

The Center for Research Libraries scans to provide digital delivery of its holdings. In some cases problems with the quality of the original document or microfilm reproduction may result in a lower quality scan, but it will be legible. In some cases pages may be damaged or missing. Files include OCR (machine searchable text) when the quality of the scan and the language or format of the text allows.

**If preferred, you may request a loan by contacting Center for Research Libraries through your Interlibrary Loan Office.**

### **Rights and usage**

Materials digitized by the Center for Research Libraries are intended for the personal educational and research use of students, scholars, and other researchers of the CRL member community. Copyrighted images and texts are not to be reproduced, displayed, distributed, broadcast, or downloaded for other purposes without the expressed, written permission of the copyright owner.

**Center for Research Libraries**  
**Scan Date: September 19, 2011**  
**Identifier: d-m-000215**



**Center *for* Research Libraries**

.....  
**GLOBAL RESOURCES NETWORK**

P-00533731

L'INFLUENCE

DE LA

SECONDE SOPHISTIQUE

SUR

L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NYSSÉ

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Louis MÉRIDIÉ

AGRÉGÉ DES LETTRES

PROFESSEUR DE SECONDE AU LYCÉE DE SENS



RENNES

IMPRIMERIE BRETELLE FRANCIS SIMON

1906



L'INFLUENCE  
DE LA  
SECONDE SOPHISTIQUE  
SUR  
L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NYSSE



L'INFLUENCE  
DE LA  
**SECONDE SOPHISTIQUE**

SUR  
L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NYSSE

---

**THÈSE**

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

**Louis MÉRIDIÉ**

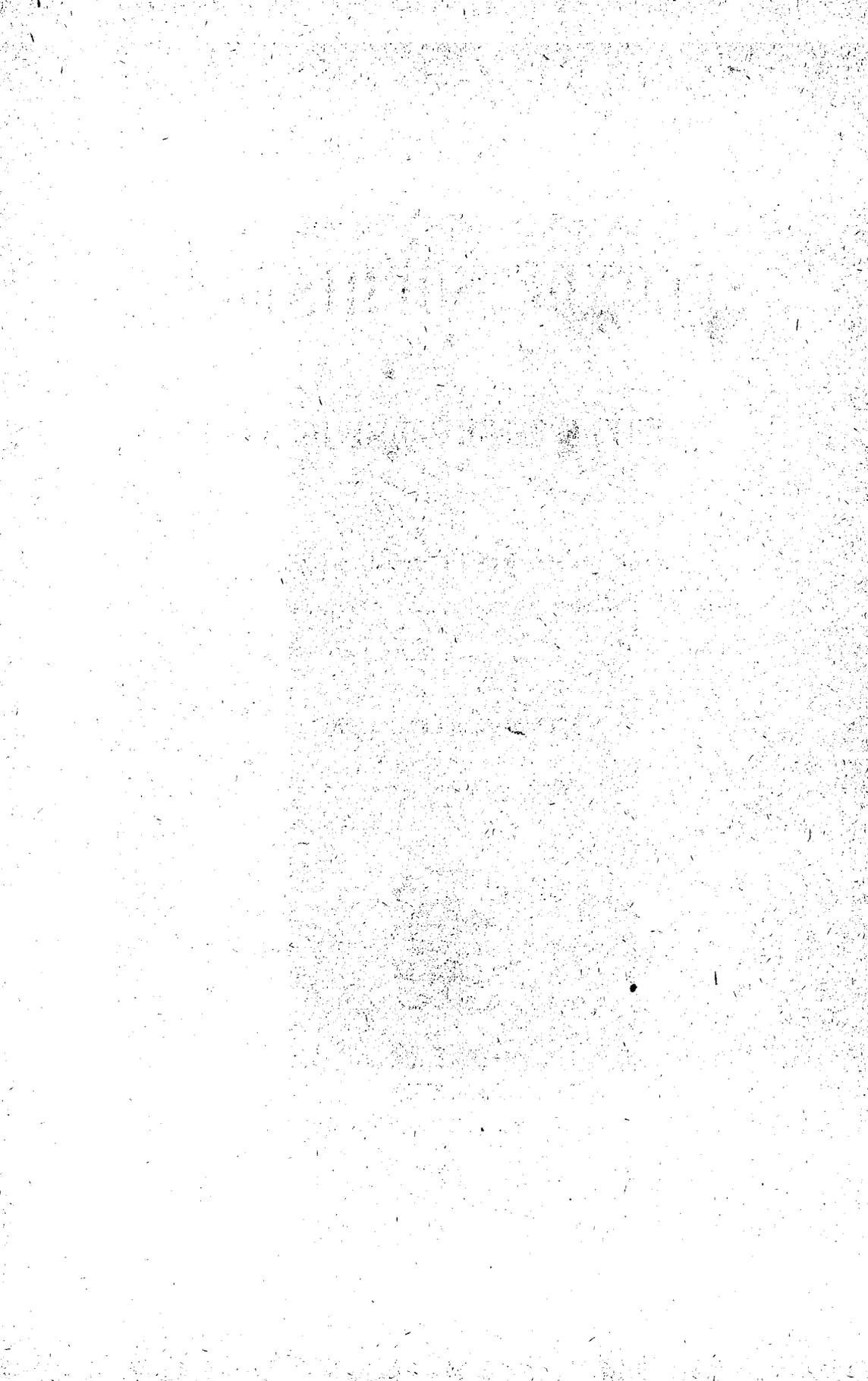
AGRÉGÉ DES LETTRES

PROFESSEUR DE SECONDE AU LYCÉE DE SENS



**RENNES**  
IMPRIMERIE BREVETÉE FRANCIS SIMON

—  
1906



A Monsieur A. PUECH

*Hommage reconnaissant.*

L. M.



## INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

---

### I. — SECONDE SOPHISTIQUE.

*Dionis Prusaensis quae exstant omnia*, en deux vol. in-8°, par  
HANS VON ARNIM. Berlin, 1893 96.

Κορινθιακὸς λόγος de FAVORINUS. Compris dans l'édition  
d'Arnim parmi les discours de Dion de Pruse.

*Polemonis declamationes*. Ed. Hugo Hinck. Leipzig, 1873.

*Aristides ex recensione Guilielmi Dindorfi* (3 volumes). Lip-  
siae, Weidmann, A. MDCCCXXIX. (C'est à cette édition que  
sont prises nos citations d'Aristide.)

*Ælii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, ed. Bruno Keil.  
Berlin, 1898, tome II (orationes XVII-LIII).

Ῥητορικῆς διδασκαλός, de LUCIEN (Bibl. Teubner, 1871-1874).

HIMÉRIOS. Ed. Wernsdorf. Goettingue, 1790.

THEMISTIOS. Ed. Dindorf. Leipzig, 1832.

LIBANIOS. Ed. Reiske. 4 vol. in-8°, Altenburg, 1791-97, et les  
deux volumes parus de l'édition Foerster (Bibl. Teubner).  
Nos citations renvoient à l'éd. Reiske.

*Flavii Philostratis opera*, C. L. Kayser (Bibl. Teubner), vol. II.

*Rhetores Graeci*, ex recognitione Leonardi Spengel (3 vol.).  
Lipsiae.

ROHDE, *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig,  
1900), ch. VII, p. 310 et suiv.

SCHMID, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*. Stutt-  
gart, 1887.

- SCHMID, *La littérature des années 1894-1900, pour la seconde sophistique*. Article paru dans le *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*, 1901.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Atticismus oder Asianismus*, *Hermes* XXXV, 1 ff.
- NORDEN, *Die antike Kunstprosa* (Teubner, Leipzig, 1898), 2 vol.
- BLOSS, *Die attische Beredsamkeit* (Teubner, Leipzig, 4 vol.).
- JÜTTNER, *De Polemonis vita, operibus, arte*. Breslau, 1898.
- HANS VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin, 1898.
- BAUMGART, *Ælius Aristides als Repraesentant der sophistischen Rhetorik d. zweiten Jahrhundert. der Kaiserzeit*. Leipzig, 1874.

## II. — L'ÉLOQUENCE GRECQUE CHRÉTIENNE AU IV<sup>e</sup> SIÈCLE.

- SOCRATE, *Histoire ecclésiastique. Patrologie grecque*, MIGNÉ, tome LXVII.
- SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Patrologie grecque*, MIGNÉ, tome LXVII.
- THÉODORET, *Histoire ecclésiastique. Patrologie grecque*, tome LXXXI.
- MICHAEL PSELLOS, *Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, MIGNÉ, p. 908 A.
- VILLEMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1850.
- BARDENHEWER, *Patrologie (Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres)*. Edition française par P. GODET et C. VERSCHAFFEL, de l'Oratoire, tome II.
- JOHANNES BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa, in ihrem Verhältniss zur antiken Rhetorik*. Marburg, 1892.
- PUEGH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatiens*.

ORIGÈNE, *Œuvres. Patrologie grecque* de MIGNÉ, t. XI-XVII. Paris, 1857-1860. — Ed. Lommatzsch, 25 vol. in-8°. Berlin, 1831-48.

GRÉGOIRE DE NYSSÉ. Nous avons consulté les éditions inachevées de Forbes. Burntisland, 1855-1861, in-8°, et d'Œhler. Halle, 1865, in-8°. — *The Catechetical oration of Gregory of Nyssa*, edited by Srawley. Cambridge, University Press, 1903. Mais toutes nos citations renvoient à l'édition de la *Patrologie gréco-latine* de MIGNÉ, t. XLIV-XLVI. Paris, 1858.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Patrologie grecque*, t. XXXV-XXXVIII.

BASILE, *Patrologie grecque*, t. XXIX-XXXII. Paris, 1857.

JEAN CHRYSOSTOME, *Patrologie grecque*, XLVII-LXIV.

---



## AVANT-PROPOS

---

Cette étude a eu pour point de départ un article de M. Puech, professeur adjoint à la Faculté des lettres, article paru dans la *Revue de synthèse historique* (juin 1901), sur la Littérature grecque chrétienne. Après avoir indiqué où en étaient les études relatives à cette partie de la littérature grecque et avoir apprécié ce qui avait été fait déjà en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne, M. Puech expliquait ce qui restait à faire. Parmi les questions non encore traitées qu'il signalait à la curiosité des hellénistes, il posait celle-ci : que doit au juste l'éloquence patristique à la sophistique contemporaine ?

J'ai essayé d'y répondre dans le présent travail. Mon intention était primitivement d'embrasser l'œuvre des grands Pères du iv<sup>e</sup> siècle, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, Grégoire de Nysse. Il m'a suffi d'ouvrir la Patrologie de Migne pour entrevoir les proportions démesurées d'un tel programme et la difficulté de concilier dans son exécution la précision du détail à la netteté du plan. Réduit à faire un choix dans cette œuvre immense, je me suis arrêté à Grégoire de Nysse, et j'ai dit pourquoi dans mon introduction. Je n'ai du reste pas écarté absolument les autres Pères ; j'ai, au contraire, groupé autour de mon étude sur l'œuvre de Grégoire un certain nombre d'observations faites sur Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome. Ces observations me permettaient de préciser sur plusieurs points les caractères de l'œuvre de Grégoire, et,

en élargissant mes conclusions, d'ouvrir une vue sur l'ensemble de l'éloquence grecque chrétienne au quatrième siècle.

Le champ de mes recherches, même dans ces limites, restait assez vaste. Je me suis donc vu obligé de sacrifier une partie de mes notes pour ne pas trop alourdir mon livre, et de ne retenir que les faits les plus caractéristiques. Au lieu des statistiques rigoureuses que je voulais apporter, on ne trouvera ici qu'une série d'esquisses. Quelques-unes paraîtront sans doute un peu maigres : tel le chapitre sur la syntaxe et le vocabulaire, qui eût demandé un volume. Ne pouvant lui donner une place plus étendue, je l'ai gardé tel qu'il est, parce que j'ai jugé indispensable, avant l'examen détaillé du style, ce coup d'œil sommaire sur les éléments de la langue. Il fallait savoir si Grégoire a des prétentions à l'atticisme et de quelle qualité est cet atticisme. L'important était de fournir sur ce point une réponse motivée et nette.

J'espère qu'on ne me reprochera pas de m'être borné, dans mon chapitre sur la sophistique, à analyser les caractères généraux de cette culture et d'avoir rapproché, sans égard pour les époques, des noms comme ceux de Dion Chrysostome et de Libanios. L'abandon du point de vue historique, qui serait condamnable ailleurs, devient légitime pour la sophistique, puisque toute évolution y est rendue impossible par l'existence d'un canon oratoire religieusement observé. Libanios s'applique à copier Aristide qui croit être un imitateur fidèle de Démosthène.

En ce qui concerne le plan, je crois devoir prévenir une objection que je me suis formulée à moi-même au moment où je le traçais et que j'ai laissée tomber après mûre réflexion. L'ordre dans lequel sont rangés ces chapitres n'est pas toujours celui qu'on attendrait. Il semble que dans une étude sur le style et l'éloquence d'un écrivain, il conviendrait de passer d'abord en revue le style proprement

dit — figures de mots, figures de pensées, etc. — et d'aborder ensuite l'examen de l'invention, de la composition, etc. Ce sont là deux genres de questions bien distincts et on peut estimer qu'il y a intérêt pour la netteté du plan à ne pas les confondre. Cependant ce n'est pas l'ordre que j'ai choisi. Un contact prolongé avec l'œuvre de Grégoire m'a amené à penser que cette distribution des matières — très claire assurément, — fausserait la physiologie de mon sujet. J'ai préféré distinguer dans l'éloquence de Grégoire les quatre ou cinq tendances générales qui lui donnent son caractère, et la série de procédés par laquelle se manifeste chacune de ces tendances. Ce plan bouleverse sur certains points l'ordre traditionnel, tout en restituant beaucoup plus fidèlement, selon moi, la réalité. On s'étonnera peut-être de trouver à la suite du chapitre sur la comparaison, et avant l'étude de procédés de style comme la paronomase, etc., et les γοργίεια σχήματα, le chapitre sur les Ecphrasis. L'Ecphrasis n'est pas un procédé de style, mais une forme d'exposition. Sans doute, mais il est incontestable que chez *Grégoire de Nysse* elle est l'épanouissement de tendances de style qui se manifestent dans la comparaison. Une preuve en est qu'un certain nombre d'ecphrasis se présentent chez Grégoire dans le cadre de la comparaison, tandis que le premier membre de certaines comparaisons se développe au point de constituer une véritable ecphrasis. De même, au lieu de mentionner l'oxymoron parmi les figures du style, je n'en ai parlé qu'à la fin du chapitre sur la dialectique. C'est que l'oxymoron, chez Grégoire, n'est que la formule d'une des tendances de sa dialectique : le goût du paradoxe. En suivant à travers le style de Grégoire, d'une part les traces de son goût pour l'expression concrète de l'idée, de l'autre les effets de sa tendance au paradoxe, je suis arrivé à ces deux types achevés et définitifs, points terminus des deux courbes : l'ecphrasis et l'oxymoron. Je n'ai pu me résoudre à décom-

poser cet ordre si naturel et si saisissant pour y substituer une classification toute artificielle. D'ailleurs, si j'avais respecté cette classification, il eût fallu parler de l'oxymoron à propos de l'exégèse, après l'avoir mentionné parmi les figures du style, redite qui eût souligné bien gauchement l'artificiel du plan.

On comprendra pourquoi j'ai consacré à la fin de mon étude un chapitre spécial aux Éloges et aux Discours de consolation. J'ai rappelé dans le chapitre sur la sophistique que ce genre de discours était le plus caractéristique de la manière des sophistes, qu'il en donnait un résumé complet et frappant. Je devais donc réserver l'examen spécial des Éloges et des Discours de consolation pour la fin d'une étude où j'analysais les emprunts faits par Grégoire à l'éloquence sophistique. C'en était l'achèvement logique, c'était le coup d'œil d'ensemble d'où devaient sortir les conclusions définitives.

Enfin, est-il besoin de dire que cette étude est exclusivement littéraire et que les conclusions auxquelles elle arrive ne préjugent en rien la valeur théologique de Grégoire? Elles n'atteignent que l'écrivain; encore ne l'envisagent-elles pas tout entier, et se bornent-elles à définir l'influence exercée sur lui par la sophistique. A côté de l'élève des sophistes, il y a chez Grégoire un théologien dont l'autorité a été considérable et qui a dû à cette autorité un renom dont on trouve l'écho jusqu'au xi<sup>e</sup> siècle, chez Michael Psellos par exemple. Mon incompetence absolue ne me permettait pas d'étudier le côté le plus important de la personnalité de Grégoire, et on m'excusera de n'avoir guère montré de lui que l'artiste, c'est-à-dire les dehors.

Je dois, en terminant, exprimer ma reconnaissance aux maîtres qui ont bien voulu m'aider de leurs conseils: à MM. Alfred Croiset, Haussoullier et tout particulièrement à M. Puech. M. Puech ne s'est pas borné à me fournir le sujet de cette étude et à m'en découvrir les ressources; il a

poussé la bienveillance jusqu'à diriger mes recherches, éclairer et compléter sur certains points mon travail. Si ce livre n'est pas jugé trop mauvais, il le devra à un patronage si éclairé. Que M. Puech me permette de lui offrir ici autre chose que l'hommage banal dont se font habituellement précéder ces sortes de travaux, et qu'il trouve dans ces lignes le témoignage profondément sincère de ma respectueuse gratitude.

L. M.

---



L'INFLUENCE  
DE LA  
SECONDE SOPHISTIQUE  
SUR  
L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NYSSE

---

INTRODUCTION

---

Avant le quatrième siècle, la littérature grecque chrétienne n'a eu qu'accidentellement le souci de la forme, et longtemps ses productions se sont opposées à celle de l'hellénisme par une absence à peu près complète de recherche artistique. Cela tenait à plusieurs causes. Au 1<sup>er</sup> siècle ceux qui prêchaient la nouvelle religion étaient souvent des illettrés ; leur origine et leur éducation les disposaient mal à s'assimiler le génie de la langue grecque et les méthodes de sa rhétorique. Parmi les Évangélistes, sans doute à cause de son origine, Luc est le seul qui montre un sentiment assez délicat du grec (1). Ensuite le public auquel ils s'adressaient n'exigeait d'eux aucun effort artistique. Il venait leur demander la bonne parole et non pas l'attrait d'une exposition sophistique. Enfin les moyens de persuasion propres à la rhétorique étaient rejetés avec une ostentation dédaigneuse par les représentants d'une religion qui s'adressait au cœur de

(1) NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, II, p. 481 et suiv. — N. compare entre eux quelques passages des Évangiles synoptiques et montre que Luc se conforme souvent dans son vocabulaire et sa syntaxe aux prescriptions des lexiques atticistes. P. 482, cf. JÉRÔME, Lettre 19 : Luc qui inter omnes euangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit.

l'homme et prétendait agir par la grâce. Saint Paul (*II Cor.*, xi, 6) se fait gloire devant les Corinthiens d'être un ignorant sous le rapport du langage. Si l'on relève (1) dans la lettre aux Hébreux, la lettre de Barnabé et la lettre de Clément des traces indéniables de rhétorique, des procédés particuliers à la prose d'art, comme la paronomase et l'allitération (2), il faut reconnaître qu'ils sont accidentels et qu'il n'en est jamais fait un emploi prolongé et systématique. Ils trahissent tout au plus l'influence, d'ailleurs curieuse, de la rhétorique asiatique (3).

Si l'on va des apôtres au siècle de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, on a vite fait le compte des œuvres chrétiennes qui révèlent, au point de vue de la forme, l'influence profonde de la rhétorique. Au <sup>ii</sup> siècle, Tatien, dans son discours aux Grecs, nous montre que sa conversion au christianisme n'a pas fait disparaître en lui l'ancien sophiste. Avec ses recherches rythmiques, son goût bien caractéristique pour les *Γοργεία σχήματα* et les *γλωτται*, il nous donne le spectacle curieux d'un homme qui tourne contre la culture hellénique un esprit formé par l'hellénisme et armé des procédés les plus minutieux de sa rhétorique (4).

