

TOPOS ET TYPOS, OU LES DESSOUS VÉTÉROTESTAMENTAIRES DE LA RHÉTORIQUE HAGIOGRAPHIQUE À BYZANCE AUX VIII^e - IX^e SIÈCLES

Olivier DELOUIS

Beaucoup de traits de notre littérature, de notre enseignement, de nos institutions de langage seraient éclaircis ou compris différemment si l'on connaissait à fond le code rhétorique qui a donné son langage à notre culture.

Roland Barthes, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, 16, 1970, p. 223.

Les liens entre la Bible et l'hagiographie médiévale, qu'elle soit orientale ou occidentale, sont nombreux. Source d'inspiration de l'hagiographe, extraits employés comme instruments de démonstration, modèles de comportement appliqués au saint dont on parle, mais aussi modèles qui ont inspiré le saint lui-même durant sa vie et à l'exemple desquels il a cherché à agir – l'Écriture joue un rôle fécond et occupe une place hautement visible dans les Vies de saints, les *vita*. Jean Leclercq notait qu'il était beau qu'une certaine confusion existât entre les termes d'*ἀγία γραφή*, ce qui désigne communément la Bible en grec, et « l'hagiographie », la littérature relative à la vie des saints¹. Or souligner la proximité de ces termes ancien et moderne n'est pas innocent, car on prend conscience dès l'abord, et pour utiliser le vocabulaire de l'analyse littéraire, de la

Note : les citations de la Septante sont issues de l'édition d'A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935. Les abréviations utilisées sont celles définies dans *Travaux et Mémoires*, 13 (2000), p. vi-viii. Sauf indication contraire, les traductions des textes grecs sont nôtres.

1. Dans un article fondamental, « L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge », dans *La Bibbia nell'alto medioevo, 26 aprile-2 maggio 1962*, Spolète, 1963, p. 104-128 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo [=SSAM], 10), ici p. 106. Les médiévistes occidentalistes ont sur ce sujet pris de l'avance, notamment M. VAN UYFTANGHE, par exemple dans : « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, P. RICHÉ et G. LOBRICHON dir., Paris, 1984, p. 452-487 ; « L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale », dans *Le monde latin antique et la Bible*, J. FONTAINE et C. PIETRI dir., Paris, 1985, p. 479-497 ; « Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture : les avatars d'une relation ambiguë », dans *Santi e demoni nelle'alto medioevo occidentale (secoli V-XI), 7-13 aprile 1988*, Spolète, 1989, p. 155-202 (SSAM, 36) ; « Le remploi dans l'hagiographie : une « loi du genre » qui étouffe l'originalité ? », dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo, 16-21 aprile 1998*, Spolète, 1999, p. 359-411 (SSAM, 46). Très récemment encore, voir M. GOULLET, « La *laudatio sanctorum* dans le haut Moyen Âge, entre *vita* et éloge », dans *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Âge. Actes organisés par l'équipe de Recherche Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen-âge, Université Paris X Nanterre, les 25 et 26 mars 1999*, L. MARY et M. SOT dir., Paris, 2001, p. 141-152.

« transtextualité » intrinsèque de l'hagiographie². Il n'est pas en effet pour les chrétiens de saints sans Christ ; il n'est pas d'expérience présente de sainteté sans expérience antérieure de sainteté ; il n'est pas de récit de quête d'absolu à écrire sans une révélation précédente, et déjà écrite, de l'absolu. Par conséquent, sans *ἀγία γραφή*, pas d'hagiographie.

À l'inverse, comment donc aurait survécu la Bible dans la société médiévale si elle ne s'était illustrée, si elle ne s'était continuée, si elle ne s'était actualisée dans les œuvres des élus qui témoignèrent de son efficacité dans l'histoire, qui en furent récompensés devant Dieu par leur salut, et devant les autres par la diffusion de leur exemple fixé par écrit ? Il serait audacieux de renverser alors la proposition et de dire : au Moyen Âge, sans hagiographie, plus de Bible ? Derrière cette formulation provocatrice se dessine la question complexe de l'interaction entre ce qu'en restant dans le domaine de l'analyse littéraire on peut nommer l'hypertexte –c'est-à-dire les *vita*– et l'hypotexte –la Bible.

Le problème des liens entre Bible et hagiographie présuppose le plus souvent de la part du chercheur moderne l'idée d'une présence dans cette dernière de deux éléments hétérogènes et juxtaposés, par là facilement distinguables : les Écritures et la narration. Mais ce présupposé est inconnu des hagiographes médiévaux qui ont hérité d'un mode de référence à l'Ancien Testament séculaire, et déjà présent dans le Nouveau. Ce dernier, en effet, projette sur l'Ancienne Alliance une lumière qui lui est propre, révélant des paradigmes vétérotestamentaires qui ensuite réinvestis, servent à faire du neuf³. L'hagiographe ne procède pas autrement, et c'est très naturellement qu'il puisera à son tour dans les Écritures son inspiration. Voilà pourquoi le lecteur du Moyen Âge n'a pas besoin de guillemets autour d'un emploi, ni d'une note de bas de page pour saisir une référence scripturaire : c'est sa propre lecture, fruit de sa culture chrétienne – évidemment plus ou moins fine– qui sera créatrice du sens biblique d'un récit, à côté duquel, au contraire, l'historien qui veut souvent lire une hagiographie comme une biographie pourra passer sans rien soupçonner. En cela, le lien entre Bible et hagiographie doit être étudié dans un cadre qui dépasse celui de la référence-citation, lieu de la plupart des études d'intertextualité dans le champ historique médiéval⁴. Rappelons que le but du discours hagiographique, comme le définissait Basile de Césarée au

2. G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, 1982, particulièrement p. 7-19.

3. Voir par exemple S. MOYISE, « Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament », dans *The Old Testament in the New Testament, Essays in Honour of J.L. North*, S. MOYISE dir., Sheffield, 2000, p. 14-41.

