Rhetoric under Christian Emperors* by George Kennedy » (recension), *Rhetorica* 2, p. 195-204.
- DORIVAL G. 1987, « La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin) », in *Lectures anciennes de la Bible*, Strasbourg, p. 9-26.
- GOESSLING F. 1887, *Adrians Εἰσαγωγή εἰς τὰ θείας γραφάς aus neu aufgefundenen Handschriften*, Berlin.

- HAHNER U. 1973, *Cassiodors Psalmenkommentar : Sprachliche Untersuchungen*, München.
- HALPORN J. W. 1986, « Cassiodorus' Commentary on Psalms 20 and 21 : Text and Context », *Revue des études augustiniennes* 32, p. 92-102.
- HOESCHEL D. 1602, *Adriani Isagoge, Sacrarum Literarum et antiquissimorum graecorum in Prophetas fragmenta*, Augsburg.
- HOLTZ L., KIBRE A., LÖFSTEDT B. 1986, *Smaragdus. Liber in partibus Donati*, Turnhout.
- HOLTZ L. 1992, « Les poètes latins chrétiens, nouveaux classiques dans l'Espagne wisigothique », in *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, L. Holtz, J.-C. Fredouille, M.-H. Jullien (éds.), Paris, t. II, p. 69-81.
- 2005, « Bède et la tradition grammaticale latine », in *Bède le Vénérable*, S. Lebecq, M. Perrin, O. Szerwiniak (éd.), Villeneuve d'Ascq, p. 9-18.
- HUNGER H. 1978, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 2 vol., München.
- KANNENGIESSER Ch. 2004, « Hadrian (D. 440/450) », in *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden – Boston, vol. II, p. 875-877.
- KENNEDY G. A. 1983, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton.
- KUSTAS G. L. 1973, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki.
- LAPIDGE M. 1984, « Gildas's Education and the Latin Culture of Sub-Roman Britain », in *Gildas : New Approaches*, M. Lapidge, D. Dumville (éd.), Woodbridge, p. 27-50.
- LECLERCQ J. 1948, « Smaragde et la grammaire chrétienne », *Revue du Moyen Âge latin* 4, p. 15-22.
- LEONAS A. 2001, « Patristic Evidence of Difficulties in Understanding the LXX : Hadrian's Philological Remarks in *Isagoge* », in *Xth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (Oslo, 1998)*, B. A. Taylor (éd.), Atlanta, p. 393-414.
- MAESTRE YENES M. A. H. 1973, *Ars Iuliani Toletani episcopi : una gramática latina de la España visigoda*, Toledo, 1973.
- MARTENS P. W. 2013, « Adrian's *Introduction to the Divine Scriptures* and Greco-Roman Rhetorical Theory on Style », *The Journal of Religion* 93, p. 197-217.

- MERCATI G. 1914, « Pro Adriano », *Revue biblique* 11, p. 46-55 (= *Opere minori*, III (1907-1916), Studi e Testi 78, Vaticano, 1937, p. 383-392).
- NEUSCHÄFER B. 1987, *Origenes als Philologe*, Basel.
- PATILLON M. 1988, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne*, Paris.
- 1990, *Éléments de rhétorique classique*, Paris.
- 2008-2014, *Corpus rhetoricum*, 5 vol., Paris.
- PG = MIGNE J.-P. 1857-1866, *Patrologiae Graecae cursus completus*, Paris, 161 vol.
- PL = MIGNE J.-P. 1844-1864, *Patrologiae Latinae cursus completus*, Paris, 221 vol.
- RAHLFS A. 1935, *Septuaginta*, Stuttgart.
- SCHAÜBLIN Ch. 1974, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Theophaneia 23, Köln - Bonn.
- 2004, « The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics », in Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, Leiden – Boston, vol. I, p. 149-163.
- SCHINDEL U. 1968, « Die Quellen von Bedas Figurenlehre », *Classica et Mediaevalia* 29, p. 169-186.
- 1975, *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar (mit zwei Editionen)*, Göttingen.
- SCHLIEBEN R. 1979, *Cassiodors Psalmenexegese. Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibleauslegung der Kirchenväter und der Verbindung christlicher Theologie mit antiker Schulwissenschaft*, Göttingen.
- STOPPACCI P. 2012, *Cassiodoro. Expositio Psalmorum. Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica*, Firenze, 2012.
- TRÉDÉ M., BADY G. 2008, « La poétique grecque », in *La poétique, théorie et pratique*, Actes du XV^e Congrès international et quinquennal de l'association Guillaume Budé (Orléans, 25-28 août 2003), Paris, p. 39-68.
- WALZ Ch. 1832-1836, *Rhetores Graeci*, 9 vol., Stuttgart.