Au <sup>iii</sup> siècle, c'est à peine si dans les productions très étendues de la littérature chrétienne, on peut relever çà et là des formes et des œuvres qui se rattachent à la rhétorique sophistique. Norden (5) signale dans une Homélie d'Hippolyte contre les Noétiens l'emploi des procédés de la rhétorique. L'orateur y quitte le ton simple et familier propre au sermon exégétique-paranétique, pour un ton plus chaud, une langue plus choisie,

(1) NORDEN, *ouvrage cité*, II, p. 499 et 500.

(2) *Id.*, II, p. 502 et note 2.

(3) *Id.*, II, p. 507.

(4) PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*. — Renan dit de Méliton, évêque de Sardes (seconde moitié du <sup>ii</sup> siècle) : « Son éloquence surtout fut vantée, et les morceaux que nous avons de lui sont en effet très brillants. » Marc-Aurèle et la fin du monde antique p. 188. Plus loin p. 192 : « Jamais peut-être le Christianisme n'a plus écrit que durant le <sup>ii</sup> siècle en Asie. La culture littéraire était extrêmement répandue dans cette province; l'art d'écrire y était fort commun, et le christianisme en profitait. La littérature des Pères de l'Église commençait. » Mais il ne semble pas qu'on puisse relever dans ces productions faciles et correctes l'application systématique et minutieuse des canons sophistiques.

(5) *Die Ant. Kunstpr.*, II, p. 547 et suiv.

une rhétorique plus élevée. De même le début du Προτροπικός de Clément d'Alexandrie avec ses κόμματα hachés, ses σχήματα et ses rythmes, offre des analogies significatives avec le début du roman pastoral de Longus, qui lui est contemporain (1). Paul de Samosate, qui fut, après la mort d'Origène, patriarche d'Antioche (260-268), était traité de σοφιστής και γόγης, tant il rappelait la manière des sophistes asiatiques (2). Mais, d'autre part, Origène est pur de toute influence de ce genre. Son style dans les homélies ne porte aucune trace de culture sophistique : absence presque complète de σχήματα, pas de métaphores, aucune recherche de symétrie et de rythmes. Il est évident que l'idée seule lui importe et qu'en écrivant il n'a d'autre souci que d'être clair. L'emploi fastidieux qu'il fait de l'asyndète et de l'anaphore, loin de trahir une préoccupation d'art, souligne au contraire, avec son indifférence pour les effets de style, son désir de clarté et de précision. La phrase, chez lui, est souvent longue et mal faite, et rien ne ressemble moins à la période (3). Quant à son vocabulaire, il se rattache beaucoup plus à celui des juifs hellénisants qu'à celui des Pères du iv<sup>e</sup> siècle. C'est celui d'un homme qui n'a peut-être pas le sens très fin du grec classique, et qui à coup sûr ne se soucie pas de l'avoir.

Ainsi, avant la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle, on peut regarder comme isolées les tentatives de conciliation entre la littérature chrétienne et la rhétorique grecque. Le christianisme s'est placé sur un terrain à part et dès le début il a accusé son incompatibilité avec la culture païenne. Il a prétendu se communiquer et se répandre sans faire usage des instruments perfectionnés de persuasion que lui offrait la rhétorique. Pendant trois siècles il y a réussi. Il s'adressait surtout aux humbles et leur présentait sans artifices des paroles qui leur allaient au cœur. Aussi, à part quelques œuvres plus soignées, qui trahissent une certaine curiosité de la forme, ses productions peuvent à peine être comptées dans la littérature.

Mais au iv<sup>e</sup> siècle, les conditions de son développement se sont profondément modifiées. A cette époque il devient religion offi-

(1) *Die Ant. Kunstpr.*, II, p. 549.

(2) *Ibid.*, p. 550.

(3) Je relève tout à fait au hasard : Homélie IV, 289 c et Homélie V, 313 A.

cielle, reconnue ; ce duel contre le paganisme s'est terminé à son avantage, il peut développer en paix ses doctrines et s'organiser. Les seules luttes qu'il connaisse maintenant ne sont guère que celles qui mettent aux prises l'orthodoxie et les hérésies. Son rayon d'action s'est étendu et dès lors la religion nouvelle s'est installée dans les hautes classes de la société. Mais en pénétrant dans ces milieux cultivés, affinés par l'hellénisme, elle a dû acquérir les séductions de forme qui lui manquaient. Elle avait affaire à des esprits qui tenaient encore au paganisme par instinct d'artistes, et pour les en détacher, elle devait leur offrir, unies aux idées nouvelles, les vieilles formes d'art dont ils gardaient le culte (1). Nous voyons alors, sinon en théorie, du moins en fait, le christianisme faire amende honorable à la culture païenne de son hostilité et de ses dédains passés. Les chrétiens se mettent à l'école du paganisme.

Or au iv<sup>e</sup> siècle, les traditions de la culture grecque, les méthodes de son éloquence sont aux mains de la sophistique. Elle a recueilli l'héritage de presque toutes les formes de la littérature classique et bien qu'elle les ait marquées d'une empreinte très particulière, elle représente pour un Grec du iv<sup>e</sup> siècle l'essence même de l'hellénisme. C'est donc à l'école de la sophistique que les Pères du iv<sup>e</sup> siècle vont apprendre les finesses de la langue grecque classique et les secrets de la rhétorique profane ; c'est à travers elle et de son point de vue qu'ils étudient les grands écrivains païens ; c'est de son caractère qu'ils s'imprègnent. Les sophistes renommés de l'époque ont pour disciples ceux qui seront les grands noms de l'Église. Grégoire de Nazianze (2) et Basile (3) vont étudier à Athènes à l'école d'Himérios. Basile entend Libanios à Constantinople (4). Jean Chrysostome est élève de Libanios (5). Quelques-uns ne se bornent pas à recevoir de la sophistique cette culture profane : ils pro-

(1) SCHMID, *Der Atticismus*, II, p. 299.

(2) SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 26.

(3) SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, IV, 17.

(4) GRÉGOIRE DE NYSSE, t. III, Lettre XIII, 1049 A. — Cf. *Vita S. Basil. Magni*, par dom MARAN (*Patrol. gréco-latine* de MIGNÉ. *Œuvres de S<sup>t</sup> Basile*, p. x A.)

(5) SOCRATE, VI, 3. — SOZOMÈNE, VIII, 2, rapporte le mot de Libanios disant à son lit de mort que Jean eût été son successeur si les chrétiens ne le lui avaient enlevé.

fessent eux-mêmes l'éloquence avant de se vouer à l'Église : tel est le cas de Basile (1) et de son frère Grégoire (2). Jean Chrysostome fait applaudir à Antioche, en qualité d'avocat, l'élève de Libanios avant de se tourner vers la vie religieuse (3). Enfin ils restent le plus souvent en correspondance avec leurs maîtres païens (4), et ces relations attestent la solidité d'un lien qui n'a pour résister à des divergences souvent absolues de croyances et d'attitudes qu'une communauté d'enthousiasmes littéraires.

Cette sorte de compromis entre le christianisme et l'hellénisme, cette union de la pensée chrétienne avec la rhétorique profane sollicitent la curiosité par leur caractère paradoxal. Quels emprunts la pensée chrétienne a-t-elle faits à la sophistique ? quel parti a-t-elle tiré de ces emprunts ? Comment s'est-elle coulée dans les moules tout faits élaborés par la longue tradition de l'éloquence païenne ? Et en définitive quel a été le succès de l'aventure tentée par le christianisme ? Pouvait-il sans inconvénient se revêtir d'une forme d'emprunt, prendre à l'hellénisme ses moyens d'expression, comme si ce n'était pas à la pensée de créer cette expression suivant ses besoins ? Autant de problèmes qui se posent à l'intérêt du philosophe presque autant que du philologue. La question, du reste, a été déjà abordée. Dans son tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle, Villemain a brillamment esquissé les caractères de cette éloquence et tracé de ses représentants des portraits qui restent vrais dans l'ensemble. Norden, dans son livre : *Die antike Kunstprosa*, a indiqué avec précision, mais trop brièvement, quelques-uns des traits qui peuvent définir l'éloquence de Grégoire de Nazianze, Basile, Jean Chrysostome. Mais l'un et l'autre négligent presque totalement Grégoire de Nysse. Villemain se borne à un jugement dédaigneux et injuste, et Norden se déclare incompetent faute d'une pratique suffisante de cet auteur. Si nous avons choisi Grégoire de Nysse comme centre de notre étude pour rechercher

(1) BARDENHEWER, *Patrologie*, t. II, p. 70.

(2) SOCRATE, IV, 26.

(3) BARDENHEWER, *Patrol.*, II, p. 165.

(4) *Lettres de Grégoire de Nysse à Libanios*, t. III, Lettres 13, 14. — *Lettres de Basile à Himérios*, 274. — *Correspondance de Basile avec Libanios*, Lettres 335, 337, 339, 340, 341, 342, etc.

dans son œuvre les traces de l'influence sophistique sur les diverses formes de la pensée chrétienne, ce n'est pas pour le venger de cet oubli ni de ce dédain. Mais il nous a semblé qu'il se prêtait mieux à notre dessein que Basile son frère, Grégoire de Nazianze son ami ou Jean Chrysostome. Il n'avait pas comme eux une originalité forte, capable de résister, tout en les utilisant, aux influences de son éducation littéraire. On pourrait même soutenir, si de telles assertions ne manquaient d'intérêt, qu'il n'était pas né écrivain. Mais c'est précisément pourquoi il a gardé plus que les autres l'empreinte de son éducation. Il nous livre presque intacts les emprunts faits à la rhétorique païenne, parce qu'il n'a pas pour les dissimuler ou les atténuer la souplesse d'esprit de Basile ou la délicatesse artistique de Grégoire de Nazianze. Il appuie avec la gaucherie d'un écrivain qui est resté disciple, sur les procédés de l'école, il en multiplie l'emploi avec une sorte de complaisance inconsciente. Il nous montre dans ses œuvres le tour d'esprit d'un novice qui fait pour son compte l'application minutieuse d'une technique récemment apprise chez les sophistes. Du reste, au cours de notre étude, nous aurons souvent l'occasion de rapprocher de Grégoire de Nysse ses illustres contemporains. Au milieu d'eux l'évêque de Nysse gardera la première place, non par droit de supériorité littéraire, mais parce qu'il nous livre avec plus de sincérité qu'aucun d'eux les secrets de la formation artistique de la prose chrétienne au contact de la sophistique.

---

## CHAPITRE PREMIER

### LA SECONDE SOPHISTIQUE

Il convient, avant d'étudier l'influence qu'a exercée sur Grégoire de Nysse l'éducation sophistique, d'indiquer avec précision les caractères de cette culture, les habitudes d'esprit qui la dominaient, les formes par lesquelles elle avait coutume de se traduire. Cette enquête a été déjà faite en grande partie par Rohde qui, dans un chapitre de son livre : *Der Griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig, 1900), (ch. VII : La sophistique grecque à l'époque impériale, p. 310 et suiv.), a tracé de la seconde sophistique et de ses origines un tableau d'ensemble. Rohde s'est placé au point de vue historique et a montré la sophistique dans son milieu. Schmid, dans : *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern* (von Dr. Wilhelm Schmid, Stuttgart, 1887), a étudié, avec la précision minutieuse du philologue, ce mouvement littéraire et dans une série de chapitres sur ses principaux représentants il a ramené à un effort croissant vers l'atticisme l'évolution artistique de la prose grecque d'Auguste à Alexandre Sévère. La seconde sophistique a également trouvé place dans : *Die Antike Kunstprosa*, de Norden, qui en a étudié les manifestations et en a distingué les courants à un point de vue stylistique très spécial. Ces divers points de vue, surtout historique chez Rohde, grammatical chez Schmid, artistique chez Norden, aboutissent à des conclusions assez contradictoires.

Nous n'avons pas, quant à nous, à rappeler ici l'histoire de la seconde sophistique ni à rechercher à notre tour ses origines. Nous nous bornerons, en étudiant très rapidement les œuvres qu'elle a laissées, et en utilisant parfois les indications précieuses

des ouvrages mentionnés plus haut, à fixer ses traits essentiels et à dégager l'idéal artistique qu'elle inculquait à ses disciples. Les éléments de notre enquête ne nous manqueront pas : longue est la série des œuvres qui sont sorties de la seconde sophistique. Nous avons surtout consulté comme particulièrement caractéristiques : au 1<sup>er</sup> siècle, un certain nombre de discours de Dion Chrysostome, au 2<sup>e</sup> siècle les deux déclamations de Polémon, l'œuvre d'Ælius Aristides, une partie de celle de Lucien ; au 3<sup>e</sup> siècle les Vies des Sophistes de Philostrate ; au 4<sup>e</sup>, ce qui nous reste d'Himérios, Thémistios, Libanios.

Une impression unique se dégage d'abord de cette production considérable qui s'échelonne sur une durée de plus de trois siècles : c'est l'*artificiel* de l'éloquence sophistique. Elle ne tient presque pas à la vie, elle n'a rien de pratique. Le sophiste n'est ni un avocat qui s'efforce de protéger devant un tribunal des intérêts positifs, ni un orateur politique qui lutte pour le triomphe d'un parti ou d'une idée. Sans doute certains sophistes ont exercé en même temps la profession d'avocat, mais à titre accessoire, et ce n'est pas dans ces fonctions que se montrait leur caractère. Pas plus que l'éloquence judiciaire, l'éloquence politique n'est le domaine du sophiste. Si l'on voit au 4<sup>e</sup> siècle des sophistes illustres comme Thémistios et Libanios tenir auprès des empereurs et dans les cités une place en vue, c'est un rôle d'apparat qu'ils jouent, et le caractère de leur éloquence ne s'en trouve pas modifié. L'éloquence politique, en fait, était depuis longtemps définitivement morte.

Du δικανικός et du συμβουλευτικός λόγος la sophistique n'a gardé que le simulacre. Elle s'exerce sur des thèmes pris au genre judiciaire et au genre politique, mais ce sont des sujets fictifs, les ἐσχηματισμένα ὑποθέσεις, sur lesquels elle tourne à vide. Au premier genre correspondent les ὑποθέσεις δικανικάί. Philostrate (1) nous en cite un certain nombre : p. 55, à propos de Secundus : que celui qui a soulevé une sédition soit puni de mort, etc. Au second, correspondent les déclamations sur des thèmes historiques (μελέται), qui sont les exercices sophistiques par excel-

(1) *Flavii Philostrati opera.* — C. L. KAYSER (Collect. Teubner), vol. II, *Vies des Sophistes.*

lence. Philostrate insiste avec une complaisance particulière sur ceux qui étaient le plus en vogue et qui valaient aux sophistes les triomphes les plus éclatants. Le Syrien Isée représentait les Lacédémoniens en train de délibérer au sujet des murailles d'Athènes<sup>(1)</sup>. Scopélien excellait particulièrement dans les sujets relatifs aux guerres médiques, et jouait à merveille Darius et Xerxès<sup>(2)</sup>. Polémon avait traité devant Hérode Atticus le sujet suivant<sup>(3)</sup> : Démosthène nie avec serment avoir reçu, comme l'en accuse Démade, un présent de cinquante talents, etc. Nous avons du reste conservé de ces sortes d'exercices des échantillons qui nous donnent du genre une idée fort précise<sup>(4)</sup>. Plus caractéristiques encore sont les *λαλῖαι* qui développent, avec une application affectée, des sujets d'une insignifiance voulue.

Or, dans aucun de ces exercices oratoires, le sophiste n'a à compter avec la réalité. Son éloquence n'est pas aux prises avec la nécessité de disputer un avantage positif ; elle n'encourt pas la même sanction que le plaidoyer judiciaire ou la harangue politique. La question de fond importe peu ; elle sert simplement de thème, de point de départ, pour ne pas dire de prétexte.

Nous saisissons ici le lien entre la seconde et la première sophistique. Philostrate a raison de dire que la seconde ne doit pas être appelée nouvelle, car elle est ancienne<sup>(5)</sup>. C'est ici et là le même esprit qui se manifeste. La seconde sophistique, comme celle de Gorgias, repose sur ce principe qu'il n'est pas d'idée vraie ou fausse, qu'il n'y a que des idées logiquement liées et, qu'au fond, tout se ramène à la parole.

La grande affaire, c'est de donner au public l'impression d'un tour de force surprenant exécuté sans difficulté apparente. Le sophiste est proprement un virtuose qui est capable de jouer, sur n'importe quel thème, des variations brillantes. Indifférent aux sujets qu'il traite, il s'applique à multiplier les difficultés

(1) PHILOSTRATE, vol. II, p. 27.

(2) *Id.*, vol. II, p. 33.

(3) *Id.*, vol. II, p. 48.

(4) Voir notamment HIMERIOS : *Ἐκλογαί* ; LIBANIOS : *Démosthène contre Eschine pylagore* ; etc.

(5) PHILOSTRATE, *Vies des Soph.*, p. 2.

de la forme. Les maîtres de la sophistique sont presque tous en état d'improviser une μελέτη, et Philostrate signale comme des exceptions ceux qui ne brillent pas dans les αὐτοσχεδιασμένοι ὑποθέσεις. Ils sont pour la plupart si sûrs d'eux-mêmes qu'ils laissent à leur auditoire le choix du sujet et qu'ils prennent à peine quelques instants de réflexion avant de développer le thème qui leur est proposé. Pour donner au public une preuve de son assurance, Polémon se mettait à sourire en laissant tomber le dernier membre de ses périodes irréprochables<sup>(1)</sup>. Parfois cette facilité touchait au prodige. On connaît par Philostrate l'histoire d'Alexandre Peloplaton reprenant sans s'interrompre, à l'arrivée d'Hérode Atticus, la μελέτη qu'il vient de prononcer et en modifiant les rythmes si adroitement qu'il n'a pas l'air de se répéter<sup>(2)</sup>. Dans cette façon de se poser en face du public comme un phénomène et d'offrir à l'épreuve de l'auditoire sa virtuosité sophistique, le sophiste tourne un peu au charlatan.

Voilà dans quel sens se développe la sophistique, et au milieu de quels exercices. Quand les sophistes étaient appelés à sortir de cette sphère de convention et à prendre contact avec la réalité pour faire l'application de leur éloquence, le caractère artificiel de cette virtuosité oratoire se trahissait d'une façon plus frappante encore. La vogue qu'ils avaient acquise, les fonctions de professeur d'éloquence qu'ils remplissaient souvent, les charges qui leur étaient conférées par le pouvoir impérial, les faisaient désigner pour prendre la parole dans certaines circonstances solennelles. Ils étaient délégués par les cités auprès des empereurs, comme Scopélien<sup>(3)</sup> et Polémon<sup>(4)</sup> par les habitants de Smyrne ; ils appelaient sur elles l'intérêt du souverain à l'occasion d'un deuil public ; ils intercédaient pour elles quand la colère de l'empereur menaçait de châtier une révolte. La plupart des discours d'Himérios sont adressés à des personnages officiels : discours d'adieu, de bienvenue, etc. Le

(1) PHILOSTRATE, vol. II, p. 48.

(2) Id., vol. II, p. 79.

(3) Id., vol. II, p. 33. Il fut plusieurs fois envoyé auprès d'eux comme ambassadeur.

(4) Id., vol. II, p. 43 et suiv.

sophiste se montre à nous comme le porte-parole attitré de la ville où il réside. A l'inauguration de l'Olympieion d'Athènes, c'est Polémon qui est désigné pour prendre la parole en présence de l'empereur, et son discours excite au plus haut point l'admiration des assistants.

Le sophiste était amené à regarder ces manifestations oratoires dans les circonstances officielles comme le prolongement naturel de son rôle. Il était en effet tout préparé par les exercices de l'école à l'éloquence d'apparat (ἐπιδεικτικὸς λόγος). Elle offrait pour ainsi dire à son art un débouché naturel, en faisant appel aux éléments essentiels de cet art. Cette éloquence de luxe soustrait en effet le sophiste aux exigences de l'éloquence pratique et l'artificiel de la sophistique peut s'y étaler librement. Presque toujours il observe un schéma préparé d'avance. Nous voyons par Ménandre que tous les cas possibles rentrant dans le genre épideictique avaient été catalogués par la sophistique ; chacun avait reçu son plan spécial minutieusement composé. C'est dans ces moules rigides que le sophiste doit couler son éloquence.