4. Ainsi V. SAXER, *Bible et Hagiographie, Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne, 1986.

IV^e siècle, est d'« exhorter l'assemblée à la vertu »⁵. Dans cette perspective, la Bible est plus qu'un matériau de construction littéraire, mais bien une méthode au service d'une volonté de persuasion. Nous entrons par là même dans le champ de la rhétorique au sens le plus traditionnel⁶, et précisément dans celui de la rhétorique hagiographique.

Pourquoi aborder ce sujet, à Byzance, par le biais de l'Ancien Testament ? C'est que sa place est grande dans la culture byzantine. Non pas qu'il soit totalement justifiable, ni aisé, de vouloir l'isoler du Nouveau, puisque pour tout chrétien, il y a moins de l'un à l'autre rupture qu'accomplissement. Toutefois, quand Byzance aux VIII^e-IX^e siècles se réfère à son passé, quand elle proclame ses modèles, c'est au moins autant vers l'Ancienne Alliance que vers le règne de Constantin qu'elle se tourne. Byzance est certes la continuatrice de l'Empire romain, mais dans ce que l'on perçoit de son idéologie –rappelons l'apport des études de Gilbert Dagron sur ce thème⁷– elle n'a de cesse de se proclamer héritière du peuple élu. Pour l'historien, l'Empire d'Orient semble intuitivement avoir conservé une teinte vétérotestamentaire singulière, sinon étonnante.

Les sources que nous étudions sont celles de l'hagiographie écrite dans les limites de l'Empire byzantin par des hommes ayant vécu le « temps de l'iconoclasme », cette période de débats et de luttes acharnées autour de la question de la représentation du sacré qui s'étendit de 730 environ à 843⁸. Ceci nous a conduit à accepter des textes composés jusqu'au début du X^e siècle, et nous avons parcouru quarante-cinq vies de saints environ, lecture dont nous ne pouvons rendre compte exhaustivement dans le cadre

5. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie* 19, PG 31, c. 509 A, cité par G. J. M. BARTELINK, « Adoption et rejet des topiques profanes chez les panégyristes et biographes chrétiens de langue grecque », *Siculorum Gymnasium*, 39 (1986), p. 25-40, ici p. 29.

6. Sur la rhétorique byzantine, en l'absence d'une vraie synthèse, on consultera : G. L. KUSTAS, « The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric », *Viator*, 1 (1970), p. 55-73 ; ID., *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessalonique, 1973 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 17) ; G. A. KENNEDY, « The Classical Tradition in Rhetoric », dans *Byzantium and the Classical Tradition*, M. MULLET et R. SCOTT dir., Birmingham, 1981, p. 20-34 ; H. HUNGER, « The Classical Tradition in Byzantine Literature : the Importance of Rhetoric », dans *ibid.*, p. 35-47 ; I. ŠEVČENKO, « A Shadow Outline of Virtue : The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century) », dans *Age of Spirituality, a symposium*, K. WEITZMANN dir., New York, 1980, p. 53-73 ; G. A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983 ; H. HUNGER, *Βυζαντινὴ λογοτεχνία*, Athènes, 1994, 3 t. (trad. mise à jour de *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, 2 t. (Byzantinisches Handbuch, 5)) ; ID., « Byzantinische Rhetorik », dans *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1994, t. 2, c. 89-118 ; B. SCHOULER, « La définition de la rhétorique dans l'enseignement byzantin », *Byz.*, 65 (1995), p. 136-175 (les définitions anciennes de la rhétorique à travers les commentateurs byzantins).

7. G. DAGRON, *Empereur et prêtre*, Paris, 1996.

8. Sur ce sujet abondamment traité, voir en dernier lieu L. BRUBAKER et J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850) : The Sources. An annotated Survey*, Aldershot, 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, 7).

limité de cette étude⁹. Si la période choisie est d'abord pauvre en nombre pour le VIII^e siècle, elle connaît ensuite une véritable floraison à partir du siècle suivant, grâce au second iconoclasme qui a alimenté ces œuvres d'événements inédits, à savoir les actes vertueux des partisans des images. Du point de vue littéraire, nos textes sont parfois d'une haute tenue et peuvent être rédigés par les plus grands lettrés du temps, et c'est l'un des charmes de l'hagiographie de l'époque que d'offrir, d'une Vie à l'autre, des variations considérables de styles, laissant deviner, comme en creux, les publics variés auxquels elle est destinée¹⁰.

Toute étude rhétorique commençant habituellement par un traité des figures, sans échapper à la règle, donnons d'abord un traité abrégé de celles-ci, avant d'en examiner les racines.