Dans cette éloquence d'apparat, comme dans les exercices des sophistes, le fond lui-même importe peu. Le sophiste ne se propose pas de penser juste, de découvrir ni de mettre en lumière des vérités ; ici comme dans les exercices de l'école, on le sent conduit par ce principe que les idées sont indifférentes et il serait sans doute incapable de réflexion philosophique<sup>(1)</sup>. Quels sont donc les caractères essentiels de l'éloquence sophistique, tels qu'ils se manifestent dans les œuvres d'un Ælius Aristides, d'un Himérios, d'un Libanios ?

C'est d'abord l'extraordinaire richesse de l'invention. Il faut songer, en effet, que le sophiste vise uniquement à la virtuosité oratoire. L'essentiel pour lui, c'est d'éblouir le public par l'abondance inépuisable de ses ressources. Bonnes ou mauvaises, peu importe, puisque les idées ne valent que par les effets qu'on en tire. Cela est très sensible dans certains schémas du genre épideictique indiqués par Ménandre, notamment dans le chapitre : « Comment il faut faire l'éloge des pays. » Le sujet

(1) Il faut naturellement faire exception pour Thémistius qui par certains côtés s'oppose absolument à la sophistique et représente la φιλόσοφος ρήτορικὴ.

est retourné sous toutes ses faces, avec une minutie infinie. L'éloge est double, fondé sur la nature et sur la situation du pays. Le second point de vue se divise en trois parts : situation par rapport à la terre, à la mer et au ciel. Pour la première considération, six éléments sont à distinguer, etc... Le Τρωϊκὸς λόγος de Dion de Pruse qui se rattache à la période sophistique de l'auteur est un exemple frappant de cette accumulation déréglée. Polémon dans ses deux déclamations, Aristide dans le Panathénaïque et dans ses deux discours contre Platon pour la rhétorique montrent la même richesse déconcertante de l'argumentation. La forme déborde sur le fond ; il y a, entre le sujet et la façon dont il est traité, une disproportion choquante. Voilà pourquoi on peut considérer comme un des genres les plus sophistiques la λαλιὰ, où le sujet, d'une insignifiance puérile, contraste avec le luxe de la mise en œuvre.

Volontiers le sophiste argumente et prend l'attitude d'un avocat. Il en est ainsi non seulement dans des œuvres de polémique, comme certains écrits d'Ælius Aristides, mais même dans des œuvres du genre épideictique qui ne semblent pas appeler l'emploi de la dialectique. Mais c'est là une tendance qui tient au caractère même de la sophistique. Le sophiste se pique de donner, en tout sujet, aux idées qu'il expose, une apparence de logique irréfutable.

De là un autre caractère : le goût de l'argumentation subtile et aventureuse. Dans cette foule d'arguments il y en a forcément beaucoup de risqués. C'est que le sophiste s'est fixé un but : il doit l'atteindre coûte que coûte. Il faut songer d'ailleurs qu'il s'adresse le plus souvent, non pas à des lecteurs mais à un auditoire et que la rapidité du discours parlé peut plus facilement donner le change sur la valeur de l'argumentation. Pour en revenir par exemple à Ménandre, il nous montre que les cas les plus difficiles ont été prévus et que des réponses y ont été trouvées. S'agit-il de l'éloge d'une ville dont la position est désavantageuse ? On dit que ses habitants sont formés naturellement à l'endurance (1). Comment louer une ville bâtie en

(1) Περὶ ἐπιδεικτικῶν, p. 347. (*Rhetores Graeci*, ex recognitione Leonardi Spengel, vol. III.

plaine<sup>(1)</sup> ? On dit qu'elle se découvre d'un coup d'œil, qu'elle est harmonieusement disposée, que sa bravoure l'a empêchée de se réfugier dans les montagnes commé les autres villes. On pourrait citer cent exemples du même genre<sup>(2)</sup>. Presque tout l'effort de la dialectique de Polémon, dans ses deux déclamations, porte sur cette question puérile : Était-il plus glorieux de rester debout dans la mêlée comme le cadavre percé de traits de Callimaque, ou de courir au rivage comme Cynégire ? Dans la première, en faveur de Cynégire, Polémon fait valoir que le cadavre de Callimaque a eu l'air d'être arrêté par la peur<sup>(3)</sup> et de se mettre à l'abri des traits ; dans la seconde, il observe que ce cadavre resté debout donne un merveilleux exemple de fierté et de résistance<sup>(4)</sup>. Callimaque s'obstine à ne pas tomber, ne voulant pas convenir qu'il est mort. D'ailleurs Cynégire est inférieur à Callimaque autant que peut l'être un homme couché à un homme debout.

Cette subtilité tourne souvent au paradoxe. Le paradoxe est cher aux sophistes ; loin de l'éviter, ils le recherchent comme une occasion de faire valoir leur virtuosité. Ici comme partout se trahit le goût du tour de force. C'est ainsi que, dans les deux discours pour la rhétorique, Aristide rappelle cette idée mise par Platon dans la bouche de Socrate, qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre. Aristide s'efforce de démontrer *qu'il vaut mieux éviter de subir l'injustice*. Pourquoi donc ? *C'est qu'on empêche l'injustice, en évitant d'en être victime*<sup>(5)</sup>. Dans le Panathénaïque, cette tendance au paradoxe est continue. Aristide s'efforce de tirer de l'exposé des faits une conclusion à l'avantage d'Athènes et il en arrive à cette proposition paradoxale que les Athéniens qui prirent Phylè surpassèrent en valeur guerrière les héros de Marathon<sup>(6)</sup>.

Trop souvent la recherche du paradoxe conduit le sophiste à

(1) Περὶ ἐπιδεικτικῶν, p. 351.

(2) Lire notamment dans le deuxième discours d'Aristide : Περὶ ῥητορικῆς (XLV), p. 125 et suiv., sa démonstration de la supériorité de l'orateur. *Aristides*, ex recensione Guilielmi Dindorfii, vol. II. (Lipsiae, MDCCCXXXIX.)

(3) *Polemonis declamationes*. Ed. Hugo Hinck. Leipzig, 1873, p. 9, ligne 8.

(4) *Id.*, p. 19.

(5) Περὶ Ῥητορικῆς, XLV p. 82 (Ed. Dindorf).

(6) *Panathénaique*, p. 272 (vol. I, xiii).

une argumentation peu scrupuleuse. Ce qui montre combien il est peu difficile sur la valeur de sa dialectique, c'est l'usage fréquent qu'il fait de la comparaison comme argument. Aristide, par exemple, dans son plaidoyer, Π. ῥητορικῆς, commet souvent cette confusion, consciente ou non. Rien n'est plus spécieux ni plus fragile que ce procédé de dialectique qui consiste à dire : Il doit en être ainsi pour l'orateur, parce qu'il en est ainsi pour le médecin. De même en effet que le médecin..., de même l'orateur... etc... Le sophiste, pour appuyer sa thèse, ne recule même pas devant un jeu de mot. Quand Aristide, par exemple (1), déclare que la rhétorique enseigne le respect des lois et que la preuve en est que là où il y a la loi et l'appareil de la justice, il y a aussi la rhétorique et l'éloquence, il est clair qu'il joue assez grossièrement sur le sens de δίκη et de δίκαιον. L'un n'équivaut pas à l'autre, et la justice n'est pas toujours le juste.

On se doute de ce que peut produire l'artificiel de l'esprit sophistique uni à cette rage d'argumentation paradoxale quand il s'agit pour le sophiste d'arriver à un effet pathétique. Or le cas se présente souvent pour lui. Les μελέται doivent souvent étaler des émotions violentes, faire appel à la sensibilité d'un tribunal fictif ; en outre, certaines formes du genre épидictique, comme la monodie, l'ἐπιτάφιος λόγος etc... dont la matière est un deuil récent, ne se composent que d'une longue suite de lamentations. Ce genre de discours exigerait, à défaut d'une sincérité impossible, beaucoup de tact et de mesure ; car rien n'est plus malaisé que d'attraper de sang-froid les accents de la douleur. Mais la mesure et le tact font, ici comme ailleurs, défaut aux sophistes. Leur pathétique repose justement sur ce contre-sens qu'en forçant le ton on accroît l'intensité de l'effet. De là une recherche de couleurs criardes, une débauche d'exclamations, d'apostrophes, d'hyperboles. On y sent les trépignements de l'acteur qui s'excite à froid et s'imagine remplacer par une mimique échevelée les accents vrais qui ne viennent pas à ses lèvres. Philostrate nous conte avec admiration qu'Alexandre Peloplaton traitant ce sujet : « les blessés de Sicile demandent aux Athéniens qui s'éloignent d'être achevés par eux », répétait

(1) *Premier disc. pour la Rhétor.*, p. 71.

les yeux noyés de larmes une supplication pathétique (1). Ce qu'il y a de piquant, c'est que le sophiste, incapable d'être ému, garde, au milieu des transports qu'il affecte, le goût de l'argumentation à outrance. La lucidité de l'avocat perce sous les sanglots de l'orateur. Le sophiste ne veut rien abandonner de ses avantages ordinaires ; il ne peut résister à la tentation d'être subtil, ingénieux, spirituel, et il apporte au pathétique de son discours cette contribution bizarre. Il en résulte un intraduisible mélange qui résume en les grossissant les défauts habituels de la sophistique. D'elle-même s'y dessine la caricature de l'esprit sophistique.

Qu'on lise par exemple les deux déclamations de Polémon. Le discours du père de Cynégire se compose de deux parties : la première est une argumentation prolongée pour prouver la supériorité de Cynégire, la seconde est un thrène. Les deux morceaux jurent ensemble, le premier étalant la lucidité subtile d'un virtuose de la dialectique, le second un pathétique extravagant. Mêmes disparates dans le discours du père de Callimaque, avec cette différence qu'ici le thrène se mêle à l'argumentation. La discussion, très serrée et subtile, est coupée par intervalles de longues invocations à Callimaque, et le discours se développe sur ce rythme bizarre. Norden signale de même le pathétique extravagant du Tyrannoktonos de Lucien (2). Vers la fin le Tyrannoktonos se transforme en une véritable τραγῳδία où les rôles sont partagés entre quatre acteurs dont l'un est le glaive. Au iv<sup>e</sup> siècle, Himérios dans sa monodie sur la mort de son fils présente des contrastes analogues. L'exemple est frappant, car ici la douleur du sophiste doit être réelle. Cela ne l'empêche pas de se conformer minutieusement aux règles du genre et de garder assez de sang-froid pour étiqueter dans l'ordre prescrit par l'école les accents de sa douleur. On peut trouver ému et joli le tableau qu'il fait des charmes du défunt (3). Mais on ouvre le traité de Ménandre et on voit que dans cette description prescrite par les lois de la monodie *pas un trait*

(1) PHILOSTRATE, vol. II, p. 80.

(2) NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, p. 409, note 2.

(3) Disc. XXIII. Μονοῳδία εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ῥουφίνου, p. 776 § 7. Ed. Wernsdorf, Göttingue. 1715.

n'est personnel à Himérios. Le pathétique se traduit là comme ailleurs par des séries d'exclamations et d'interrogations hachées simulants un désordre d'esprit qui n'est guère croyable. En effet, d'un bout à l'autre du discours des exagérations ridicules (1), des coquetteries de style (p. 768 § 2 : οἶόν μοι σκότος . . . ἀντέλαμψε), une argumentation poussée jusqu'à l'absurde (p. 792, § 15 : Ἐνίκησας μὲν τὸν ἐκεῖ πατέρα, θαυμαστοτέραν τῶν λόγων τὴν σιωπὴν παρασχόμενος, etc. . . .), nous attestent qu'Himérios développe une μελέτη.

Passons à Libanios et considérons les deux discours qu'il consacre à la mort de Julien (2). L'amitié qui l'unissait au défunt, la douleur qu'il ressent de sa mort s'évanouissent devant le souci d'exécuter avec une impeccable exactitude un morceau de bravoure. La phrase est aussi surveillée qu'ailleurs ; même emploi des figures du style. Le pathétique s'y traduit par des séries d'exclamations bien froides. Monodie (T. I.) : au début ; 512, 5, 11-14 — 517, 2. (9 exclamations de suite) — ou des rapprochements mythologiques dans ce goût : 519, 6 : « A cette nouvelle j'ai levé les yeux vers le ciel, m'attendant à y voir des gouttes mêlées de sang, comme Zeus en fit pleuvoir pour Sarpédon. » — par des déclarations dont la sincérité est bien équivoque. Ἐπιτάφιος : 521, 4 : « J'ai complètement perdu la raison. » etc. . . Au reste, il est un mot qui revient souvent à travers tout cet étalage de pathétique et qui nous éclaire bien curieusement sur sa valeur. Il nous montre le sophiste se posant en face du public dans l'attitude d'un acteur et surveillant ses gestes avec l'attention spéciale de l'homme qui joue un rôle. La douleur, simulée ou sincère, n'est pour le sophiste qu'un thème à développer, plus précieux toutefois que les autres parce qu'il permet de hausser à la tragédie le ton du discours. Et il le dit naïvement. Le père de Cynégire, chez Polémon, demande aux juges de le laisser jouer une tragédie funèbre : « Ne vous opposez pas, dit-il, à la tragédie de Marathon (3). — Au début de la monodie sur la mort de son fils, Himérios s'écrie : τετῆρημαι πρὸς μὴν τὴν

(1) Hyperboles ridicules, p. 770 § 4, p. 790 § 15, etc.

(2) LIBANIUS. Ed. Reiske, vol. I p. 507 et suiv.

(3) Polemonis declamationes. Ed. Hugo Hinck, Leipzig. 1873, p. 16, ligne 19.

μονωδίαν τοῦ δράματος (1). Plus loin il laisse échapper cette singulière exclamation : Quel magnifique sujet à traiter ! "ὦ τῆς λαμπρᾶς ὑποθέσεως (2). — Les épithètes τραγικός et τραγικώτατος sont très fréquemment employées et à tout instant soulignent le caractère de la monodie. — Je relève encore le mot θέατρον pour désigner la scène sur laquelle parle l'orateur, l'expression τῆς σκυθρόπτης τραγωδίας pour désigner le deuil qu'il pleure (3).

A cette argumentation débordante, subtile, paradoxale, à ce goût immodéré du pathétique, s'allie un style dont la richesse n'est pas moins surprenante. Il serait plus juste de dire que la sophistique offre un assemblage de tous les styles. On y retrouve, en effet, ramenés à une technique subtile et complexe, tous les efforts artistiques tentés par la prose grecque depuis Gorgias et Thrasymaque de Chalcédoine. Les caractères essentiels de la sophistique s'y font jour comme dans la façon de développer les idées. Celui qui tout d'abord saute aux yeux, c'est l'artificiel de la langue des sophistes. Celle qu'ils parlent est une langue morte, livresque, qu'ils apprennent dans les œuvres des anciens, une langue toute littéraire. Cette constatation montre combien peu solide est la distinction établie par Norden dans l'œuvre de la seconde sophistique entre « l'ancien » et le « nouveau » style. Tous les sophistes, au moins à partir d'Hérodote Atticus, sont, comme l'a montré Schmid (4) des archaïsants, soucieux de parler une langue conforme à un canon sévère. Avec Hérodote Atticus la sophistique s'unit définitivement à la grammaire et à la philosophie pour entrer dans le courant atticiste. Kaibel n'a donc pas tort de rattacher d'une façon générale à l'atticisme la seconde sophistique (5). Mais il faut ajouter avec Schmid (6) que, dans les limites où ils sont enfermés par les règles des atticistes, les sophistes suivent des directions assez différentes. Elles peuvent se ramener à deux principales, l'une qui correspond au λόγος

(1) Ed. Wernsdorf, p. 776, § 1.

(2) Ed. Wernsdorf, p. 776, § 1.

(3) Noter encore p. 804, § 22.

(4) *Der Atticismus*, vol. I. — Vierter Abschnitt, p. 192 et suiv. — Voir aussi dans le *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft* (1901) l'article de W. SCHMID.

(5) KAIBEL (*Hermes* XX, p. 509.)

(6) Article mentionné plus haut.

πολιτικός, l'autre au λόγος ἀφελής. La première tendance est celle du style oratoire, périodique, appuyé sur une syntaxe rigoureuse, et ceux qui la suivent sont des atticistes sévères. La seconde est celle d'un style vif, coupé, parfois haché en kommata, reposant sur une syntaxe plus libre et un vocabulaire moins restreint. Il faut ajouter que chaque sophiste s'est choisi parmi les écrivains anciens ou parmi les illustres représentants de son art un modèle à l'imitation duquel il se consacre. Suivant Philostrate, Hérode Atticus arrivait à reproduire le style de Critias<sup>(1)</sup>. Aristide avait pour Démosthène une admiration qui devenait une sorte de culte<sup>(2)</sup> ; lui-même en inspirait une presque aussi grande à Libanius, qui joignait à l'imitation d'Ælius Aristides de nombreux emprunts à la comédie ancienne<sup>(3)</sup>. Les nombreuses réminiscences de Dion Chrysostome qu'on surprend dans les discours de Thémistius permettent de conclure que Thémistius s'était particulièrement exercé à l'imiter. Ces sophistes se rattachent en général au λόγος πολιτικός. Au λόγος ἀφελής se rattachent des sophistes comme Dion Chrysostome, Favorinus, Elien, Lucien, Philostrate, Himérios, Eunape<sup>(4)</sup>. Citons notamment parmi les productions sophistiques rentrant dans le genre de l'ἀφελής, le discours corinthien de Favorinus, le document le plus caractéristique, d'après Norden<sup>(5)</sup>, de la tendance moderne de la seconde sophistique, et les discours d'Himérios.

La virtuosité du sophiste se borne donc au pastiche. Tous ses efforts se sont portés sur la forme, et il s'y révèle incapable de création. Rien n'accuse davantage l'artificiel et la fragilité de cette éloquence.

Du reste, si le sophiste est incapable de se créer un style, il sait souvent en imiter plusieurs. C'est là l'effort suprême de sa virtuosité. La plupart des genres habituellement traités par le sophiste ont leur forme propre de style. Les uns sont rangés

(1) PHILOSTRATE, vol. II, p. 71 (κριτιάζουσα ἡχώ) et p. 72.

(2) NORDEN, vol. I, p. 402.

(3) Id., vol. I, p. 402 et 357.

(4) Voir l'article de Schmid cité plus haut. Polémon doit être laissé à part. Schmid montre très bien qu'il est tout pénétré d'asianisme, et étranger au courant d'atticisme qui se constitue définitivement à partir d'Hérode Atticus (Schmid. Der Attic., vol. I. Vierter Abschn.).

(5) NORDEN, vol. I, p. 422.

dans le *λόγος ἀφελής*, les autres dans le *λόγος πολιτικός*, de sorte qu'en changeant de genre le sophiste est amené à changer de style. Ainsi s'explique le caractère disparate que présentent des œuvres comme celle d'Ælius Aristides ou celle de Libanios et la difficulté qu'on éprouve à classer leurs auteurs dans une catégorie définie. Ælius Aristides, dans la plus grande partie de ses écrits, dans des traités comme le *ὑπὲρ τῶν τεττάρων*, Pour la rhétorique, dans le Panathénaïque, se rattache nettement au *λόγος πολιτικός* et se montre atticiste rigoureux. Mais d'autre part il a écrit la monodie sur Smyrne, la lettre aux Empereurs sur le même sujet, les deux hymnes à la mer Egée, qui pourraient être d'Himérios. On y trouve un emploi soigneux des procédés qui caractérisent le *λόγος ἀφελής* et d'une façon générale le clinquant de la manière asiatique. Libanios offre la même union surprenante d'éléments presque opposés. Son imitation d'Ælius Aristides et le caractère général de son éloquence le rangeraient dans le *λόγος πολιτικός*, s'il n'avait composé des discours purement asiatiques comme la monodie sur la mort de Julien.

Leur effort pour enrichir le style amène les sophistes à un curieux mélange de la prose et de la langue poétique. D'une façon générale, la sophistique, qui aspire à remplacer et résumer tous les genres littéraires, s'efforce de supplanter totalement la poésie (1). D'après Philostrate, la plupart des sophistes du premier et du second siècles l'étudiaient avec un goût particulier et prétendaient rattacher leur éloquence à un genre poétique. Il nous dit de Scopélien (2) qu'il se gorgeait de tragédie. C'est aussi dans la tragédie qu'Hérode Atticus avait pris le don du pathétique ; c'est à elle qu'Adrien de Tyr devait la variété de la composition et des sujets (3). Nikagoras le sophiste, rapporte Philostrate, appelait la tragédie la mère de la sophistique. Hippodromos de Thessalie, sophiste lui-même, lui répondit : « Moi, j'ai Homère pour père. » (4) Et Philostrate ajoute qu'il avait étudié aussi Archiloque et qu'il cultivait le genre lyrique. Voilà donc un sophiste qui prétendait se rattacher à la fois à l'épopée, à la

(1) RODE, p. 357 et suiv.

(2) PHILOSTRATE, v. II, p. 32.

(3) Id., v. II, p. 94.

(4) Id., v. II, p. 119.

poésie iambique et au lyrisme. Ce commerce suivi avec les poètes influait profondément sur la langue et sur le caractère du style. Philostrate attribue souvent au style des sophistes les ποιητικὰ ὀνόματα (1). Rohde signale chez Polémon, Elie, Himérios, le mélange du vocabulaire de la poésie avec celui de la prose (2), ce qui n'a rien d'étonnant, car le λόγος ἀφελής auquel se rattachent ces écrivains se prête assez aisément au mélange. Ce qui est plus surprenant et montre bien à quel point la langue des sophistes était pénétrée d'influences poétiques, c'est qu'Aristide, dans des discours inspirés par un atticisme sévère, mêle à son vocabulaire une forte proportion de mots poétiques. La langue y gagne sans doute en richesse, mais c'est ainsi qu'elle devient, suivant l'expression de Rohde, un mélange tout à fait inorganique. Chez Himérios, cette tendance se transforme en un procédé systématique, un effort constant pour donner à l'esprit et à l'oreille l'impression de la poésie. Sans parler d'une foule de réminiscences des poètes lyriques, Anacréon, Sappho, Alcman, nous voyons à chaque instant le sophiste prendre devant nous l'attitude d'un poète et transposer dans le ton de la poésie ses effets de style. Ses discours ne présentent presque jamais une suite logique d'idées. Les éléments qui les composent sont essentiellement poétiques, le mythe et l'ecphrasis. Lui-même nomme ses discours ὕμνοι, μέλη, ᾠδαί, etc...

Quel que soit le modèle qu'ils imitent, les sophistes sont conduits, par le caractère même de leur éloquence, à la recherche du style voyant. C'est là, pour ainsi dire, une des nécessités du métier. Il faut avant tout séduire pour un instant l'auditoire, et le sophiste, même appliqué à l'atticisme, ressemble toujours plus ou moins à la caricature tracée par Lucien dans le Maître de Rhétorique. Sur ce point il est intéressant de relever le jugement porté sur la sophistique par un ancien sophiste devenu maître de rhétorique, Hermogène. Dans le περὶ ἰδεῶν, définissant la δεινότης apparente, et non réelle, il déclare qu'elle est propre aux sophistes : « je veux dire aux sophistes de l'entourage de Polos, de Gorgias, de Ménon, et à un grand nombre de ceux de

(1) ROHDE, p. 358, note 2.

(2) Ib., p. 358.

nos jours, pour ne pas dire à tous... » (1) Selon lui cette fausse δεινότης se caractérise : (2)

1° par une élocution τραχεία, σφοδρά, σεμνή, — c'est-à-dire dans laquelle sont multipliés les heurts de consonnes, comme ἔγναμψε, ἔμαρπτε, etc... les mots à syllabes larges et éclatantes, ω, et ᾱ, etc...

2° par des σχήματα κεκαλλωπισμένα, ἀκμαῖα, σεμνά. Les figures ἀκμαῖα sont d'après Hermogène lui-même celles qui donnent au style de la vie et de la véhémence, les apostrophes, les interrogations, le σχῆμα δεικτικόν, et celles qui contribuent à la λαμπρότης. Les figures de la σεμνότης comprennent notamment les ἐπικρίσεις qui donnent au style une fermeté impérieuse (3). Quant aux σχήματα κεκαλλωπισμένα, ce sont sans aucun doute les figures sophistiques par excellence (4). Hermogène y range la παρίσωσις qui consiste dans une série de deux ou plusieurs κῶλα symétriques ; l'anaphore qui répète un même mot au début de plusieurs κῶλα successifs et qui a pour effet de le mettre énergiquement en relief. A l'anaphore se rattachent l'ἀντιστροφή qui est l'anaphore renversée, le même mot revenant à la fin de κῶλα successifs, l'ἐπαναστροφή, qui se produit quand la fin d'un κῶλον est répétée au début du κῶλον suivant, le κλιμακωτὸν σχῆμα qui consiste dans l'extension de la figure précédente, le polyptote qui répète au début de κῶλα successifs le même mot à des cas différents. Ces figures qui ne sont que des variétés de l'anaphore correspondent au même effet de style. Enfin Hermogène range encore parmi les figures propres à la κάλλος, l'hyperbate καθ' ὑπέρθεσιν, qui consiste en une sorte de vaste périphrase, écartant l'un de l'autre à un grand intervalle l'article et le substantif. Les κῶλα sont également κεκαλλωπισμένα, ἀκμαῖα, σεμνά, c'est-à-dire qu'ils doivent être d'une longueur moyenne et plutôt courts. Voilà donc soigneusement étiquetés par un maître de rhétorique, les procédés dont se servent les sophistes pour donner artificiellement une impression de δεινότης. Ils concourent tous à un même effet : relief accusé, vivacité et véhémence du style.

(1) *Rhetor. Graeci* (Spengel), vol. II, p. 395.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, vol. II, p. 293.

(4) *Ibid.*, vol. II, p. 332 etc...

L'étude des productions de la sophistique nous permet de constater la justesse du jugement porté par Hermogène. Ces styles très divers en apparence trahissent toujours, comme nous le disions plus haut, un seul et même goût, celui du voyant. Dans le même traité *περι ιδεῶν*, Hermogène remarque que l'emploi exagéré des *τροπικαὶ λέξεις* est le défaut des sophistes peu sérieux (*ὑπόζυλοι σοφισταί*). Or on peut s'assurer en lisant les sophistes que tous méritent plus ou moins cette épithète méprisante. Au premier rang des *τρόποι* sont les métaphores. On devine quel attrait devait exercer sur un sophiste cette figure qui consiste à transposer dans l'ordre concret et à symboliser pour ainsi dire l'idée abstraite. Hermogène en signale une qui était passée dans les traditions de l'école et que les sophistes se léguaient comme un héritage : l'expression *τάφοι ἔμψυχοι*, pour désigner des vautours. Elle était de Gorgias (1), et on en suit la tradition chez Ovide, *Métam.* VI, 665 ; Sénèque, *Contr.* X, *praef.* 9 ; Achille Tat. III, 5, 4 (2). — L'abondance et la recherche des métaphores sont frappantes dans les deux déclamations de Polémon (3). En voici une qui donnera le ton des autres. Apos-trophant les mains coupées de Cynégire, Polémon les appelle « les torches divines qui portaient la lumière de la liberté » (Première déclamation). — Il en est de même chez Aristide. Seulement, comme il manque d'imagination, il se borne à reprendre, avec une docilité qui en accuse l'artificiel, des métaphores d'école. Schmid affirme (4) qu'on pourrait retrouver chez les anciens auteurs la plupart des tropes employés par Aristide. Dans la monodie sur Smyrne il y en a une qui paraît avoir été de tradition chez les sophistes : c'est celle qui consiste à glorifier une ville en l'appelant « l'œil du pays » (5). Hégésias de Magnésie disait de Thèbes et d'Athènes : « Ces deux villes étaient les yeux de la Grèce » (6) — De même la métaphore énergique par

(1) NORDEN, *Die Ant. Kunstpr.*, I p. 384 et suiv.

(2) NORDEN, *ibid.*, p. 385.

(3) SCHMID, *Atticismus*, vol. I, p. 61.

(4) SCHMID, *ibid.*, vol. II, p. 263.

(5) Cf. ARISTIDE, *Monodie sur Smyrne*, p. 427. *οἶον ἔξεϊλες ὀφθαλμόν*. T. I, Disc. XX.

(6) Agatharchides in *Praefat. ad lib. V De mari rubro* (ap. Phot. cod. 250, p. 446, ed. B.). Edition Didot p. 140.

laquelle Aristide désigne les pirates détruits par Athènes : La chassie (λήμη) de la Grèce : métaphore que la tradition attribuait du reste à Périclès appelant Egine la chassie du Pirée (1). Philostrate rapporte avec une complaisance toute particulière les mots éclatants prononcés par les sophistes dont il écrit l'histoire. Ces métaphores sont en général fort emphatiques. Scopélien invité par les habitants de Clazomène à leur donner le régál de quelques μελέται, refuse en disant : « Le rossignol ne chante pas dans une cage (2). » Un des auditeurs de Polémon dit de lui, ironiquement, en faisant allusion au caractère emphatique de son éloquence : « Il bat du tambour — C'est vrai, réplique Scopélien, mais c'est sur le bouclier d'Ajax (3), » etc... Philostrate lui-même a volontiers recours à la métaphore. Il dit de Nikétès avec une recherche prétentieuse qu'il « donna à l'éloquence des voies bien plus magnifiques encore que celles qu'il fit tracer à Smyrne » (4). Parfois le goût de l'image subtile et éclatante le conduit à des phrases inintelligibles comme celle-ci : « Les doigts très effilés d'Alexandre Péloplaton étaient faits pour « tenir les rênes de la parole (5). » Au IV<sup>e</sup> siècle les métaphores sont innombrables dans les discours d'Himérios, et en général d'une extrême recherche. A en croire Photius, nul n'a fait usage du trope avec autant de beauté et d'agrément (6). Voici quelques exemples : Ecl. X, p. 174, § 2 : « Quand l'éloquence s'assombrit et chasse de son propre troupeau ses propres nourrissons. » — Ecl. X, 176, § 3 : « les premiers enfants de son éloquence (τὰς πρώτας ὠδῖνας τῆς τούτου γλώττης). » ὠδῖς est fréquemment pris dans ce sens. — Ecl. XXXII, p. 298, § 3. « Le puissant gouverneur est devenu la proie de notre éloquence (θήρα τῆς ἡμετέρας τέχνης). En voici une, prétentieuse à la fois et obscure, qui est tout à fait dans le goût sophistique : Ecl. XXXII, p. 300, § 9 : « L'éloge est encore sur le rivage, tandis que le discours vogue en pleine mer et ne voit pas encore apparaître le port. » Dans le disc. IV,

(1) *Vie de Périclès*, 8, voir aussi ARISTOTE, *Rhét.*, 3, 10, 7.

(2) PHILOSTRATE, vol. II, p. 29.

(3) PHILOSTRATE, vol. II, p. 33.

(4) PHILOSTRATE, vol. II, p. 24.

(5) PHILOSTRATE, vol. II, p. 77.

(6) Coll. Didot. *De Himerio*. PHOTIUS, *Biblioth.*, Cod. CLXV, p. 3, ligne 11.

p. 462, § 5, il nous parle de « l'éloquence qui visite l'âme encore « délicate des jeunes gens et qui y fait pousser des fruits mûrs « et bien à point, etc. . . »

Himérios se rattache à un genre de style qui appelle un emploi très large de la métaphore. Des orateurs comme Thémistios et Libanios qui pratiquent en général une éloquence plus sévère font d'elle un usage moins hardi. Il est cependant assez sensible chez eux pour qu'on soit autorisé à y voir un élément important de leur style. On peut du reste leur appliquer la remarque de Schmid sur les métaphores d'Aristide : leurs images sont banales. Libanios emprunte volontiers les siennes aux choses de l'athlétisme : l'idée d'une lutte éveille aussitôt dans son esprit l'image de la lutte athlétique, et quand il parle d'un homme aux prises avec des difficultés dont sa vaillance finit par triompher, c'est pour l'assimiler à un athlète. Dans l'*ἐπιτάφιος λόγος* de Julien, il compare l'empereur défunt à un athlète qui était sur le point de recevoir la couronne (1). Comme Aristide, il reprend la métaphore d'Hégésias et appelle Athènes : l'œil de la Grèce (2). Lui aussi il tombe parfois dans l'incohérence. Il dit par exemple : *σεσίγηται τὸ φάρμακον* (3). L'éloquence de Thémistios, toute sérieuse qu'elle ait la prétention d'être, ne dédaigne pas non plus la métaphore et ne s'y défend pas d'une certaine coquetterie. Disc. I, 10 c. : Aucun être vivant n'est *mordu* à ce point par l'amitié (*δάκνεται*) — Disc. III, 47 d, et IV, 55 c, il emploie comme Himerios *ὠδὴς* dans un sens figuré — Disc. IV, 52 d, il a recours à cette métaphore d'une poésie bizarre : Les prémices sont des vaisseaux pleins de bonheur : *αἱ ἀπαρχαὶ εἰσι νῆες γέμουσαι εὐδαιμονίας*. — IV, 548 il parle de recueillir dans les prairies de Platon et d'Aristote des fleurs immaculées (*ἄνθη ἀκήρατα*, etc. . .) — XV, 194 c : une fatalité malheureuse a filé pour eux cette infortune (*ἐπέκλωσε*) — Disc. XV, 198 c, il reprend une métaphore que nous avons relevée chez Aristide, dans cette phrase obscure : *τὴν λήμην ὑμῶν ἀφαιρετέον ἣς χορηγεῖτε κηδεμονίας*, etc.

A l'emploi de la métaphore est étroitement lié celui de la comparaison. La métaphore n'est en effet qu'une comparaison

(1) 618, 4.

(2) Même discours, 531, 9.

(3) *Monodie sur la mort de Julien*, 521, 1.

d'où est supprimé le signe de liaison entre la chose comparée et l'objet auquel on la compare. En outre, le second terme d'une comparaison est en général formé de métaphores qui la complètent et la prolongent. Or la comparaison a pour effet d'accuser la transposition de l'idée abstraite dans l'ordre concret, ou du concret dans une autre catégorie concrète. En d'autres termes, elle met en relief le mécanisme de style dissimulé par la métaphore et souligne l'effet auquel la métaphore correspond. Ces raisons expliquent l'extraordinaire usage qu'en font les sophistes. Dion de Pruse dans la seconde période de sa vie avait gardé, de la première, le goût très vif des comparaisons. Philostrate remarque qu'elles sont σοφιστικώταται : c'est, dit-il, ce qu'il y a chez Dion de plus sophistique (1). Il faut remarquer toutefois qu'elles sont employées par lui, moins comme un ornement de la phrase que comme un moyen d'éclairer l'idée, en suggérant des rapprochements ingénieux et piquants. C'est par là qu'elles sont sophistiques, car selon la remarque de Schmid (2), on n'y sent jamais une recherche laborieuse de l'esprit ; elles ne forcent pas la note ; leur caractère est surtout moral et elles sont prises en général aux choses de la vie ordinaire. Dans les deux déclamations de Polémon, Schmid en relève une dizaine qui sont remarquables par leur manque de goût (3). J'en note une, à titre d'exemple, qui me paraît particulièrement emphatique et risquée. « Frappé d'une grêle de coups et de flèches, je parle pourtant comme si j'étais couronné de fleurs. » (4) Aristide se plaît lui aussi à présenter sa pensée sous cette forme. Il aime la comparaison non seulement comme un ornement de la phrase, mais encore comme un procédé de dialectique. Nous avons déjà noté l'emploi systématique de la comparaison en guise d'argument, dans ses deux livres contre Platon. Il nous paraît être un des traits les plus curieux et les plus caractéristiques de l'esprit sophistique. Au reste, chez Aristide, la comparaison, non plus que la métaphore, ne se distingue par sa nouveauté (5).

(1) PHILOSTRATE, vol. II, *Vies des sophistes*, I, 7.

(2) SCHMID, *Der attic.*, vol. I, p. 169.

(3) *Id.*, vol. I, p. 61 et suiv.

(4) 2<sup>e</sup> Déclamat., p. 35, ligne 15.

(5) SCHMID, *Attic.*, II, p. 263 (cité plus haut).

Elle rappelle singulièrement la comparaison socratique. Comme elle, elle est prise en général aux choses de la vie familière. Ainsi dans le premier discours II. ῥητορικῆς, lorsque Aristide compare sur un point de détail le rhéteur au marin, au devin, au pilote. Ailleurs, c'est au médecin. Dans tout ce traité l'abondance des comparaisons sous forme d'exemples est remarquable.

Chez Himérios, elles sont aussi nombreuses que les métaphores, et offrent le même caractère d'ingéniosité un peu précieuse. Elles sont un prétexte à introduire dans le style des images brillantes et prolongées ; elles deviennent ainsi un élément de cette couleur poétique que recherche particulièrement Himérios. Voici quelques exemples. Disc. V, p. 484 § 8. « Quand « on considère le ciel dans la saison printanière, le regard est « partagé de tous côtés par la beauté du spectacle et le spectateur est retenu par ce qui l'a captivé tout d'abord. Il en est « de même pour la ville. Elle frappe d'admiration dans son « ensemble et dans chacun de ses détails. » Dans le Disc. VII, p. 524, 8, une comparaison prise aux œuvres d'art : « De même que dans un collier, les pierres sont serties d'or, ainsi la ville mêle à la grandeur la fleur de sa beauté. » Ici l'ingéniosité tourne à l'incohérence parce que la transposition de l'abstrait dans le concret se fait trop brusquement. Dans le Disc. XII, p. 584, § 2 et 3, Himérios, dans une longue série d'exemples, compare l'orateur successivement aux artisans en général, puis au peintre, au statuaire (noter ce goût pour les excursions dans le domaine des arts plastiques), au joueur de flûte, au pilote, etc... — La comparaison avec le pilote, assez banale, du reste, paraît aimée d'Himérios comme des autres sophistes. Dans le Disc. XIV, p. 664, § 32, s'adressant à Hermogène, proconsul, il le compare à « un bon pilote qui permet à tous les passagers de se laisser porter sans fatigue par le navire et qui, seul assis au gouvernail, dirige la barque à l'abri de l'agitation des flots. »

Si les comparaisons d'Himérios reflètent les goûts et surtout les prétentions d'un artiste, celles de Thémistios, très nombreuses et complaisamment développées, trahissent en général des préoccupations philosophiques. Elles sont souvent empruntées à la médecine, parce que Thémistios se plaît à présenter son

art comme celui d'un médecin des âmes. Dans le Disc. V, 63 b, je relève une comparaison de ce genre dont il serait curieux de chercher l'origine. C'est celle de Lucrèce et on la rencontre si souvent chez les sophistes qu'il est difficile de ne pas y voir une tradition d'école. La philosophie, nous dit Thémistios, doit unir l'utile à l'agréable à la façon des médecins qui cachent les remèdes sous les friandises. Les comparaisons du Disc. VII, 94 c et 98 b, et du Disc. VIII, 104 b sont également prises à la médecine.