Les citations bibliques littérales dans nos sources peuvent être annoncées ou non par l'hagiographe. Dans le premier cas, elles sont précédées d'avertissements tels que « selon ce qui est écrit », « selon la parole prophétique », « selon ce qui est dit », « comme le dit David », etc. Une variante de la citation est la pratique de la centonisation, qui consiste en l'enchaînement successif de plusieurs versets bibliques, le plus souvent psalmiques, comme le pratique d'ailleurs la liturgie. Fréquemment, la citation est utilisée comme banal aphorisme. Mentionnons parmi des exemples nombreux, dans la Vie de Philarète écrite en 821/822, les passages moralisants suivants : « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » (Gn 3, 19) ; « Bienheureux celui qui a pitié de l'âme de ses bêtes » (Pr 12, 10) ; « Celui qui offre un sacrifice de la substance des pauvres est comme celui qui égorge un fils en présence de son père » (Si 31, 20)¹¹. La proverbialité devient régulièrement telle que de courtes expressions ne peuvent s'éclaircir qu'en étant rapportées à leur contexte scripturaire. Ainsi la mort du saint peut être précédée des mots « ayant relevé ses pieds »¹² (ἐξάραις τοὺς πόδας). Si le sens n'est pas aisé, c'est que l'expression participiale garde trace d'un idiomatisme hébreu utilisé dans la Septante en Gn 49, 33, où lorsque Jacob vient à mourir, « il ramena ses pieds sur son lit » (ἐξάραις τοὺς πόδας αὐτοῦ

9. Je me permets de renvoyer au mémoire de DEA soutenu en juin 2000 à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne sur le thème : *La présence de l'Ancien Testament dans l'hagiographie byzantine aux VIII^e et IX^e siècles*.

10. Cf. S. EUTHYMIADIS, « The Byzantine Hagiographer and its Audience in the Ninth and Tenth Centuries », dans *Metaphrasis, Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, C. HØGEL dir., Oslo, 1996, p. 60-80 (KULTs skriftserie, 59).

11. *Vie de Philarète* (BHG 1511z), M.-H. FOURMY et M. LEROY éd. et trad., « La Vie de saint Philarète », *Byz.*, 9 (1934), p. 113-170, resp. p. 119, 117 et 153.

12. *Vie d'Eustratios* (BHG 645), A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS éd., *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Saint-Pétersbourg, 1897, t. 4, p. 393 ; *Vie de Ioannikios par Sabas* (BHG 935), J. VAN DEN GHEN éd., *Acta Sanctorum*, Novembris II.1, 1894, p. 383 A ; *Vie de Ioannikios par Pierre* (BHG 936), *ibid.*, p. 433 A.

ἐπὶ τὴν κλίνην)¹³. L'idiomatisme vaut alors pour lui-même : il indique une fin conforme à la belle mort du patriarche.

Mais ce que la Bible fournit, ce sont surtout des modèles littéraires et il faut plus que jamais rechercher dans nos textes pastiches et mélanges. Théodore Stoudite (759-826), le fameux abbé réformateur, théologien, et homme politique, qui mit toutes ses forces au service de la cause des images, composa un panégyrique pour célébrer Théophane le Confesseur, mort en exil en 818 dans l'île de Samothrace. C'est en 822, lors du transfert des reliques de Théophane vers un monastère de la côte sud de la mer de Marmara, que Théodore prononça son discours. Il commençait ainsi :

« Viens donc du Liban, bienheureux, appelé par les paroles des cantiques, viens du Liban –je veux dire du sommet de la confession : tu vas passer et traverser la route humide pour que même la mer soit sanctifiée par la source de la foi, depuis les cîmes du Sanir et de l'Hermon, comme il est dit »¹⁴.

Cette translation de reliques est évidemment placée sous le signe du *Cantique des Cantiques*, dont le texte est à peine modifié :

« Viens du Liban, ma fiancée, viens du Liban : tu passeras et traverseras le sommet de la foi, depuis les cîmes du Sanir et de l'Hermon »¹⁵.

Que la dépouille d'un homme mort depuis quatre ans, même sainte, soit identifiée à la fiancée biblique ne semble gêner en rien Théodore que l'on pourrait juger désinvolte, si la souplesse de détournement des modèles scripturaires n'était si fréquente dans nos Vies.

Ces remplois peuvent parfois désorienter l'historien, comme le prologue de la Vie de Philarète, ainsi rédigé :

« Il y avait au pays des Paphlagoniens un homme dont le nom était Philarète, et cet homme, fils de Georges le Bien-Nommé, était noble parmi les habitants du Pont et de la Galatie. Il était très riche et possédait de nombreux troupeaux : 600 boeufs, 100 paires de boeufs soumis au joug, 800 juments au pâturage, 80 chevaux et mulets de selle, 12 000 brebis. Il était aussi propriétaire de 48 vastes domaines ; tous, nettement délimités, étaient florissants et de grande valeur. [...] Et il avait encore de nombreux serviteurs, et de très grandes richesses »¹⁶.

13. Sur la difficulté de traduction de ἐξάραις et plus généralement sur les participes de la LXX placés en initiale, voir *La Genèse. La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986, p. 224 et n. 73. Sous cette forme précise, ἐξάραις ne se rencontre que dans le Pentateuque (Gn 29, 1 ; Lv 9, 22 ; Nb 24, 2), mais on trouve l'expression reprise par Athanase d'Alexandrie dans très la populaire *Vie d'Antoine*, G. J. M. BARTELINK éd. et trad., Paris, 1994, p. 370 (SC, 400).

14. *Panégyrique de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite (BHG 179b)*, S. EUTHYMIADIS éd. et trad., « Le panégyrique de s. Théophane le Confesseur par s. Théodore Stoudite », *An. Boll.*, 111 (1993), p. 268 (traduction légèrement corrigée).