En voici une autre d'un caractère familier qui rappelle Platon et Dion de Pruse : Disc. XV, 186 d : « De même que les bergers « et les bouviers doivent se préoccuper d'avoir des chiens et des « épieux contre les bêtes sauvages, non moins, pour ne pas « dire plus, que de chercher une herbe saine et des fontaines « bienfaisantes... » Celle-là est longuement développée. On en trouve une du même genre dans le Disc. XVI, 207 b : « Après « avoir retenu les rênes, et, comme les cochers les plus habiles, « éprouvé la force et l'ardeur des chevaux, Gratien, etc... » Thémistios comme Aristide recourt volontiers aux comparaisons tirées de la vie des athlètes. Ce rapprochement lui en inspire une assez belle. Disc. V, 68 D : « Il n'y a qu'un agono- « thète, mais différentes routes s'offrent aux coureurs du stade « pour arriver à lui, » de même toutes les religions mènent à Dieu. Encore une comparaison de même nature, Disc. XXVIII 343 c. La tendance aux spéculations sérieuses, le tour d'esprit philosophique se révèlent dans une page comme celle-ci, Disc. XV, 194 d : « Nous naviguons comme sur un vaisseau, « avec deux pilotes pour diriger la manœuvre, en face d'une « tempête soudainement déchaînée. Déjà les flots s'apaisent par « endroits, et ailleurs ils ne sont plus si soulevés ni si furieux. « Car les deux pilotes, avec sagesse, sont montés des flancs du « navire sur le pont d'où l'on découvre toute la mer, les endroits « où le flot se hérissé, et ceux où il commence à s'apaiser, etc... » Cette comparaison se prolonge, avec des métaphores soigneusement suivies. Elle s'achève sur cette réflexion que la science du commandement est dans la cité ce que l'art du pilote est à bord du navire. Nous avons relevé chez Himérios une comparaison de même nature, mais ce genre de rapprochements s'accorde

mieux avec le ton habituel de Thémistios. Par contre, les comparaisons de caractère artistique, comme celles qu'on trouve chez Himérios, sont une exception ici. Dans le Disc. IV, 58 c : « Le fondateur de la ville l'a ceinte d'une allée couverte, comme « d'un somptueux bandeau ». Les mêmes remarques seraient à faire pour Libanios avec cette réserve que l'imagination assez pauvre du sophiste ne sort guère des comparaisons usées. Dans la monodie sur l'empereur Julien il en emprunte une aux luttes de la palestre : 518, 18 (ὡσπερ παλαιστής ...) — Une autre à la médecine, 520, 8. En voici une qui sort par sa recherche et son caractère entortillé de la manière habituelle de Libanios : 521, 2 : γέγονα καὶ ὄλωσ ἀμβλύς εἰς λόγων τόκον, ὡσπερ ἔναι μῆτερες ὑπὸ μεγάλων κακῶν ἐπηρώθησαν τὰς γαστέρας..

En somme, la comparaison comme la métaphore reflète assez fidèlement les tendances essentielles de l'esprit sophistique. Elles y font naturellement appel. Leur emploi satisfait le goût des sophistes pour le style voyant, les rapprochements inattendus et subtils. En outre, la comparaison avec son parallélisme qui trompe l'œil, fournit à leur dialectique de surface d'abondantes ressources.

Un troisième trope auquel conduit l'esprit sophistique est l'hyperbole. Le sophiste cherche à se présenter dans des conditions exceptionnelles qui mettront sa virtuosité en valeur. Il se trouve ainsi amené à forcer le relief du sujet qu'il traite, à en exagérer les proportions comme il en charge les couleurs. Il franchit sans aucun sens du ridicule les limites que lui imposerait le bon goût. Hermogène, malgré le bon sens dont il fait preuve, ne peut s'empêcher de croire qu'il est utile parfois d'employer un style grandiose pour une idée petite et simple (1). « Isocrate, ajoute-t-il, déclare que c'est le propre de l'orateur de pouvoir dire avec grandeur les petites choses, et inversement. » Voilà le principe et on devine à quels excès il entraîne des esprits moins mesurés qu'Hermogène. Polémon est de ceux-là et ses deux déclamations nous offrent une forte proportion d'hyperboles. Elles trahissent un effort systématique pour donner aux moindres détails du sujet des proportions héroïques. Dans

(1) HERMOGÈNE, *περὶ ἰδεῶν*, p. 396, 5.

ses deux déclamations tout est ramené d'abord à Cynégire, ensuite à Callimaque. Dans la seconde, le cadavre de Callimaque devient comme le symbole de la Grèce refusant de céder aux barbares. Toute la bataille tourne autour de ce cadavre. Et Polémon en arrive à dire : « Il resta sous cette grêle de traits jusqu'à ce qu'il eût épuisé toutes les flèches de l'Asie et fatigué l'armée immense du Grand Roi<sup>(1)</sup>. » Voilà une hyperbole de goût oriental, mais on voit comment Polémon s'y trouve porté. — Nous avons relevé plus haut une comparaison hyperbolique où transparait avec une affectation de dilettantisme le sourire du sophiste : « Frappé d'une grêle de coups et de flèches, je parle pourtant comme si j'étais couronné de fleurs. » Les luttes glorieuses des guerres médiques paraissent d'ailleurs avoir été un des thèmes qui excitaient le plus vivement l'imagination des sophistes. Ce qu'elles avaient eu de disproportionné prêtait à l'hyperbole. Aristide dans le Panathénaïque nous dit que « les ruisseaux de sang suffisaient à maintenir les navires dans l'humidité<sup>(2)</sup>. » Il tombe aussi dans l'exagération que raille Lucien dans le Maître de Rhétorique : « Xerxès, dit-il, amenait la nuit au milieu du jour toutes les fois qu'il faisait lancer des flèches<sup>(3)</sup>. » On sent nettement ici le lieu commun; l'hyperbole traditionnelle. Philostrate dans ses Vies des Sophistes quitte rarement le ton hyperbolique. C'est chez lui une habitude de langage en même temps que le signe de son admiration enthousiaste. Au IV<sup>e</sup> siècle, la mention des guerres médiques ramène chez Himérios l'emploi de l'hyperbole. Parlant des troupes de Xerxès, il dit, Disc. II, 408, § 24 : « Aucun fleuve ne put suffire à éteindre leur soif. » Voir encore Ecl. X, p. 174, § 3. La monodie sur son fils Rufin est un véritable défilé d'hyperboles, qui sont une manifestation de ce pathétique forcé et faux que nous avons classé parmi les formes chères aux sophistes. Disc. XXIII, p. 772, § 4, il s'adresse à son fils en disant : « Tes premiers accents étaient ceux d'un chef du peuple ; tes vagissements encore indistincts tenaient en suspens la terre entière. Tu étais

(1) P. 19, ligne 21.

(2) ARISTIDE, vol. I, Disc. XIII, p. 203.

(3) Id., vol. I, Disc. XIII, p. 210.

un orateur au milieu de tes langes. » P. 774, § 5 : « Où ta renommée n'a-t-elle pas pénétré ? Quel lieu n'as-tu pas rempli de ta gloire ? » etc. . .

L'hyperbole se rencontre fréquemment chez Libanios, dans des discours du même genre. Ainsi dans l'ἐπιτάφιος λόγος de l'empereur Julien, il trouve pour donner une impression d'horreur, le trait suivant : « En voyant ce forfait, le soleil se coucha (I, 542, 27).

Parmi les σχήματα λέξεως, Hermogène, nous l'avons vu, signale comme employée par les sophistes en vue d'un effet de δεινότης l'épanaphore ou anaphore (p. 358, 8, περὶ ἰδεῶν). C'est une des figures qui produisent la beauté (κάλλος). Elle doit être employée du reste avec des κῶλα et non des κόμματα, sinon son effet est celui de la γοργότης et non de la beauté. La lecture des sophistes atteste l'exactitude du jugement d'Hermogène. L'anaphore est une des figures les plus ordinaires de leur style. Ils l'emploient tantôt pour produire avec des phrases d'une longueur moyenne, un effet de cadence, une sorte de refrain, tantôt pour amener avec des phrases courtes et hachées, une impression d'insistance et d'énergie. Le plus souvent l'anaphore est unie à l'asyndète qui la met en valeur, en la détachant. L'union de ces deux figures donne au style beaucoup de netteté et de vigueur. L'auteur du περὶ ἐρμηγείας remarque finement qu'elle est excellente pour faire ressortir des détails peu importants par eux-mêmes (1). Elle est donc, on le voit, essentiellement sophistique. L'anaphore revient souvent dans les deux déclamations de Polémon ; Schmid en a compté trois cas de sextuple. C'est par son emploi réitéré qu'Aristide, dans sa lettre aux empereurs sur la catastrophe de Smyrne, essaie de produire un effet de supplication pressante. Thémistios en fait souvent usage, comme d'un procédé facile pour appuyer sur l'idée. Voir par exemple Disc. I p. 7, b : Σφαλερόν... σφαλερώτερον.... — III, 45 c : Εἶδον... εἶδον.... — Dans le disc. XXXI, 353 a, et 354 d, l'union de l'asyndète et de l'anaphore produit un effet de γοργότης et de vivacité passionnée. Voir encore XXXIV, 48 ch. XV : καλῶς... καλῶς.... καλῶς.... —

(1) *Rhet. Graeci*, vol. III, p. 276, ligne 22 : μέγαν καὶ μεγάλα ἐποίησεν καὶ πολλὰ ἀντ' ὀλίγων, etc..

Même usage chez Libanios. Je cite au hasard : Déclamation contre Eschine pylagore III, 412, 12 : μέγα δύναται..., μέγα.... — 424, 10 et suiv. : Φλιππος ἀμφικτύων... (répété trois fois). Dans tout ce discours l'anaphore et l'asyndète accusent l'imminence du péril ; le triple rappel de Φλιππος ἀμφικτύων insiste d'une façon très expressive sur le danger que fait courir à la Grèce la nouvelle qualité de Philippe.

De même dans le Disc. XIX à Théodose I, 651, 3 : Ἐξήλων... ἐξήλων... etc.. Dans l'ἐπιτάφιος λόγος de Julien : I, 618, 6 : εἰκότως ἄρα... εἰκότως... — 625, 11 : τούτω... τούτω... etc.. La monodie sur l'Empereur Julien en fait un abondant usage. L'anaphore y produit un effet de cadence monotone qui traduit l'accablement de l'orateur. Par exemple 512,15 : Βασιλεὺς ἐξέπληξε... Βασιλεὺς... — Dans l'Eclogè II, p. 46, § 6. d'Himérios, l'asyndète, unie à l'anaphore, a un caractère emphatique : ἔως... ἔως... ἔως... ἔως... De même dans l'Eclogè XXXVI, § 10, πόλις... πόλις... πόλις... etc.. — Souvent l'anaphore unie à l'asyndète se présente sous la forme d'interrogations répétées. Le tour interrogatif en relève la vivacité et la cadence (forme fréquente chez Thémistios).

Plus rares sont les cas de parataxe. J'en relève cependant quelques-uns chez Himérios : Ecl. XVII, p. 256,4. — Ecl. XXXI, p. 288 § 5... L'asyndète y donne tout son effet et les phrases ainsi juxtaposées sont frappantes de vivacité sèche et coupante.

Une figure très voisine de l'anaphore est le πολύπτωτον, qui consiste dans la répétition, au début de κῶλα successifs, du même mot à des cas différents. Moins énergique peut-être que l'anaphore, cette figure offre plus de variété.

Un autre σχῆμα cher aux sophistes est la paronomase. Il est à peine besoin de dire pourquoi. Cette figure les séduisait par l'apparence chatoyante qu'elle donne au style. Voici quelles sont les formes de paronomase les plus souvent employées par eux.

1<sup>o</sup> D'abord celle qui consiste à rapprocher des mots de sens et consonance analogues, comme τοσοῦτος καὶ τοιοῦτος<sup>(1)</sup>, ὅσος καὶ

(1) SCHMID, *Atticism.* II, p. 273.

οίος<sup>(1)</sup>, τοσοῦτος καὶ τηλικούτος<sup>(2)</sup>, τοιοῦτος καὶ τηλικούτος<sup>(3)</sup>, etc... — Favorinus : Κορινθιακός<sup>(4)</sup>, 21,7 : Φιλέλληνες καὶ φιλοδίκαιοι καὶ φιλελεύθεροι, καὶ μισοπόνηροι καὶ μισοτύρανοι, etc. — Dion Chrysost.<sup>(5)</sup> περὶ βασιλ. 53,15 : φιλοσυγγενέστατος... καὶ φιλοικειότατος, etc....

2° Liaison du simple et du composé :

πᾶς... πανταχοῦ... (SCHMID, *Atticism*. II, p. 274);

πάντα... πανταχοῦ (HIM., *Disc.* XXI, p. 732 § 2);

πολλὰ... πολλὰκις (ID., *Disc.* XXIII, p. 776 § 6);

πανδημεὶ πάντες (ID., *ibid.*, p. 790 § 13).

3° Rapprochement de diverses formes de flexion d'un même radical : μεγάλην ὑπὲρ μεγάλων. (SCHMID, *Attic.* II, p. 275.)

4° L'allitération ; très sophistique. Elle revient à tout instant chez Polémon. En voici un exemple. *Disc.* II, φόνον καὶ φόβον (p. 19, ligne 10), etc...

Chez Aristide : ἀνήχθω... ἀνήφθω... (SCHMID, II, p. 277).

λιμοῦ καὶ λοιμοῦ (ID.).

Dans le *Contre Platon sur la Rhétor.* 75 : ὄνομα οἱ νόμοι, etc...

Chez Libanios, dans l'*Ἐπιτάφιος λόγός* de Julien : λιμοὶ καὶ λοιμοί, I, 621, 15, etc...

Chez Thémistios, I, 16 a . λόγος Φρύγα τινὰ καὶ φύγαδα, φυγόντα παρὰ βασιλέα.

(Ici outre l'allitération qui réside dans la répétition du φ initial, il faut noter l'effet de consonance de tous ces mots terminés en α.

I, 17 b : καὶ καθ' ἣν ἥμισα ἀνέχονται ἄνθρωποι.

VI, 80 c : ἐφ' ἡμῶν τουτωνὶ τῶν νῦν σε περιεστώτων. Remarquer l'accumulation des ω et ων.

XVI, 202 a, ἐν χρήμασι καὶ ῥήμασι...

Chez Himérios, *Ecl.* I, p. 38, § 14 : στόλοις ἔλοις...

*Ecl.* X, p. 182, § 7 : ὦ φίλε Σώκρατες, ἐραστῶν ἄριστε, ἀρετῆς, etc...

*Ecl.* XII, p. 202, § 6 : ἀγελάρχης ἀγέρωχος.

*Ecl.* XXII, p. 278, § 1 : ἄρα καὶ παρὰ...

(1) SCHMID, *Atticism*. II, p. 273.

(2) Id.

(3) Id.

(4) *Dionis Prusaensis quae exstant omnia*, par HANS VON ARNIM.

(5) *Ibid.*

Disc. VII, p. 538, § 16 : τοῦτο δ'ἄν... γένοιτο, εἰ  
γένος μὲν εἴη γένναϊος ..

Disc. VIII, p. 544, § 2 : Ἔστι δ'οἶμαι ὁμοία...

Disc. XXI, p. 738, § 5 : ἦρος ὦρα τὴν ὦραν, etc...

Le goût du paradoxe se traduit directement dans le style des sophistes par l'oxymoron. On en relève plusieurs chez Polémon. Nous en avons signalé un par lequel il résume le spectacle paradoxal de Cynégire luttant du rivage contre un vaisseau perse : Ἐναυμάχησεν ἐκ γῆς (première déclam. p. 5, ligne 23). De même ναυμαχίαν ἐν γῆ (p. 13, ligne 16). — En voici un autre, dans la deuxième déclamation, qui dégage le caractère extraordinaire de l'attitude de Callimaque : νεκρὸν θανάτου κρείττονα p. 18, 1). Il y revient plus loin : « Pour la première fois aujourd'hui, on a vu un mort immortel. » Schmid note 44 cas d'oxymoron chez Aristide, notamment celui-ci qui comme le ναυμαχίαν ἐν γῆ de Polémon, provient du Panégyr. [d'Isocrate, 89 : XIII, 259, 276 : ναυμαχίας τε ἀπὸ γῆς καὶ μάχας πεζῶς... ἐν τῇ νήσῳ γενομένης.

Un dernier groupe de figures est formé par les Γοργεία σχήματα. Que l'inventeur en soit ou non Gorgias, comme le disaient les anciens, il est certain que l'abus de ces figures caractérise son style. Elles se rattachent toutes à cette recherche de symétrie, de parallélisme et de cadence que nous avons signalée à propos de l'anaphore. Leur effort pour ramener l'idée et la phrase à un dessin régulier fait d'elles les figures par excellence de la prose d'art. Au reste leur apparition dans la prose grecque a ouvert la série des efforts artistiques qui ont abouti à la période isocratique, et à partir de Gorgias elles ont été un des domaines réservés de la sophistique. Elles comprennent d'abord l'Isokolon qui consiste dans la succession de Kôla de longueur à peu près égale, le Parison ou Parisôsis, développement de la figure esquissée par l'anaphore, sorte d'Isokolon dont les membres sont disposés symétriquement, la Paromoiôsis, variété de parison où la symétrie s'étend jusqu'aux mots eux-mêmes.

Le Korinthiakos de Favorinus fourmille de Parisa.

20, 13 : κέλητι μὲν Φαέθων,

τεθρίππῳ δὲ Νηλεύς.

23, 15 : παρὰ Ἀθηναίους δέ, ὅτι ἀπτικίζει τῇ φωνῇ,

παρὰ Λακεδαιμονίους δέ, ὅτι φιλογυμναστεῖ,

παρὰ πᾶσι δέ, ὅτι φιλοσοφεῖ...

Les discours de Dion de Pruse qui se rattachent à la première période sont remarquables par leur richesse en γοργία σχήματα. Arnim signale dans le Disc. 75 de Dion de Pruse l'abondance frappante de l'Isokolon en même temps que des autres γοργ. σχημ. Il remarque la préférence de Dion pour l'Isokolon à trois membres. J'en relève en effet un au début du Disc. 202, 1. Voici, prises au hasard dans ce même discours, deux phrases entièrement construites en parisa :

τὴν μὲν βίαν καταλύων, | τὴν δὲ ὕβριν καθαιρῶν,  
τὴν δὲ ἄνοιαν σωφρονίζων, | τὴν δὲ κακίαν κολάζων.

203, 14: τοῖς ἀτυχοῦσι χρησιμώτερος καθέστηκε τῶν γένει προσηκόντων,  
καὶ τοῖς ἀδικουμένοις ἰσχυρότερος τῆς αὐτῶν ἐκείνων βώμης  
καὶ πατράσιν υἱῶν εὐνούστερος,  
καὶ πασι γονέων  
καὶ ἀδελφοῖς ἀδελφῶν...

La symétrie est parfaite dans des cas de paromoiosis comme celui-ci : Même disc. 203, 21 :

καὶ τοῖς ἰδίᾳ τινῶν εὐεργέταις παρὰ τῶν εὐ παθόντων,  
καὶ τοῖς κοινῇ φιλοτιμουμένοις παρὰ τῆς πόλεως.

Remarquer en effet ici, outre le parallélisme de la construction dans les deux phrases, l'exacte correspondance de ἰδίᾳ et de κοινῇ, de παρὰ τῶν et παρὰ τῆς...

Même remarque à faire pour le Discours 39 : περὶ ὁμοιοίας, où je relève notamment ce πάρισον :

ὄρων ὑμᾶς ἔν μιν σχῆμα ἔχοντας,  
μίαν δὲ φωνὴν ἀφιέντας  
ταῦτά δὲ βουλομένους.

Le Parison est naturellement très aimé d'Himérios, dont nous avons signalé le goût pour la phrase brillante et artistement tournée. Dans l'Ecl. II, p. 50, § 11.

Ἀπέστημεν ἐτέροις τῆς ἡγεμονίας, οὐκ ἀντεῖπες  
παρεχωρήσαμεν τοῦ πατρῶου σχήματος, οὐκ ἡγανάκτησας.

Dans l'Ecl. XIII, p. 224, § 24, Himérios fait un emploi raffiné du πάρισον; il nous présente deux groupes de trois κόμματα chacun. Le même dessin est observé dans les deux premiers κόμματα de chaque groupe; dans le troisième κόμμα du premier et du second groupe, l'ordre est renversé et forme chiasme avec le second κόμμα.

σεμνὸς ἰδεῖν,	A-B	}	Chiasme.
ἀρχαῖος τὸν βίον,	A-B		
<u>τὸν λόγον ὅμοιος,</u>	B-A		
σοφὸς εἰπεῖν,			
ἀμείνων ἀκοῦσαι,	A-B	}	Chiasme.
τὰ πάντα γενναῖος,	B-A		

Il y a chez Himérios d'autres exemples de cet emploi raffiné du *πάρισον*. Ainsi dans l'Ecl. XXXVI, p. 316, § 13 :

Ὅρῶντες δὲ αὐτὸν | κατὰ τοῦ χειμῶνος | ὡς κατὰ γαλήνης | τὸν στόλον πέμποντα,  
καὶ κατὰ κυμάτων | ὡς κατὰ λιμένων | ἀθύροντα,  
οἱ μὲν ὡς δριμὺν ἔραστὴν ἐπόθουν,  
οἱ δὲ ἔφριττον ὡς πᾶσι φόβοις ἀήττητον.

Voilà une longue phrase dont les divers membres ont été calculés par Himérios en vue d'une symétrie savante : le premier groupe *κατὰ... καὶ κατὰ* offre une paromoiosis parfaite ; dans le second : *οἱ μὲν... οἱ δὲ*, le parallélisme est varié par l'introduction du chiasme.

Thémistios ne fait pas usage du *πάρισον* avec la même virtuosité qu'Himérios. Mais c'est un moule de phrase dans lequel sa pensée se sent à l'aise : I, 7 a :

ὁμοίως ὅστις τε | μεγάλῃς | νεὼς | ἐπιβέβηκεν,  
ὅστις τε | ὀλίγῃς | ἀκάτου,  
ὅ τε | πηδάλιον τι | κατέχων,  
ὅ τε | ὑπηρεσίον | εἰληχῶς... , etc...

I, 11 d. : ἄδικος μὲν | τῆς σπουδῆς,  
ἠλίθιος δὲ | τῆς γνώμης,  
ἀνόητος δὲ | τῆς ἐλπίδος.

X, 137 d. : τοσαύτη μὲν | ἡ τῶν στρατιωτῶν | εὐπίθεια,  
τοσαύτη δὲ | ἡ τῶν χαλέπων | εὐκολία.

XXXIV, § 54 : ὠνήσατο | παρὰ τῶν ἐχόντων | ὡς ἰδιώτης,  
ἐδωρήσατο | τοῖς ἀπολωλεκόσιν | ὡς βασιλεύς, etc. . .

L'usage du *πάρισον* est peut-être plus fréquent encore chez Libanios. C'est certainement la figure qu'il emploie le plus souvent. Je note dans le disc. XIX à Théodose :

650, 2 : καὶ στενοχωριά μὲν ἐν ἀγροῖς,  
ὀλιγανθρωπία δ' ἐν πόλει.

651, 6 : καταλέλυνται μὲν | αἱ περὶ τοὺς λόγους | διατριβαί,  
καταλέλυνται δὲ | αἱ περὶ τὰ γράμματα | διδασκαλαί.

La symétrie est fortement relevée ici par l'anaphore, comme au début de l'ἐπιτάφιος λόγος de Julien : 527, 25.

ἐπηύξησε μὲν τὴν ἐπιθυμίαν, ἣν εἶχε περὶ τοὺς λόγους,  
ἐπηύξησε δὲ τοὺς πόνους, οἷς ἐχρῆτο περὶ τὴν τούτων θήραν.

Dans ce discours la pariosis, de concert avec le polysyndeton, est appliquée à des membres de phrase très courts pour donner une impression de cadence monotone et morne :

καὶ τί τε ἡ ψυχὴ,  
καὶ πόθεν ἦκει,  
καὶ ποῦ πορεύεται,  
καὶ τίσι βαπτίζεται,  
καὶ τίσιν αἴρεται,  
καὶ τίσι καθέλλεται, etc...

Dans la monodie de Julien, nous trouvons encore le parison employé avec des membres de phrase très brefs, mais ici ils sont détachés par l'asyndète ; vifs et pressés, ils soulignent une idée de délivrance.

Le parison, quand il s'y ajoute une opposition formelle entre les κῶλα, devient l'ἀντίθετον. On sait le goût que les sophistes avaient pour l'antithèse. Certaines formes de développement qui leur sont particulières, comme la σύγκρισις, sont nées de cette tendance. L'ἀντίθετον qui accuse l'effet de parallélisme du πάρισον n'est pas moins que lui pratiqué par les sophistes. On le rencontre à tout instant dans les déclamations de Polémon qui, vues de près, ne sont en effet que deux séries de groupes antithétiques, Cynégire étant constamment opposé à Callimaque et inversement. Ces oppositions d'idées sont présentées sous la forme strictement symétrique de l'antitheton. Le Korinthiakos de Favorinus, si riche en πάρισα, n'abonde pas moins en ἀντίθετα.

Ex. : 15, p. 18 : σοφὸς μὲν ἦν μετ' ὀλίγων,  
τύραννος δὲ μετὰ πολλῶν.

18, p. 22 : τεθῆναι μὲν ὡς ἄριστος,  
ἐκπεσεῖν δ' ὡς πονηρότατον.

Il en est de même pour Dion de Pruse, dont nous avons signalé le goût pour les πάρισα. L'antitheton est particulièrement fréquent dans les discours qui développent d'un bout à l'autre une opposition d'idées. C'est le cas du Disc. 76 περὶ ἔθους qui est un parallèle prolongé entre le νόμος et l'ἔθος. De là une série

d'oppositions de détail qui se présentent sous la forme artistique de l'antitheton.

Himérios porte dans l'emploi de l'antitheton les mêmes raffinements que dans l'emploi de la *παρίσῳσις*. Il y a chez lui deux discours où cette figure domine. Le Disc. I où l'orateur fait un parallèle entre les rôles des époux : chaque détail est enchâssé dans un antitheton : p. 350 et 352 :

Ἡ μὲν γὰρ ταλασίᾳ τὴν Ἀθηνᾶς τέχνην,  
ὁ δὲ τοῖς πόνοις τὴν Ἑρμοῦ χάριν κεκάρπωται.  
καὶ τῆ μὲν κερκίς, τῷ δὲ λόγος μέλει·  
τὴν μὲν Ἀφροδίτῃ φιλεῖ, τὸν δὲ Ἀπόλλων ἠγάπηκεν·  
ὁ μὲν ἠϊθέων πρῶτος,  
ἡ δὲ ἐν κοραῖς προκέκρται.

Dans le discours II, p. 412, § 27, c'est un parallèle entre Xerxès et les Athéniens :

ὁ μὲν τὰ τῆς δουλείας ἀπῆται σύμβολα · οἱ δὲ τὰ τῆς ἐλευθερίας ἀντέπεμπον.  
ὁ μὲν τὴν γῆν μετεσκεύαζεν · οἱ δὲ τῆς γῆς μετανίσταντο.

Ici on saisit, il me semble, avec une netteté particulière, la valeur propre de l'antitheton. En se prolongeant, il produit un effet de balancement dont la régularité est accusée par la symétrie des *κῶλα*. Le danger est que dans ce cadre rigide, l'idée risque de se déformer. Pour arriver à cette symétrie impeccable, l'orateur en vient à établir entre les mots une correspondance qui n'existe pas entre les idées.

Très fréquent est l'antitheton chez Thémistios. Voici deux exemples entre cent :

XXVII, 334 a : οὐ διὰ τὸν θεὸν καὶ τὸ χωρίον τιμῶντες,  
ἀλλὰ διὰ τὸ χωρίον καὶ τὸν θεὸν ἀτιμάζοντες.

XXVIII, 343 a : δυσάλωτος μὲν ὑπὸ χρυσίου, εὐάλωτος δὲ ὑπὸ λόγου.  
(Noter ici la paronomase *δυσ-εὐάλωτος*.)

Il en est de même chez Libanios qui, nous l'avons dit, est prodigue de *γοργία σχήματα*. Voici un cas d'antitheton où la recherche de symétrie exacte produit une double paronomase : *ἐπιτάφιος λόγος* de Julien : 621, 1 :

ὦ νενικηκὼς μάχαις μὲν τοὺς ἀλλοφύλους,  
ἀμαχεῖ δὲ τοὺς ὁμοφύλους.

Un peu plus haut je note une série d'exclamations dont chacune est un antitheton :

ὦ μικρὸν μὲν τῆς γῆς μέρος κατέχων διὰ τοῦ τάφου,  
 πᾶσαν δὲ τῷ θαύματι τὴν οἰκουμένην.

Citons encore dans la monodie sur Julien :

518, 9 : ἐν ᾧ κακία μὲν τίμιον,  
 ἀρετὴ δὲ ἄτιμον, etc...

Le dernier raffinement de la symétrie est fourni par l'homoeoteleuton qui rend sensible à l'oreille, par un effet de rime, la symétrie des κῶλα, en ramenant à la fin de chacun d'eux la même syllabe ou bien un groupe de syllabes ayant la même consonance. Il est une conséquence naturelle du πάρισον qui oppose dans des membres de phrase symétriquement construits, des mots ayant le même rôle syntaxique et par suite souvent la même désinence. Au reste, cet effet d'assonance qui introduit dans le dessin de la phrase un élément musical ne fait que prolonger la même recherche de symétrie parfaite. Il donne au style des sophistes un caractère hautement poétique. Les auteurs et les œuvres dont nous avons parlé plus haut présentent fréquemment l'homoeoteleuton avec les autres γοργίεια σχήματα.

Ainsi le Korinthiakos de Favorinus :

20, 28 : καὶ τὰς δημοκρατίας καθιστάντες  
 καὶ τὰς Ἀθήνας ἀπὸ τῶν τυράννων ἐλευθερώσαντες.

Dion de Pruse dans quelques-uns des exemples déjà cités de Parison et dans ceux-ci :

Disc. 75, 204 : ὁ τὰς πανηγύρεις συνάγων,  
 ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν,  
 ὁ τὴν ἀρετὴν αὐξῶν.

Un exemple remarquable dans le περί βασιλείας (Disc. III).  
 55, 15 :

ἢ στρατιάν ἐξέταξεν  
 ἢ χῶραν ἠμέρωσεν,  
 ἢ πόλιν ᾤκισεν,  
 ἢ ποταμοὺς ἔξευξεν.  
 ἢ γῆν ὁδεύτην ἐποίησεν.

Au iv<sup>e</sup> siècle Thémistios se signale par un goût très vif pour l'homoeoteleuton. Entre tant d'exemples qui pourraient être cités, je relève celui-ci, dans lequel l'effet d'assonance s'étend à deux kommata entiers :

VI, 80 a : καὶ νεύματι φιλιῶ  
καὶ ῥήματι σμικρῶ

Il en est de même pour Libanios. Voici qq. exemples remarquables. Contre Eschine pylagore :

410, 14 : οὐκ ἀγαπήσοντα,  
ἀεὶ δὲ τινος ἐπιθυμήσοντα,  
σιγαῖν δὲ τοὺς παθόντας ἀναγκάσοντα.

Discours XIX à Théodose, un homoeoteleuton qui s'étend aux κόμματα entiers :

626, 4 : καὶ λόγῳ χρησομένην  
καὶ ἔργῳ δεησομένην.

Même disc. 628, 1 : τοὺς τε παιδεύεσθαι βουλομένους  
τοὺς τε παιδεύειν δυναμένους.

Id. 631, 1 : δεινὰ τὰ λεγόμενα,  
δεινὰ καὶ τὰ γενόμενα.

Ces recherches d'assonance nous amènent à parler d'une figure qui ne se range pas au nombre des γοργία σχήματα, mais qui chez les sophistes vise souvent à des effets analogues : l'hyperbate. Hermogène, nous l'avons vu, l'indique comme contribuant à la δεινότης sophistique. Mais elle n'a pas seulement pour effet, en imposant à la phrase une sorte de détour, de lui donner une ampleur majestueuse, et les sophistes l'emploient souvent en vue de l'assonance. C'est ainsi qu'ils se plaisent à séparer par le verbe l'adjectif épithète du substantif. L'effet de cette hyperbate très simple peut sembler insignifiant ; il ne l'était pas pour des oreilles exercées à ce genre de finesses et quand il se répétait, à intervalles rapprochés, tout le long d'un discours. Tous les sophistes sans exception ont recours à ce procédé discret d'assonance, et les hyperbates fréquentes qu'on rencontre chez eux s'expliquent par lui toutes les fois qu'elles ne sont pas justifiées par le désir d'éviter l'hiatus, ou de mettre en vedette un mot important.

L'emploi par les sophistes des γοργία σχήματα et le caractère presque musical de leurs homoeoteleuta nous amènent à mentionner comme un de leurs procédés essentiels les clausules rythmiques. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette question si complexe et si délicate. Rappelons seulement que depuis les premiers sophistes, les rythmes étaient considérés, au

même titre que les γοργίαι σχήματα, comme un élément nécessaire de la prose d'art. Isocrate posait en principe que la bonne prose devait être rythmique, sans aller jusqu'au μέτρον, c'est-à-dire qu'elle devait présenter, notamment à la fin des phrases, certaines combinaisons harmonieuses de longues et de brèves, mais non pas les cadences minutieusement réglées de la poésie. Si la valeur de cet élément nous échappe un peu aujourd'hui, il faut songer qu'elle était grande pour les anciens. Les rhéteurs accordent dans leurs prescriptions une très grande place à la συνθήκη (voir p. ex. Hermogène dans le περὶ ἰδεῶν). Chaque rythme a en effet son caractère qui influe sur le ton de la phrase. Aussi les jugements que portent les anciens sur un écrivain, un orateur, sont-ils fondés en partie sur l'appréciation de ses rythmes. C'est ainsi que Théon dans ses Προγυμνάσματα, 2, enseigne qu'il faut éviter les combinaisons de mots defectueuses et les rythmes dans le genre de ceux qu'on trouve chez Hégésias et les rhéteurs asiatiques. Une des critiques adressées à Hégésias par Denys d'Halicarnasse porte également sur ses rythmes. Dans les productions de la seconde sophistique, les questions de rythme ont une place fort importante. Il suffit, pour s'en rendre compte, de relever quelques-uns des jugements de Philostrate. Chacun des sophistes dont il parle a, selon lui, ses rythmes propres qu'il est impardonnable d'attribuer à un autre. Il fait ainsi du rythme l'élément essentiel du style des sophistes. Il écrit par exemple : « Ceux qui ont attribué à Denys de Milet « Araspe amant de Panthée » ne connaissaient pas les rythmes « propres à Denys<sup>(1)</sup>. » C'est dans les rythmes que résidait selon lui le charme du style d'Adrien de Tyr. Il nous cite quelques échantillons du style de Philagros dans ses μελέται, pour nous en faire admirer les rythmes<sup>(2)</sup>. Il peut y avoir dans l'emploi des rythmes, comme dans celui des figures, de la maladresse, du manque de goût. On devine que les sophistes donnaient dans cette exagération comme dans l'autre. C'était du moins le cas d'Apollonius d'Athènes qui, selon Philostrate, péchait parfois par l'extravagance de ses rythmes<sup>(3)</sup>. Par contre, l'originalité des

(1) PHILOSTRATE, II, p. 37.

(2) *Id.*, II, p. 86.(3) *Id.*, II, p. 104.

rythmes est digne d'admiration chez Philiscos de Thessalie (1). L'absence de clausules rythmiques est regardée comme un défaut du style par Philostrate. Il le relève dédaigneusement chez Phénix de Thessalie (2).

Il y avait, ainsi semble-t-il, autant de rythmes que de sophistes. Toutefois, certaines clausules étaient employées de préférence aux autres. Hégésias avait mis à la mode le ditrochée; c'était le dessin rythmique préféré des asiatiques. Dans l'inscription d'Antiochos de Commagène (1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ), qui se rattache au courant plus modéré de l'asianisme représenté par Eschyle de Cnide et Eschine de Milet, la clausule la plus fréquente est le  $\bar{\text{v}} \cup \bar{\text{v}} \bar{\text{v}} \cup$  (amphimacre et trochée); puis  $\bar{\text{v}} \cup \bar{\text{v}} \bar{\text{v}} \cup \bar{\text{v}}$  (2 amphimacres). Le ditrochée se rencontre plusieurs fois. Norden a relevé les mêmes clausules employées dans des proportions analogues dans le Korinthiakos de Favorinus. On peut donc les regarder comme particulièrement aimées d'une certaine école de sophistes.

— Ces diverses tendances d'esprit, et les procédés de style qui en sont l'expression se manifestent en toute liberté dans certaines formes d'exposition dont les sophistes ont fait leur domaine particulier. Pour en avoir la liste complète, il suffit d'ouvrir un recueil de Προγυμνάσματα. On y trouve mentionnées, il est vrai, des formes littéraires qui ne sont pas essentiellement sophistiques et qui ne le deviennent que par la façon dont elles sont traitées. Mais il en est d'autres qui méritent une attention particulière, parce qu'elles résument des tendances et comportent des procédés de style propres à la sophistique. De ce nombre est l'Ecphrasis. Comme le dit Hermogène dans ses Προγυμνάσματα (II, 10) (3) l'objet de l'Ecphrasis est de *mettre sous les yeux* la chose qu'on veut montrer. Les descriptions peuvent porter sur les sujets les plus variés. Il y en a toutefois que les sophistes préfèrent pour les qualités qu'elles exigent et les ressources qu'elles offrent. Libanios en a tracé quelques-unes : description d'un combat, d'un paon, etc... L'Ecphrasis

(1) PHILOSTRATE, II, p. 122.

(2) *Id.*, II, p. 106.

(3) *Rhet. Graeci*, vol. II, p. 16 (Edit. Spengel).

par excellence est la description d'une œuvre d'art. C'est elle qui exige du sophiste le plus grand effort de virtuosité puisqu'il doit, avec des mots, donner l'impression vive du tableau ou de la statue. Philostrate et Lucien nous ont laissé des Ecphrasis de tableaux (1), Lucien des descriptions de maisons (περὶ τοῦ οἴκου)(2). Chez Chorikios on trouve des Ecphrasis de temples (p. 84 etc... Boissonade)(3). C'est aussi l'Ecphrasis qu'on recherche dans les innombrables contrefaçons du début du Phèdre. Ex. : Achill. Tat. (1, 2, 3) etc... (4).

La preuve de l'importance que les sophistes attribuent à l'Ecphrasis nous est donnée par la place qu'ils lui font dans leurs discours funèbres. La monodie et le discours de consolation (παρὰ μνηστεικὸς λόγος) comportent en effet deux Ecphrasis. Dans l'ἔπαινος du mort, l'orateur doit, en rappelant ses qualités, retracer ses charmes physiques et rendre hommage à sa beauté. Plus loin, au cours du θρήνος proprement dit, il doit montrer dans une Ecphrasis du cadavre cette beauté déjà ternie par la mort. Il y a donc là deux façons un peu différentes d'envisager la beauté : dans la plénitude joyeuse de la vie et dans la grâce mélancolique de la mort. La difficulté de rendre successivement ces deux aspects exige du sophiste un sens affiné des choses de l'art et l'habitude de les exprimer par la parole. Mais l'artificiel a rapidement pris le dessus et ces deux Ecphrasis deviennent de purs clichés dont les προγυμνάσματα fournissent la formule toute prête.

En tout cas l'Ecphrasis donne satisfaction à des tendances que nous avons déjà notées. Elle permet au sophiste l'emploi du vocabulaire poétique, puisqu'elle se confond par son objet même avec la poésie, et qu'avant de devenir un exercice sophistique elle a été pratiquée par les poètes alexandrins (5). Elle se prête aux recherches plastiques de la phrase, aux images brillantes, aux rythmes onduleux. De tous les genres sophistiques elle est celui qui favorise le plus le soin de la forme.

(1) NORDEN, *Die Ant. Kunstpr.*, I, p. 408, note 2.