15. Ct 4, 8.

16. *Vie de Philarète*, p. 113-114.

Face à ce texte, et en l'absence de descriptions exhaustives de domaines pour le haut Moyen Âge byzantin comme on en connaît en Occident, les spéculations des historiens de la chose rurale sont allées bon train, et l'un des premiers et non des moindres, Louis Bréhier lui-même, commentant ce passage en 1926, affirmait : « nous avons là un tableau très précis d'une de ces grandes exploitations rurales qui n'étaient pas rares en Anatolie »¹⁷. C'était pourtant négliger un prototype fameux, qui fournit le canevas de l'hagiographe :

« Il y avait au pays d'Ausitis un homme qui s'appelait Job [...] Ses troupeaux comprenaient 7 000 brebis, 3 000 chamelles, 500 paires de bœufs soumis au joug, 500 ânesses en liberté, une domesticité considérable, et il possédait de grands biens sur la terre, et cet homme était noble parmi les habitants de l'Orient »¹⁸.

Il va de soi que l'utilisation du *Livre de Job* ne disqualifie pas les chiffres révélés par ce passage, mais elle invite à considérer ces données avec une extrême prudence. Philarète a sûrement été riche ; mais avant tout, c'est la parenté spirituelle avec Job, poussée jusqu'à la similitude matérielle, qui est mise en relief.

Après la citation et le pastiche, un autre usage significatif et récurrent est celui des comparaisons entre personnages contemporains et saints de l'Ancien Testament, selon la figure du « nouveau untel » : le saint est un nouveau patriarche, un nouveau prophète, nouvel Abraham ou nouveau Moïse. Procédé d'apparence simple, il peut vite confiner à la joute érudite, sinon au jeu de piste. Voici l'exemple des *Vies de David, Symeon et Georges de Lesbos*, une compilation datée des années 863-865. Sur l'île de Lesbos, le stylite iconodoule Syméon résiste depuis sa colonne à la politique iconoclaste de Léon V (813-820), au point que l'évêque insulaire, impuissant à convertir le saint homme, fait appel à l'empereur :

« Un serviteur est envoyé par l'empereur, soit pour faire descendre [Syméon] comme il lui semble bon, soit pour brûler sans pitié le saint sur sa colonne, celui-là [Léon V] imitant Nabuchodonosor, dont il tire la lignée de sa race, où plutôt le dépassant de la grandeur de ses inconvenances : car du moins le premier fut rempli de la connaissance de Dieu par les soins donnés aux enfants par *l'Ange de grand conseil*. Mais l'autre, malgré la condescendance [du Christ], son séjour parmi les hommes et son enseignement de la piété, fut arrogant envers ses saintes images. L'opresseur envoyé étant arrivé auprès du véritable imitateur d'Elie et zéléteur empressé de la piété, il prononça les

17. L. BRÉHIER, « Les populations rurales au IX^e siècle d'après l'hagiographie byzantine », *Byz.*, 1 (1924), p. 177-190, ici p. 180. Même optimisme de H. EVERT-KAPPESOWA, « Une grande propriété foncière du VIII^e siècle à Byzance », *BSI.*, 24 (1963), p. 32-40, et de J. W. NESBITT, « The Life of Philaretos and its Significance for Byzantine Agriculture », *GOTR*, 14 (1969), p. 150-158.

18. Jb 1, 1-3.

mots d'Achab : *C'est toi, dit-il, celui qui pervertit la maison d'Israël ! Il lui répondit : Non pas moi, mais votre maudit empereur !*¹⁹

Quelques mots d'explication sont nécessaires pour démêler l'épisode. Si l'empereur Léon est comparé à Nabuchodonosor, c'est qu'une rumeur lui prêtait une mère d'origine assyrienne. C'est ensuite que Nabuchodonosor a envoyé périr par le feu les Trois Enfants –Ananias, Misaël, et Azarias (en Dn 3)–, comme il menace de le faire pour Syméon. Or Nabuchodonosor a été témoin de l'invulnérabilité de ses victimes, qui furent protégées par un quatrième personnage à l'apparence « du fils de Dieu » (Dn 3, 25). Combien même l'empereur, qui connaît l'incarnation du Christ, devrait à son tour épargner Syméon ! On remarque que l'hagiographe, au lieu de l'expression « fils de Dieu », ou de celle d'« ange du Seigneur » présente dans le cantique d'Azarias, donne celle d'« ange de grand conseil », interpolant un passage messianique célèbre (Is 9, 6 dans la Septante) : « un enfant nous est né, un fils nous est donné [...] et son nom est Ange de grand conseil ». La *vita* révèle donc, au sein de son jeu vétérotestamentaire, une exégèse : dans le *Livre de Daniel*, très populaire à Byzance, le personnage accompagnant les enfants dans la fournaise est compris comme le Christ lui-même. La suite du récit met en scène un dialogue entre l'envoyé impérial et Syméon, qui reproduit celui d'Achab, roi d'Israël, avec le prophète Elie dans le troisième *Livre des Rois*. La fidélité de la situation n'est pas développée, mais elle devait apparaître limpide aux lecteurs : car Achab était l'infidèle à Dieu, qui sacrifiait aux Baals, comme Léon, par son iconoclasme, se trouvait être pour l'hagiographe iconodoule, un hérétique²⁰.