(2) *Id.*

(3) *Id.*

(4) *Id.*

(5) *Id.*

Par suite, elle se rencontre surtout, à l'état pur, chez les sophistes asiatiques ou ceux qui semblent moins préoccupés de rivaliser avec les grands orateurs que de rappeler les poètes. Rare chez Thémistios (1), limitée chez Libanios au rôle de *τόποι* dans les monodies ou d'exercices dans les *προγυμνάσματα*, on la relève souvent chez Himérios où elle s'accorde très naturellement avec les réminiscences d'Alcée, de Sappho et d'Anacréon. Dans les discours que nous possédons et dans les *ἐκλογαί*, nous trouvons à peu près toutes les formes de l'Ecphrasis, en tout cas celles qui ont le plus de valeur artistique.

1° Aspects de la nature. — Dans l'Ecl. XIII, § 2, p. 208, c'est une description de la mer qui est introduite par cette formule : *Φέρε δὴ γράφω τῷ λόγῳ τὸν πίνακα*. Suit l'évocation d'un tableau qui, d'après Wernsdorf, est peut-être d'Apelle, montrant la trière d'Alexandre sur les eaux de l'Hellespont. On y remarque cette phrase manifestement soignée : « La mer déroulait ses « flots avec sérénité ; l'eau tout entière étincelait le long du « rivage, et le flot prenait insensiblement une teinte bleuâtre. » — Dans le Discours III, p. 434, 5, c'est une description mêlée du printemps et de l'été : « Quelqu'un de vous a-t-il vu comme « la terre elle-même fleurit et comme les germes y poussent ? « Pour toi, et avant la saison, les moissons s'épanouissent et « montrent l'épi mûr, quand les yeux pouvaient encore admirer « la fleur du printemps. La terre se couronne et se pare, non « d'anémones, de violettes et des autres fleurs, mais des dons « de Dionysos et de la verte couronne de Déméter. » On peut rapprocher de cette description une très brève Ecphrasis où Himérios montre la terre se parant pour Dionysos (Disc. XIII, p. 596, § 7).

2° Descriptions de divinités parmi les éléments qu'elles symbolisent. — Le Disc. XVI, p. 684, § 2, nous montre, au milieu des flots, Poseidon et le chœur bondissant des Néréides. Voici, Ecl. XIII, § 21, p. 220, une autre Ecphrasis du même genre : « Sur ce rivage dansait un chœur de Néréides ; toutes étaient

(1) Noter cependant la courte Ecphrasis d'un tableau représentant une scène historique : *Un miracle d'Antonin le Pieux*. Disc. XV, 191 B et suiv. — Disc. XXII, 279 b Ecphrasis d'une statue de Scylla.

« blanches comme le lait lui-même peut l'être quand il prend  
 « consistance sous la main habile des bergers ; elles avaient les  
 « yeux bleu de mer (γλαυκαί) avec une chevelure de mousse  
 « marine, et de l'extrémité de leurs tresses tombait encore  
 « goutte à goutte l'écume blanche de la mer. » Noter le dernier  
 trait, d'un réalisme joli et apprêté, tout à fait dans la manière  
 alexandrine. De même, dans le Disc. I, § 20, p. 364, Aphrodite  
 sortant des flots, évocation très probablement inspirée par le  
 souvenir d'une œuvre d'art ;

3<sup>e</sup> Description de la beauté physique. — Voici une Ecphrasis  
 des charmes de la jeune épouse, Disc. I, p. 360, § 19 : « Les  
 « désirs empourprent ses joues des teintes de la pudeur, plus  
 « que la nature ne fait le calice des roses, lorsqu'à la saison  
 « printanière, il s'ouvre par l'effet de la maturité et montre le  
 « bout rougissant de ses pétales. » Phrase exquise de grâce un  
 peu mièvre, avec un soin du détail qui rappelle l'art minutieux  
 des Alexandrins. Plus loin : « sur sa tête fleurissent les boucles  
 abondantes, dorées et partagées sur le front, etc. . . »

4<sup>e</sup> Ecphrasis de statues: Dans l'Ecl. XIV, I, p. 240. Description  
 d'une statue de Καιρός par Lysippe. — Dans le Disc. X, p. 568, § 5,  
 Ecphrasis d'une statue d'Apollon. Himérios débute par une  
 formule analogue à celle que nous avons relevée plus haut et  
 qui indique nettement son double but : Φέρε οὖν, γράψω καὶ τοῦτον  
 ὑμῖν τῷ λόγῳ καὶ τὴν ἀκοήν προσεστιάσω τῆς ὄψεως, « La chevelure  
 « dorée (du dieu) se partage autour du front et les tresses de  
 « chaque côté glissent le long du cou et viennent onduler sur  
 « sa poitrine divine ; sa tunique tombe jusqu'à ses pieds : il a sa  
 « lyre, mais point d'arc, et le Dieu sourit comme s'il prédisait  
 « l'émigration des Ioniens. »

Nous avons dit que pour des raisons diverses l'éloquence  
 d'apparat, l'ἐπιδεικτικὸν γένος était devenu la propriété réservée de  
 la sophistique. Les discours d'Himérios qui ne développent pas  
 des sujets fictifs appartiennent tous à ce genre d'éloquence :  
 discours d'adieu : προπεμπτήριοι, προπεμπτικοί ; discours d'éloges :  
 ἐγκώμια ; discours d'exhortation : προτροπικοί ; lamentations  
 funèbres : μονοῳδίαι, etc. . . Mais les sophistes aiment entre tous  
 les discours d'éloge, les monodies, les oraisons funèbres, les  
 discours de consolation. Ils peuvent en effet y déployer à l'aise

toutes les ressources de l'art. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier parallèlement avec le Disc. d'Himérios sur la mort de son fils Rufin, la monodie et l'ἐπιτάφιος λόγος de Libanios sur Julien, les plans détaillés de Monodie et d'ἐπιτάφιος tracés par Ménandre. La Monodie, nous dit Ménandre, est faite de deux éléments : l'éloge et le thrène, qui doivent se mêler continuellement. L'un et l'autre font appel à toute la richesse d'invention, à toute la subtilité de dialectique du sophiste. Coûte que coûte, il doit montrer en considérant le présent, le temps passé et l'avenir, l'étendue du deuil qu'il déplore. Le temps passé appelle l'éloge de la jeunesse du défunt, de ses qualités. L'avenir conduit à rappeler les espoirs qu'on avait conçus et qui ne se réaliseront point. Voilà une série de cadres minutieusement rangés et qu'il faut remplir. On conçoit que le sujet ne s'y prête pas toujours et que le sophiste doit souvent faire preuve d'une ingéniosité infinie pour suppléer à la pauvreté du fond. D'autre part, le présent en appelant l'attention sur la mort du défunt, sur le concours des funérailles, sollicite le déploiement de tous les procédés pathétiques. Le θρήνος éclate ici pour reparaitre un peu plus tard à propos de l'avenir brisé. Il entraîne tout un cortège obligatoire d'exclamations répétées, d'hyperboles, d'interrogations oratoires. Ces divers lieux communs une fois épuisés, commence la seconde partie, le θρήνος proprement dit, dont l'élément principal est l'ἐκφρασις du cadavre. C'est naturellement l'occasion d'un morceau de bravoure où doivent se déployer les procédés propres à l'ecphrasis ; les images riches et gracieuses, les rythmes savants, etc.

Dans l'ἐπιτάφιος figurent à peu près les mêmes éléments que dans la monodie, mais répartis d'une façon différente. Ici l'enkomion tient la plus grande place, et le thrène n'a pas un rôle distinct. L'effort principal du discours portant sur la glorification du défunt, le sophiste a besoin surtout d'ingéniosité. Il se trouve dans l'obligation de louer successivement la race, la naissance, la nature, l'éducation, l'instruction, les qualités, les actions du défunt. Ici se présente un élément nouveau, d'une extrême importance, et tout à fait sophistique : la synkrisis. C'est un parallèle détaillé du défunt avec tous les noms illustres que rappelle l'énumération des divers points de l'enkomion.

L'étude des tendances de l'esprit sophistique et des formes d'art auquel il aboutit nous avait déjà montré le goût des sophistes pour le parallélisme. La comparaison peut y être rattachée ainsi que les γοργία σχήματα : πάρισον, ἀντίθετον, ὁμοιστέλευτον. Ce goût de la symétrie crée ici une forme d'exposition spéciale qui donne en même temps satisfaction à la virtuosité dialectique du sophiste. Ce n'est pas assez pour lui de montrer que le défunt était *admirable*. Il faut prouver qu'il était *le plus admirable*. Le tour de force prend toute sa valeur quand la démonstration est manifestement paradoxale et que le sophiste a besoin de toute son habileté pour dissimuler l'absurdité du rapprochement. C'est le cas de l'oraison funèbre composée par Himérios pour son fils Rufin. Il rappelle avec admiration les vagissements de son fils au berceau. La synkrisis intervient et Himérios en vient à dire que ces vagissements éclipsaient l'éloquence des orateurs les plus fameux, Périclès, Anaxagore, Alcibiade. Rufin était même supérieur à Héraclès. Comment cela ? C'est qu'il n'avait pas eu besoin, comme lui, d'exécuter douze travaux pour se faire admirer de l'univers. Autre vertu de Rufin : son affection fraternelle ; synkrisis avec les Dioscures, au profit de Rufin, etc... — La monodie de Libanios sur Julien nous montre aussi le rôle important de la synkrisis. Enfin le Discours de consolation introduit dans l'oraison funèbre un dernier élément qui la complète. La seconde partie de la monodie, le θρήνος développé, y fait place à des considérations tendant à montrer que le sort du défunt est digne d'envie plutôt que de compassion. Au fond c'est encore un exercice de dialectique spécieuse qui procède des mêmes tendances que l'enkomion. Nous en avons un exemple dans le Disc. XI d'Aristide : εἰς Ἐπεωνεᾶ ἐπιτιμήδειος. Le sophiste (voir Ménandre) doit se livrer à des réflexions générales sur les conditions de la vie humaine, puis montrer que de toutes façons la mort n'appelle pas la pitié, etc...

Tel nous paraît être, ramené à ses lignes essentielles, l'esprit de la seconde sophistique ; voilà les formes d'éloquence qu'elle mettait à la disposition de ses disciples. Au IV<sup>e</sup> siècle, elle continue avec éclat des traditions glorieuses. Himérios ouvre à Athènes une école dont le renom se répand jusqu'en Asie et attire autour de lui une véritable élite intellectuelle. Libanios,

après avoir promené son éloquence à Constantinople, à Nicée et à Nicomédie, se fixe à Antioche, et la haute situation que lui crée dans le monde des lettres sa réputation de sophiste, fait de lui le patron de sa ville natale. Son activité rayonne dans tous les milieux et le prestige de la royauté littéraire qu'il exerce est accru par l'importance de son rôle politique. Constantinople n'est pas un centre moins important de culture sophistique. Si Thémistios a plutôt les caractères d'un philosophe que d'un sophiste, la nature de son enseignement public, son rôle auprès des Empereurs et la qualité de son éloquence le rangent jusqu'à un certain point parmi les maîtres de la parole. Les polémiques qu'il soutient avec ceux qui le prennent pour un sophiste nous montrent que la confusion était naturelle, et sa rivalité ardente avec l'enseignement sophistique nous prouve quel était le succès de cet enseignement. Nous voyons d'ailleurs par Eunape quels applaudissements soulevaient autour d'eux les sophistes dont il nous a conservé les noms, et quelle séduction singulière ils exerçaient sur la jeunesse des écoles.

Voilà donc au IV<sup>e</sup> siècle, trois foyers puissants de culture sophistique, qui absorbent tout ce qu'il y a de vie intellectuelle dans le monde grec et marquent d'une empreinte profonde les esprits qui viennent s'y former. Dans cette culture rien n'est changé : elle repose sur des traditions à peu près immuables. Les traités de rhétorique ont depuis longtemps ramené l'éloquence sophistique à un ensemble de règles fixes ; il ne reste aux sophistes et à leurs élèves qu'à exécuter sur ces motifs toujours les mêmes, suivant la diversité de leurs génies, des variations imprévues et brillantes. Les deux grands courants que nous avons distingués subsistent avec les mêmes caractères : l'éloquence libre, hardie et poétique d'Himérios, ses recherches de rythmes et ses mythes représentent le *λόγος ἀφελής* avec un souvenir de l'asianisme ; Thémistios, et en général Libanios donnent le modèle d'un style plus oratoire et plus grave, dans le genre du *λόγος πολιτικός*.

Il importe maintenant de confronter avec ce tableau l'œuvre de Grégoire de Nysse, pour voir quelle influence cet esprit a exercé sur le sien et quelle application il a faite à son œuvre de cette forme d'éloquence.

## CHAPITRE II

### L'ŒUVRE DE GRÉGOIRE DE NYSSE

L'œuvre de Grégoire de Nysse comprend (1) :

1° Écrits d'exégèse : Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαήμερου. A été écrit vers 379 à la requête de Pierre, évêque de Sébaste et frère de Grégoire. C'est une défense de l'Hexahéméron de Basile.

Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. Écrit aussi à la demande de Pierre de Sébaste. Il complète, en traitant de la création de l'homme, l'Hexahéméron de Basile. Ce traité a été composé avant le précédent, comme Grégoire l'indique lui-même dans le traité sur l'Hexahéméron.

Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως. — Adressé à un certain Césaire qui n'est pas le frère de Grégoire de Nazianze. Grégoire essaye de montrer dans la vie de Moïse un symbole de la vie chrétienne. La θεωρία proprement dite est précédée d'une προθεωρία qui résume la vie de Moïse.

Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν, en deux livres. Grégoire s'efforce d'y démontrer que la division en cinq parties du psautier représente les cinq degrés qui conduisent l'âme à la perfection.

Ἐξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν τοῦ Σαλομώντος, en huit homélies. Grégoire veut montrer que le but de l'Ecclésiaste est d'élever l'âme au-dessus des sens. Cet écrit est mentionné dans l'article de Suidas.

Ἐξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὰ ᾠσματα τῶν ᾠσμάτων, en quinze homélies. Le traité est adressé à Olympias. Suidas en fait également mention dans son article. Le Cantique des Cantiques est

(1) Nous reproduisons le groupement donné par BARDENHEWER. *Patrologie*, édition française, par P. GODET et C. VERSCHAFFEL, de l'Oratoire. Tome II, p. 107 et suiv.

expliqué par Grégoire comme symbolisant l'union de l'âme avec Dieu.

Περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου. Lettre à l'évêque Théodose pour démontrer que ce n'est pas Samuel qui est apparu à Saül et à la magicienne d'Endor, mais un démon ayant pris la forme de Samuel.

Εἰς τὴν Προσευχὴν, cinq homélies commentant l'Oraison dominicale. Cet ouvrage est souvent cité par saint Jean Damascène dans ses Parallèles.

Εἰς τοὺς μακαρισμούς, en huit homélies. Cité dans les actes du concile d'Éphèse, par Théodoret dans ses Dialogues, par saint Jean Damascène dans ses Parallèles, etc... Commentaire du ch. V de Matthieu.

## II. Écrits de métaphysique et de théologie.

Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. — Grand discours catéchétique en 40 articles. C'est un exposé des dogmes fondamentaux du christianisme pour répondre aux attaques des païens, des juifs et des hérétiques. Grégoire aborde le mystère de la Trinité, le dogme de la Rédemption et le mystère de l'Incarnation, la question du Baptême et de l'Eucharistie.

Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικὸς λόγος. — Réfutation d'Eunomios. Eunomios, évêque de Cyzique, déposé en 360 parce qu'il était suspect d'arianisme, avait écrit pour sa défense un Ἀπολογητικὸς λόγος. Basile y répliqua par son Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβούς Εὐνομίου. Aussitôt après la mort de Basile, Eunomios publia un écrit en trois livres où il attaquait Basile et développait ses doctrines. C'est contre elles et pour défendre son frère défunt que Grégoire écrit sa réfutation. On ne sait exactement si elle comptait XII ou XIII livres. Une lettre de Grégoire à Pierre de Sébaste et la réponse de Pierre attestent que l'ouvrage a été écrit à l'instigation de ce dernier.

Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου. — En deux livres, réfutation du traité de l'Incarnation d'Apollinaire, évêque de Laodicée.

Κατὰ Ἀπολλιναρίου. — Lettre à Théophile, évêque d'Alexandrie, qui complète l'écrit précédent.

Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεούς. — Adressé à un certain Ablabios. Très court.

Ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς Ἑλλήνας. — Porte également sur le dogme de la Trinité.

Περὶ πίστεως. — Au tribun Simplicius. — Sur la divinité du Christ et du Saint Esprit.

Λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου.

Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ Μακεδονιάνων τῶν Πνευματομάχων. — Ces deux traités ont été découverts par Angelo Mai.

— Περὶ Ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λόγος ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια. — Dialogue de Grégoire avec sa sœur Macrina. Macrina avait fondé une communauté religieuse de femmes sur les bords de l'Iris dans le Pont. En 379, Grégoire revenant du concile d'Antioche se rendit auprès de sa sœur, comme il le raconte dans sa Vie de Macrina. Elle allait mourir, et eut avec lui sur l'âme et la résurrection l'entretien qu'il rapporte ici. Photius fait mention de cet ouvrage, CCXXXIII, et Suidas en atteste l'authenticité.

— Κατὰ εἰμαρμένης. — Grégoire y défend la liberté humaine contre le fatalisme astrologique. Anastase cite le début dans Quaest. 19. — D'après Tillemont, cet écrit aurait été composé à Constantinople en 381 (Mémoires, tome IX, p. 586 et sqq).

— Περὶ νηπιῶν πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων. — Adressé à Hierius, préfet de Cappadoce pour expliquer pourquoi Dieu permet ces morts prématurées.

III. Écrits d'ascétisme. — Περὶ τοῦ τὶ Χριστιάνον ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα, Adressé à un certain Harmonius.

— Περὶ τελειότητος. — Au moine Olympios.

— Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ.

— Περὶ παρθενίας, précédé d'une ἐπιστολὴ προτροπικὴ εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον. Écrit vers 370.

— Πρὸς τοὺς ἀχθομένους ταῖς ἐπιτιμήσεσι. — On ne sait à qui ce traité est adressé.

IV Discours : Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα.

Contre les usuriers : κατὰ τῶν τοκιζόντων.

Sur l'amour des pauvres : 2 homélies : περὶ φιλοπτωχίας καὶ εὐποιίας.

— Πρὸς τοὺς πενθοῦντας ἐπὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου πρὸς τὸν αἰδίων μεθισταμένους.

— Sur son ordination. — Ce titre d'invention récente ne répond pas à l'objet du discours. Il n'y est pas question de l'ordination de Grégoire. Jean Damascène l'intitulait Περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει καταστάσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου (sur la situation

de saint Grégoire à Constantinople). Si ce titre est acceptable, il faut probablement placer ce discours en 381.

— Sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit, et sur la foi d'Abraham. Prononcé à Constantinople en 383, d'après Tillemont, IX, p. 586. Théodoret en parle avec éloge dans ses Dial. De même Jean Damascène I, de Imag., etc.

— Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φωτῶν : Sur le jour des lumières, où fut baptisé Notre-Seigneur.

— Sur le saint Jour de Pâques. 5 homélies : Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ περὶ τῆς τριημέρου προθεσμίας τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως.

— Eloge ('Εγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας) des quarante martyrs. Comprend deux homélies, suivies d'un discours d'éloge (λογὸς ἐγκωμιστικὸς) sur le même sujet.

— Eloge du grand martyr Théodore ('Εγκώμιον εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον.)

— Sur le Saint-Esprit ou pour la Pentecôte. (Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα).

— Sur l'ascension du Christ, que la coutume de Cappadoce nomme ἐπισωζομένη. Εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, τὴν λεγομένην τῷ ἐπιχωρίῳ τῶν Κάππαδόκων ἔθει, etc...

— Éloge de saint Étienne, le premier martyr. ('Εγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα).