Ainsi, en quelques lignes, l'auteur de la *Vie de David* a convoqué trois modèles bibliques pour dénoncer la persécution impériale : celui de Nabuchodonosor face aux trois enfants dans le *Livre de Daniel*, celui du Messie annoncé dans *Isaïe*, celui d'Elie face à Achab dans le troisième *Livre des Rois*. Non sans virtuosité, il actualise l'Ancien Testament en en faisant la trame de fond de l'histoire du stylite de Lesbos. C'est dire que le recours à la Bible, souvent perçu par les modernes comme inutile et encombrant, peut se révéler en fait un vrai raccourci d'écriture, permettant par une référence appropriée, que le lecteur saura remettre dans son contexte, de donner la clef d'une scène narrative.

Nous avons jusque-là, en décrivant ces variations bibliques de l'hagiographie, fait comme si les relations de nos auteurs au Premier Testament étaient directes et sans médiation. Ce serait oublier que la rhétorique hagiographique n'est pas un objet autonome et qu'elle s'insère à

19. *Vies de David, Symeon et Georges de Lesbos (BHG 494)*, J. VAN DEN GEHEN éd., *An. Boll.*, 18 (1899), p. 227-228.

20. Les paroles du persécuteur sont une citation presque littérale de III R 18, 17.

Byzance dans une tradition littéraire polymorphe, dont on relèvera maintenant quelques aspects.

Avec de grands scrupules, nos hagiographes des VIII^e-IX^e siècles commencent leurs récits par une description de la patrie du saint, sa famille, les circonstances de la naissance, son caractère, son enfance, son éducation, sa manière d'être, ses actions, autant d'éléments face auxquels sont disposées, comme en regard, des vertus exemplaires. Chacun de ces éléments est un *topos*, ou lieu d'argumentation, notion qui cachait pour la rhétorique ancienne une réalité beaucoup plus fine que notre moderne « lieu commun »²¹. Cette structure dite topique du discours, à laquelle répondent il est vrai de façon de plus en plus lisse nos hagiographes, est un héritage bien connu du discours de l'éloge, l'*enkomion*, et plus précisément un héritage de l'éloge de l'Empereur, le βασιλικὸς λόγος. Ses règles furent codifiées avec attention par les rhéteurs du mouvement littéraire des II^e-III^e ap. J.-C. que l'on a appelé la seconde sophistique, et parmi eux, les oeuvres d'Hermogène de Tarse puis de Ménandre de Laodicée ont connu la plus grande popularité à Byzance²². Souligner cette influence n'a d'ailleurs rien de nouveau : Hippolyte Delehaye a suffisamment montré comment les premiers panégyriques des martyrs chrétiens ont été imprégnés par ce mouvement littéraire²³.

Toutefois, au temps de l'iconoclasme et dans les décennies qui suivirent, une preuve convaincante de la présence renouvelée de cette seconde sophistique peut être saisie dans l'utilisation d'une autre figure, celle de la comparaison générale, ou ἀθρόα σύγκρισις. Placée à la fin de nos textes, elle se compose de longs parallèles entre le saint et des personnages majoritairement vétérotestamentaires. Dans notre corpus, pas moins de onze *vitæ* en présentent un exemple plus ou moins élaboré. En voici une illustration dans la Vie d'une célébrité du temps, le moine Ioannikios, rédigée par un certain Pierre entre 847 et 853 :

« Tu as imité les vertus de tous les saints parmi les siècles : tu as offert l'oblation sans faute d'Abel par tes prières irréprochables ; [tu as imité] l'espérance d'Enos dans les choses invisibles ; l'état d'être agréable au Seigneur d'Enoch, par lequel ton âme aussi fut transportée aux cieux, tandis que ton corps est exposé comme la source visible de miracles vers la guérison pour ceux qui souffrent ; la justice de Noé, comme lui-même face à Dieu ; l'hospitalité d'Abraham par laquelle il accueillit la Trinité et par laquelle toi tu la servis ; la simplicité de Jacob, par laquelle tu as été béni et aimé par le

21. L'article fondamental est ici celui de L. PERNOT, « Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (octobre 1986), p. 253-284.

22. H. HUNGER, *Βυζαντινὴ λογοτεχνία*, resp. p. 153 et 156. Le lexique de la Souda (X^e siècle) précise que « l'Art rhétorique d'Hermogène se trouvait dans les mains de tous », *Suidae Lexicon*, A. ADLER éd., Leipzig, 1931, t. 2, p. 415, l. 12.

23. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, Bruxelles, 1921 (SubsHag, 13b), en particulier p. 183-235.

Seigneur, comme lui par son père Isaac [...] ; la chasteté de Joseph par laquelle toi-même, dénudé de l'habit des tentations charnelles, tu as fui l'impudence de la furieuse égyptienne, c'est-à-dire la chair ; la douceur de Moïse par laquelle toi-même tu es entré dans la ténèbre des vertus et as vraiment reçu les tables spirituelles écrites par Dieu par lesquelles tu as été le législateur de notre loi spirituelle ; le dévouement à Dieu de Samuel et la capacité de dire et de prévoir, comme lui, le futur ; l'innocence de David, par laquelle toi aussi tu as repoussé tes persécuteurs ; le zèle d'Elie par lequel tu as humilié l'empereur hérétique et les prêtres impurs, les déclarant prophètes de la honte »²⁴.

Comme Laurent Pernot l'a montré, l'usage de la *synkrisis* généralisée a été prescrit et codifié pour la première fois par Ménandre²⁵. Les chrétiens peaufinèrent et enrichirent le procédé pour aboutir à cette sorte de catalogue associant saints de l'Ancien Testament et vertus, vertus dont on trouvait aussi des listes en usage dans la littérature païenne comme chrétienne²⁶. La vivacité retrouvée de cette figure à partir du VIII^e siècle, comme celle, plus globalement, de la structure exacte de l'*enkomion*, semble témoigner d'un retour en faveur de cette rhétorique dans l'enseignement byzantin. Les hommes du temps de l'iconoclasme, on le sait mieux aujourd'hui, ne lisaient guère la *Rhétorique* d'Aristote²⁷ ; ils connaissaient en revanche parfaitement –et faisaient vivre– les techniques de la seconde sophistique, qui elle-même avait fait une synthèse originale de la tradition aristotélicienne.

24. *Vie de Ioannikios par Pierre* (BHG 936), p. 435 A-B. Dmitrij Afinogenov me signale qu'il a découvert dans une version slavonne de la *Vie de Nicétas de Médikion*, antérieure à celle conservée en grec (BHG 1341), ce même passage plus développé qui ne serait donc, dans la *Vie de Ioannikios*, postérieure à celle de Nicétas, qu'un remploi : cf. D. AFINOGENOV, *Zitie prepodobnogo otca nasego Konstantina, cto iz iudeev. Zitie sv. ispovednika Nikity, igumena Midikijskogo*, Moscou, 2001, p. 142, n. 37 et p. 144-145 pour la comparaison. Ceci ne peut que confirmer la faveur littéraire dont jouissait la figure.

25. Cf. L. PERNOT, « Les *topoi* de l'éloge chez Ménandre le Rhéteur », *REG*, 99 (1986), p. 33-53. Sur la nécessité de la comparaison à l'issue de chaque *topos* de l'*enkomion*, voir HERMOGÈNE, *Προγυμνάσματα*, C. WALZ éd., *Rhetores Graeci*, 1832-1836, réimp. 1968, t. 1, p. 42-43 et MÉNANDRE, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, *ibid.*, t. 9, p. 221, l. 9-10. Mais la nouveauté de la comparaison généralisée revient dans sa codification à MÉNANDRE, *op. cit.*, p. 237, l. 10-13. Voir ici L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993, t. 1, p. 308-309 et t. 2, p. 690-698 (Études Augustiniennes – Série Antiquité, 137). Sur la comparaison, voir encore C. RAPP, « Comparison, Paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography », dans *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, M. WHITBY dir., Leiden-Boston-Cologne, 1998, p. 277-298 (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava Supplementum, 183).

26. Voir sur ces listes A. VÖTGLE, « Tugendkataloge », *LThK*, 10 (1965), c. 399-401.

27. K. OEHLER, « Aristotle in Byzantium », *BMGS*, 5 (1964), p. 133-146 ; T. M. CONLEY, « Aristotle's *Rhetoric* in Byzantium », *Rhetorica*, 8 (1990), p. 29-44 ; ID., « Notes on the Byzantine Reception of the Peripatetic Tradition in Rhetoric », dans *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, W. W. FORTENBAUGH et D. C. MIRHADY dir., New Brunswick-London, 1994, p. 217-242 (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 6) ; B. SCHOULER, « La définition de la rhétorique dans l'enseignement byzantin », p. 156-157 (cité n. 6).

A côté de cette médiation, on doit souligner encore une dernière influence, incontournable, celle des Pères de l'Église, et en particulier ceux que l'on désigne du nom de Cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze (IV^e siècle). La patristique bénéficia d'un regain d'intérêt puissant à Byzance au moment de l'iconoclasme, quand on se préoccupa brusquement de savoir ce que les Pères avaient dit des images. On rédigea, en relisant et recopiant leurs œuvres, nombre de florilèges sur la question, que l'on retrouve insérés dans les actes des conciles. Si cet aspect est bien connu, l'étude en revanche de l'utilisation de la rhétorique patristique dans la littérature byzantine, au sein de sources non proprement théologiques, demeure encore dans l'enfance²⁸.

Prenons à nouveau un exemple. Théodore Stoudite rédigea entre 814 et 826 une *Oraison funèbre* de son oncle et père spirituel Platon du Sakkoudion. Refusant d'accepter le mariage de l'empereur Constantin VI (780-797) en 795 avec l'une de ses suivantes nommée Théodotè, Platon fut arrêté et tenta, avant d'être exilé, de convaincre l'entourage de l'empereur de son égarement, mais sans succès. C'est que, explique Théodore dans une phrase sibylline, « d'autres furent les acteurs du drame, comme il est dit, mais la main d'Abessalom en était l'instigatrice »²⁹. Le lecteur est plongé dans une perplexité légitime. L'expression « la main d'Abessalom » est certes présente dans la Septante (en II R 18, 18), mais le retour au texte biblique n'est d'aucun secours au niveau du sens, car cette main ne désigne là qu'un lieu-dit, celui où Abessalom, fils indigne de David, avait choisi de dresser sa sépulture.

En revanche, « la main d'Abessalom » apparaît dans un texte de Grégoire de Nazianze, le panégyrique d'Athanase d'Alexandrie, qui relève donc du même genre littéraire que notre oraison. Le contexte de son utilisation est celui d'une sombre lutte entre l'évêque d'Alexandrie et Grégoire de Cappadoce, son disciple, qui va tenter de le renverser de son siège épiscopal : « [Grégoire de Cappadoce] se met à intriguer, comme on dit, contre son père et protecteur. D'autres furent les acteurs du drame, mais, comme dit l'Écriture, la main d'Abessalom les soutenait »³⁰.

28. Voir par exemple S. GERO, « Jonah and the Patriarch », *Vigiliae Christianae*, 29 (1975), p. 141-146 ; J. NORET, « Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine », dans *Symposium Nazianzenum. Louvain-La-Neuve, 25-28 août 1981*, J. MOSSAY dir., Paderborn, 1983, p. 259-266 (Studien zur Geschichte und Kultur des Mittelalters. Neue Folge, 2) ; C. CRIMI, « Aspetto della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo », dans *Gregorio Nazianzeno teologo et scrittore*, C. MORESCHINI et G. MENESTRINA dir., Bologne, 1992, p. 199-216 (Publicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, 17).

29. THÉODORE STOUDITE, *Oraison funèbre de Platon du Sakkoudion* (BHG 1553), PG 99, c. 829 C.

30. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 21*, J. MOSSAY éd. et trad., Paris, 1980, p. 140 (SC, 270).

La leçon à tirer ici est triple. La compréhension patristique d'un passage un peu obscur de la Septante fait de la « main d'Abessalom » – à l'origine un lieu-dit – la main même du Diable. Puisque David était la figure du Christ, dans l'exégèse chrétienne, Abessalom, fils et ennemi de David, devenait la figure des ennemis du Christ³¹. Second aspect, la compréhension qu'a Théodore Stoudite de l'épisode au début du IX^e siècle repose entièrement sur la tradition patristique, et non sur sa propre lecture ou exégèse du *Livre des Rois*. Enfin, notre texte supposait de la part du lecteur le tour de passe-passe mental suivant : substituer à Abessalom le nom de Constantin VI, dont la vie fut aussi dissolue, sous-entend Théodore, que celle du fils de David qui tua son demi-frère et viola les concubines de son père. Ce procédé rhétorique, déjà entraperçu dans le cas de Syméon le Stylite, a été étudié par Kristoffel Demoen qui le nomme antonomasie, c'est-à-dire le fait de substituer un nom à un autre dans un contexte parallèle, créant une comparaison riche de sens pour le lecteur³². On se rend alors mieux compte de la difficulté potentielle de nos œuvres d'édification, où les strates de médiation entre Écriture et narration sont multiples, strates parmi lesquelles nous n'avons pas même ajouté ici, faute d'espace, les modèles hagiographiques les plus connus, comme la célèbre *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, sans parler d'une autre influence probable et encore moins étudiée, celle de la liturgie.

Résumons maintenant ce que livre à l'historien une analyse littéraire patiente de la rhétorique hagiographique. Il va sans dire que son usage de l'Ancien Testament n'a pas pour but de combler des vides : il est un plein en elle-même, et participe activement de l'acte de sanctification. En fait, nous découvrons par le biais vétérotestamentaire trois héritages principaux de l'hagiographie des VIII^e-IX^e siècles byzantins, sinon trois rhétoriques.

- Une rhétorique biblique assurément. Le vocabulaire, on l'a vu, peut comprendre des « septantismes », et malgré le jugement négatif des chrétiens lettrés sur le style de la Bible³³, on a constaté le poids des paradigmes scripturaux dans nos textes, avec qui plus est ce goût maniéré de l'érudition qui conduit les meilleurs de nos auteurs à jouer de références précieuses et rares.

31. Lecture faite pour l'Occident par P. MONAT, « Absalon, Une chevelure, plusieurs visages », dans *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*, Strasbourg, 1999, p. 65-74 (Cahiers de Biblia Patristica, 6), et confirmée par notre texte.

32. K. DEMOEN, « Exemples d'antonomasie dans l'oraison funèbre de s. Basile de Césarée (BHG 245). Un nom peut en cacher un autre », *An. Boll.*, 112 (1994), p. 304-308.

33. De nombreux témoignages recensés, avec la bibliographie antérieure sur ce thème, par W. KINZIG, « The Greek Christian Writers », dans *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.-A. D. 400)*, S. E. PORTER dir., Leiden-New York-Cologne, 1997, p. 633-670, ici p. 636-641.

- Une rhétorique classique également, telle qu'elle a été codifiée par la seconde sophistique. Certes, les Pères de l'Eglise ont timidement tenté de prévenir l'usage de règles profanes, tel encore Basile de Césarée, qui écrivait que « dans les homélies sur les saints, il n'est pas convenable de suivre servilement les règles des *enkomia* »³⁴. Pourtant, Basile et son frère Grégoire de Nysse avaient été les élèves du célèbre rhéteur païen Libanios, Grégoire de Nazianze était surnommé le « Démosthène chrétien »³⁵, et Jean, évêque de Constantinople, « Chrysostome » : tous légitimaient sans le dire, par le style de leurs œuvres et auprès de leurs héritiers byzantins, les canons de l'écriture classique³⁶. En cela, il est juste de dire avec Georges Kustas que la Seconde Sophistique n'a pas à Byzance de terminus historique clair : elle se dissout simplement dans le monde des lettres byzantines³⁷, et ce jusque dans nos Vies de saints.

- Une rhétorique patristique enfin, au delà de la seconde sophistique. Un des apports majeurs des Pères de l'Eglise, on le sait, est d'avoir inventé dans un but exégétique, la lecture « typologique » de l'Ancien Testament. Le *typos*, c'est « un personnage, un événement, une institution de l'Ancien Testament qui annonce un personnage, un événement, une institution du Nouveau : ainsi Adam est le type du Christ ; la traversée de la mer Rouge par les Hébreux est le type du baptême »³⁸. Cette démarche a ses règles, élaborées progressivement, qui font de la typologie une véritable technique herméneutique³⁹. Or, il apparaît clairement en analysant nos sources que l'hagiographie repose, à côté de l'*enkomion* et de la Seconde Sophistique validée par les Pères, sur une extension de la méthode typologique appliquée à l'histoire présente, c'est-à-dire à la vie des saints. Pour autant, par ce qui s'apparente à un détournement méthodologique, cette hagiographie présente de redoutables défis théologiques passés le plus souvent sous silence. En effet, comme l'illustre la figure de la *synkrisis*, nos *vitæ* ne cessent de faire du saint l'accomplissement de l'ensemble des types vétérotestamentaires. Le

34. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie 19*, PG 31, c. 509 A.

35. Voir pour la rhétorique des Cappadociens, parmi une bibliographie considérable : Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'hellénisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand*, Paris, 1934 ; G. L. KUSTAS, « Saint Basil and the Rhetorical Tradition », dans *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, P. J. FEDWICK dir., Toronto, 1981, t. 1, p. 221-279 ; L. MÉRIDIÉ, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906 ; M. GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911 et K. DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnhout, 1996.

36. I. ŠEVČENKO, « Levels of style in Byzantine Prose », *JÖB*, 31/1 (1981), p. 289-312, ici p. 300.

37. G. L. KUSTAS, « The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric », p. 55 (cité n. 6).

38. E. AMMAN, « Type », *DTC*, 15-2 (1950), c. 1935-1945, ici c. 1935.

39. Article fondamental pour le sujet de J.-N. GUINOT, « La typologie comme technique herméneutique », dans *Figures de l'Ancien testament chez les Pères*, Strasbourg, 1989, p. 1-34 (Cahiers de Biblia Patristica, 2).

parcours de sainteté, conçu à l'origine comme une méritoire mais simple *imitatio Christi*, nous conduit de fait jusqu'à l'identification, que l'on peut inférer par extension de l'accomplissement des mêmes figures. En cela, la rhétorique du « nouveau untel » ne peut être assumée jusqu'au bout par l'hagiographie : elle a été mise en place pour comprendre l'Incarnation, mais elle est poursuivie par les hagiographes pour prolonger, en d'autres, l'Incarnation au jour le jour. Transposée par fidélité pour les Pères, dans le but de démontrer l'actualité du salut, elle devient potentiellement dangereuse : car, et dans une certaine mesure, la logique étant poussée à sa limite, chacune des hagiographies est porteuse d'un messianisme, et chacune des *vita* devient, quasi techniquement, un Nouveau Testament.

L'hagiographie byzantine connaît ainsi indéniablement aux VIII^e-IX^e siècles un sommet, et il n'est pas injustifié de voir dans sa vitalité un témoignage de ce premier « humanisme » décrit par Paul Lemerle, qui ne serait pas seulement une première renaissance des lettres classiques, mais aussi des lettres chrétiennes. Avec une dernière conséquence. La rhétorique hagiographique du temps de l'iconoclasme a ceci de particulier que par sa sophistication même, par sa maîtrise singulière des codes rhétoriques, elle fait sortir le saint de la catégorie de l'*exemplum* pour le placer dans celle de l'*imago*, c'est-à-dire au sens concret du terme, de l'icône. L'aboutissement de nos textes est une sorte d'abstraction, et ce de la même façon que l'art byzantin est un art abstrait⁴⁰. Comme l'image ne peut circonscrire l'objet sacré – prétendre cela, c'est tomber dans l'hérésie – la *vita* ne poussera jamais sa logique jusqu'à faire du saint un nouveau Christ. Au dépouillement de l'image byzantine (traits répétitifs, caractère épuré de la représentation), correspondront les traits répétitifs des modèles vétérotestamentaires et des autres *topoi*, finalement épurés, car étant les mêmes pour tous – l'ensemble devant guider le regard et la prière vers un prototype inégalable. La narration, seul élément de diversité, dont on perçoit mieux maintenant les raisons de son orientation ou de la négligence avec laquelle est traitée, permettra de préserver l'écart nécessaire, celui qui doit forcément exister pour distinguer l'imitation du modèle, et sans lequel, emporté par la rhétorique, l'hagiographe serait conduit à reproduire à l'infini une Incarnation qui, si l'on reste orthodoxe, ne se poursuit éternellement que dans le Christ. Et c'est seulement averti de ce savant mélange rhétorique entre *topos* et *typos*, qui est au cœur même de ces sources byzantines, que l'historien tirera de ses lectures le plus grand profit.

40. Sur les relations icône-*vita*, voir notamment L. RYDÉN, « The Role of the Icon in Byzantine Piety », dans *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag*, Stockholm, 1979, p. 41-52, spéc. p. 50-52 ; V. E. F. HARRISON, « Word as icon in Greek patristic theology », *Sobornost*, 10-1 (1988), p. 38-49 ; N. DELIERNEUX, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques : du cliché figé à la réalité codée », *Byz.*, 70 (2000), p. 57-90.