— Autre éloge de saint Étienne, le premier martyr.

— Oraison funèbre de son frère Basile. ('Επιτάφιος λόγος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφόν, τὸν μέγαν Βασίλειον).

— Éloge de notre vénérable père Ephrem ('Εγκώμιον εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ).

— Oraison funèbre de Mélèce, évêque d'Antioche, en 381. ('Επιτάφιος λόγος εἰς τὸν μέγαν Μελέτιον).

— Εἰς Πουλχερίαν λόγος. Oraison funèbre de Pulchérie, fille de Théodose et de Placilla, en 385.

— Oraison funèbre de l'impératrice Placilla en 385. ('Επιτάφιος λόγος εἰς Πλακίλλαν Βασίλισσαν).

— Vie de saint Grégoire le Thaumaturge (Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ).

— Vie de sainte Macrina. (Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης).

— Lettres, au nombre de 26. Mais la lettre XXVI, au moine Evagrius, paraît être plutôt de Grégoire de Nazianze.

— Suivant Bardenhewer, nous écarterons de l'œuvre de Grégoire de Nysse les écrits suivants :

— Sur ces paroles de l'Écriture : « Faisons l'homme à notre image : Εἰς τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα : Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν. — En deux sermons qui figurent dans les éditions de Basile.

— Ce que c'est que d'être fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Probablement apocryphe. (Περὶ τοῦ τί ἐστὶ τὸ, κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν).

— Dix syllogismes contre les Manichéens, qui sont tirés du traité de Didyme contre les Manichéens.

— Le traité de l'âme, fragment d'un ouvrage de Némésius sur la nature de l'homme (περὶ ψυχῆς).

— Exhortation à la pénitence. — Ce traité est de saint Astérius. (Προτρεπτικὸς πρὸς μετάνοιαν).

— Εἰς παρείσθασιν νηστειῶν. — Ce traité est aussi de saint Astérius.

## CHAPITRE III

### LES RAPPORTS DE GRÉGOIRE DE NYSSE AVEC LES SOPHISTES DE SON TEMPS.

La première question qui se pose pour nous devant l'œuvre de Grégoire de Nysse est celle-ci : Grégoire a-t-il eu dans sa vie des rapports précis avec les sophistes de son temps ? Que savons-nous de ces rapports ?

Nous en savons peu de chose. Il paraît établi que Grégoire de Nysse, comme probablement Basile, enseigna la rhétorique avant d'entrer dans les ordres (1). Puis abandonnant les études profanes, il se tourna vers la vie monastique, approfondit les Écritures et la théologie, suivant Théodoret IV, ch. 28.

Il était lecteur dans l'Église et désigné à l'épiscopat de Nysse, lorsqu'il revint à ses anciennes études et reprit ses fonctions de maître de rhétorique. Dans sa lettre 11, Grégoire de Nazianze le blâme vivement de cette mobilité de caractère : « Pourquoi donc, lui dit-il, te condamnant toi-même, as-tu rejeté les livres sacrés ... que tu lisais jadis au peuple ? Tu as mieux aimé être appelé rhéteur que chrétien ? ... » Sur ses instances et celles de ses amis, Grégoire abandonna définitivement les lettres profanes et après une retraite de quelques mois, il fut sacré évêque de Nysse par Basile, au début de 372, suivant Tillemont, *Mém.* IX, p. 733, ou dans l'automne de 371, suivant Bardenhewer (p. 106).

(1) Ed. Migne (Patrol. Gréco-Lat.) Œuvres de Grégoire de Nysse. Tome I, p. 55-56. — Voir Suidas — Cf. Socrates : 'Ιστ. ἐκκλησι. βιβλ. Δ' κεφ. κέ.

Grégoire a donc été professeur d'éloquence avant d'entrer dans les ordres, et l'attrait exercé sur lui par les lettres profanes a été assez fort pour le détourner un instant de la vie religieuse qu'il avait embrassée. Voilà évidemment des renseignements précieux pour nous. Ils nous expliqueront bien des caractères de l'œuvre de Grégoire. Mais nous voudrions savoir au milieu de quelles études s'est passée sa jeunesse. A-t-il comme Basile et Grégoire de Nazianze été l'élève d'Himérios à Athènes? Nous n'avons là-dessus aucun témoignage qui nous autorise à le supposer.

De l'œuvre même de Grégoire on ne peut tirer que très peu d'indications. Il semble en général écarter soigneusement toute allusion directe à son passé de rhéteur. Il affecte même le plus souvent une ignorance profonde de la rhétorique. Il y a toutefois une lettre, la treizième, qui nous découvre une partie de la vérité. Elle est adressée au sophiste Libanios, avec qui Basile a entretenu une correspondance prolongée. En réponse à une lettre qu'il a reçue de lui, Grégoire débute par des remerciements hyperboliques, puis il en vient à dire que « ses maîtres ont été Paul, Jean, les apôtres et les prophètes. » Il oppose nettement à la culture profane représentée par Libanios, la science sacrée dont il se déclare le disciple. « Si vous voulez parler de votre science, « au dire des connaisseurs, c'est en vous-même qu'elle a sa « source, pour se communiquer à tous ceux qui ont quelque « part à l'éloquence. C'est ce que j'ai entendu conter à tout le « monde par celui qui fut votre disciple en même temps que « notre père et notre maître, l'admirable Basile... J'ai vécu peu « de temps dans la société de mon frère et j'ai été purifié par la parole divine au point que je me borne à reconnaître l'infériorité « de ceux qui ne sont pas initiés à l'éloquence. Toutefois, dans la « suite, je vous consacrai avec une ardeur sans réserve tout ce « que j'avais de loisirs, et je devins passionnément amoureux « de la beauté de votre art, sans pouvoir me rassasier de cette « passion<sup>(1)</sup>... ». La date de cette lettre est inconnue.

Ces déclarations concordent-elles avec les témoignages cités plus haut? Ils établissent que Grégoire avait été d'abord pro-

(1) OEuvres de Grégoire de Nysse (*Patrol.*) vol. III p. 1048, C et 1049 A.

fesseur de rhétorique, puis qu'il était entré dans les ordres, et, qu'avant de se vouer pour toujours à la vie religieuse, il avait eu comme une défaillance et un retour au passé. Or Grégoire indique ici qu'avant d'être purifié par la parole divine, c'est-à-dire initié à la vie religieuse, il n'a connu Libanios que par les entretiens de Basile. Est-il vraisemblable qu'il ait pu étudier la rhétorique assez longtemps pour être en état de l'enseigner et qu'il ait exercé la profession de rhéteur sans connaître Libanios autrement que par ouï dire ? Cela est possible après tout. Il est possible que Grégoire se soit formé à l'école d'un autre sophiste moins illustre que Libanios, et que pendant longtemps il n'ait connu ce dernier que par ce qu'il entendait dire de lui à Basile. Mais pourquoi, écrivant à un sophiste, ne fait-il pas mention de la profession de maître de rhétorique qu'il a exercée ? Il a l'air de se donner pour un ignorant. Cette attitude, si étrange qu'elle paraisse, peut s'expliquer pourtant. 1° par une raison de modestie et de politesse. Grégoire s'adresse à une gloire incontestée de la sophistique, au plus grand sophiste de l'orient grec. Il a pour lui une admiration passionnée, qui est assez clairement indiquée plus loin. En rappelant qu'il a exercé la même profession que Libanios, il aurait l'air de tenter un parallèle ridicule. 2° Il ne se soucie pas d'appuyer sur un passé qui lui fait un peu honte. C'est surtout cette raison qui le dirige ici. Grégoire rougirait d'avouer à Libanios qu'avant de se tourner vers la véritable vie, la vie religieuse, il a consacré à un art frivole toutes les facultés de son esprit. Plus loin, il est vrai, il donne libre cours à son admiration, et l'aveu qui lui échappe est à retenir. Mais il a soin d'indiquer que l'étude de la rhétorique n'a jamais occupé que ses loisirs. Ainsi il n'y a pas de contradiction réelle entre les témoignages cités plus haut et les paroles de Grégoire. Il y a seulement l'indication d'un état d'esprit que nous retrouverons plus d'une fois.

Les autres déclarations de Grégoire s'accordent assez bien avec ce que nous savions déjà de son entrée dans la vie religieuse et de sa défaillance momentanée. Mais elles manquent de précision chronologique. « Dans la suite (1) » est bien vague.

(1) ἔπειτα (1049 a.)

Que faut-il entendre par là ? Cette expression désigne-t-elle une période de l'existence de Grégoire qui a pris fin avec son retour à la vie religieuse ? La phrase est au passé, et telle semble bien être sa signification. On ne peut admettre du reste que Grégoire, habituellement si net — nous le verrons — dans son mépris pour la rhétorique, se donne à lui-même un démenti grossier en avouant que ce goût passionné pour l'éloquence profane dure toujours. Il s'agit simplement ici d'un souvenir qu'il évoque devant un maître admiré.

Il indique donc qu'après son ordination il a étudié avec ardeur les discours de Libanios. Sous quelle forme ? Faut-il croire qu'il ait été disciple du sophiste ? C'est peu probable ; on ne peut guère attribuer à ἐνδιατρίβοντα le sens de s'attacher à quelqu'un en qualité de disciple, suivre ses cours (1). Ce mot signifie, ici comme ailleurs, passer son temps au milieu de, s'appliquer à. Grégoire ne s'en fût pas servi pour indiquer qu'il avait entendu Libanios. Il dit donc seulement qu'il a lu et relu avec passion les discours de celui que Basile dans ses entretiens lui avait représenté comme un maître de la sophistique. On ne doit pas en conclure que Libanios ait été l'unique initiateur de Grégoire à l'art des sophistes. D'abord, Grégoire n'avait plus besoin d'initiation, ayant déjà exercé la rhétorique. Ensuite, il faut faire la part des exagérations de la politesse. Grégoire présente Libanios comme la source même de l'éloquence. Il n'est pas étonnant que s'adressant à lui, il résume dans son art les diverses formes d'éloquence qu'il a pu étudier.

En somme, nous pouvons considérer comme à peu près établis, en ce qui concerne les rapports de Grégoire avec la sophistique, les points suivants :

1° Grégoire a été maître de rhétorique avant de se vouer à la vie religieuse, et au moment où il allait être élevé à l'épiscopat, l'attrait du passé était encore assez fort sur lui pour le ramener un instant à l'éloquence profane.

2° Nous ignorons quels maîtres l'ont initié à la rhétorique. Il paraît en tout cas avoir subi sur ce point l'influence de Basile qui avait entendu Libanios et parlait de lui avec admiration.

(1) P. 1049 A : κατὰ σπουδὴν πᾶσαν ἐνδιατρίβοντα.

3° Plus tard, quand il revint à la rhétorique, il étudia passionnément l'éloquence de Libanios.

Nous voici donc en présence d'un homme qui a traversé la culture sophistique avant d'arriver à l'Église. Il a été le disciple de la rhétorique profane; bien plus, il l'a enseignée. Il a été rhéteur lui-même, habile par conséquent à traiter tous les exercices d'école, à en faire saisir les finesses. Il est aisé de comprendre que la question des rapports de l'éloquence chrétienne avec la sophistique prend avec un tel esprit une valeur toute particulière. On est fondé à se demander s'il est possible que l'éducation sophistique, après avoir formé l'esprit de Grégoire de Nysse et exercé sur lui une telle fascination, n'ait pas laissé dans son œuvre une empreinte profonde.

---

## CHAPITRE IV

### L'ATTITUDE DE GRÉGOIRE DE NYSSE EN FACE DE LA SOPHISTIQUE

Avec ce passé de rhéteur, quelle attitude Grégoire de Nysse a-t-il pu prendre plus tard en face de la rhétorique sophistique ?

La question ne se pose pas seulement pour Grégoire. Elle intéresse d'une façon générale tous les orateurs et écrivains chrétiens de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Vers le milieu du siècle, le Christianisme fait appel aux ressources de l'éloquence profane, qu'à part de rares exceptions, il avait jusque là dédaignée ou méconnue. Il se fait entre ces deux éléments une réconciliation tacite, mais réelle, et les représentants du Christianisme commencent à révéler dans leurs œuvres l'habileté artistique qu'ils ont acquise à l'école des sophistes contemporains. Mais s'il en est ainsi en fait, en théorie les chrétiens en font difficilement l'aveu. Comme si la question n'était pas tranchée en réalité, ils se plaisent à la discuter et à la résoudre de façons différentes. Voici par exemple Basile qui a été l'élève d'Himérios, qui a entendu Libanios et sans doute enseigné la rhétorique (1). On relève chez lui à tout instant les traces de son éducation sophistique. Et pourtant il se sépare nettement, à toute occasion, de la rhétorique profane. Dans la sixième homélie du *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον* (120 D) (2) il relève dans le verset 16 de la Genèse, « qu'il vient de citer en partie, le mot *φᾶσις* : « Que la singularité

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, IX, p. 20-22, nous dit qu'en 356, Basile enseignait la rhétorique à Césarée en Cappadoce. Il refusa la chaire de rhétorique que lui offrait Néocésarée, et la même année se retira dans un monastère. (Voir GOYAU, *Chronologie romaine*, p. 467).

(2) Edition MIGNE.

« du mot, dit-il, ne vous fasse pas rire ; ne vous moquez pas si nous ne nous conformons pas à vos choix de mots (ἐκλογαὶ τῶν ῥημάτων) et si nous ne cherchons pas à disposer les nôtres d'une façon harmonieuse. Il n'y a pas chez nous de ciseleurs de mots. Ce n'est pas l'harmonie du langage, mais la beauté du sens, qui est par dessus tout en honneur chez nous. » Ainsi Basile, loin de nier la pauvreté de style des Septante s'en fait gloire. Il rejette avec mépris, comme une étroitesse indigne de l'Écriture, le purisme des lexicques atticismes. Car ce sont eux, ce sont les recueils de mots du genre de ceux de Phrynichos et de Moeris qu'il vise directement. Cette exclusion ne s'accorde pas avec la pratique et Basile se conforme soigneusement, d'habitude, aux règles dont il affiche ici le dédain. Dans son homélie aux jeunes gens, Basile exposant la façon de tirer parti des lectures profanes, s'écrie : « Nous n'imiterons pas l'art de mentir des rhéteurs : τὴν περὶ τὸ ψεύδεσθαι τέχνην (1). » Et c'est tout ; pas un mot sur cette habileté de forme dont il avait reconnu lui-même la valeur en l'empruntant aux sophistes pour en orner son style. Il est plus catégorique encore dans la lettre CCCXXXIX. Il répond à Libanios qui le félicite de ses talents de style : « Pour nous, mon cher Libanios, nous vivons dans la compagnie de Moïse, d'Élie et des autres bienheureux, en nous entretenant d'eux dans la langue des barbares, et nous disons ce qu'ils nous ont transmis, dans un esprit de vérité, mais sous une forme fruste, comme on peut le constater ici. C'est que, si nous avons appris de vous quelque chose, nous l'avons oublié avec le temps (1085 A). » Voilà la thèse de Basile. Il ne peut nier la culture qu'il a reçue des sophistes. Seulement il prétend qu'avec le temps elle s'est effacée au contact des livres sacrés. Or l'étude, même superficielle, du style de Basile démontre le contraire. Est-il dupe d'une illusion ? Prend-il pour la réalité le désir peut-être sincère d'avoir rompu toute attache avec la rhétorique païenne ? Ou bien est-ce simplement une coquetterie d'écrivain minaudant devant un rival ? Libanios répondit par une lettre (CCCXL), où on lit : « ... Quant aux livres qui continuent à être les nôtres et qui commencèrent par être les

(1) 569 B.

« vôtres, les racines en subsistent et subsisteront [en vous] tant que vous vivrez; et il n'est pas de temps qui puisse jamais les retrancher, même si vous ne les arrosez point (1085 C). » C'est aussi la conclusion à laquelle nous arrivons aujourd'hui.

L'attitude de détachement et de dédain prise par Basile n'est pas rare chez les Pères du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Norden (1) relève un certain nombre de témoignages découvrant le même état d'esprit chez saint Jérôme, Augustin, Synésios, etc... Tous sont pénétrés de la culture profane: pourtant ils la rejettent sévèrement. Mais la contradiction flagrante où ils tombent entre la théorie et la pratique les embarrasse parfois, leur suggère des déclarations opposées. C'est ainsi qu'Augustin, qui dans ses *Commentaires sur le Psaume 36*, verset 26, et 123, verset 8, se prononce contre l'union de la culture profane avec la pensée chrétienne, soutient la thèse contraire dans le *De Doctrina Christiana* (2). C'est que le premier ouvrage est destiné à un cercle d'âmes pieuses qui restent indifférentes aux questions d'art; le second s'adresse à des esprits cultivés qui feraient difficilement l'abandon des lettres profanes. Le point de vue d'Augustin dans le *De Doctrina Christiana* a un certain nombre de partisans, favorables à une conciliation du christianisme avec les lettres païennes: Hilaire de Poitiers, Avitus de Vienne, Paulin de Bordeaux. Avitus estime que l'éloquence, jadis appliquée à une matière sans valeur, doit servir à mettre en lumière la vérité, etc... Mais cette façon de voir qui s'accorde avec la pratique, n'est pas la plus générale.

Ce n'est pas en tous cas celle de Grégoire de Nysse. Il pose en principe que l'étude de la rhétorique est incompatible avec celle des Écritures. « L'étude de la littérature profane (ἡ περὶ τοὺς ἕξω λόγους σπουδὴ), écrit-il dans la lettre XI, dénote à nos yeux la négligence totale des divines sciences (3). » Voilà qui est net. On comprend dès lors que Grégoire ne perde aucune occasion d'affirmer son éloignement pour une science vaine et dangereuse. Dans son Dialogue avec Macrina, il nous montre sa sœur répondant aux objections qu'il vient d'exposer longue-

(1) NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, II, p. 529, 530, 531, etc.

(2) IV, 2. 3. — Voir NORDEN, II, p. 533.

(3) Vol. II, 1041 c.

ment : « Ce n'est pas sans éclat que tu as abordé selon les règles « de ce qu'on nomme la rhétorique, les doctrines relatives à la « résurrection, lui dit Macrina, et que tu as circonvenu la vérité « avec un système de réfutation propre à persuader<sup>(1)</sup>. » Nous faisons ici deux remarques : 1° Que Macrina affecte pour « ce qu'on nomme la rhétorique » une ignorance méprisante. A ses yeux à elle, c'est-à-dire aux yeux de Grégoire qui parle, rhétorique est synonyme de sophisme. — 2° Que Grégoire, sous cette critique adressée à la rhétorique, laisse assez naïvement percer sa vanité littéraire. L'éloge de Macrina est méprisant, mais enfin c'est un éloge. Grégoire se fait décerner par sa sœur un brevet de science oratoire et de dialectique retorse, et à côté du théologien qui s'en afflige, il y a en lui un ex-maître de rhétorique qui s'en fait gloire. Quelques lignes plus bas, Macrina revient sur son ignorance de la rhétorique. « Bien que nous « soyons incapable, dit-elle, à ton exemple de répondre en rhé- « teur à ton discours<sup>(2)</sup>. » Ce qu'il y a de piquant ici, c'est que Grégoire prête à Macrina un mot (*ἀντιρρητορεύειν*) qui ne se trouve qu'une fois, et chez un sophiste, Maxime de Tyr.

Grégoire n'exprime pas que par la bouche de Macrina son éloignement de la rhétorique. Dans son écrit sur les enfants enlevés en bas âge, il déclare<sup>(3)</sup> : « Libre aux faiseurs de discours « et aux sophistes (*λογογράφοι καὶ σοφισταί*), de discourir là-dessus, « eux qui se font gloire d'embellir de tels actes par leurs pein- « tures. » Ces paroles sont d'ailleurs encadrées dans un badinage prolongé et laborieux d'un tour tout à fait sophistique. Même état d'esprit dans le traité sur la virginité, 324 C<sup>(4)</sup> : « Que per- « sonne, dit Grégoire, n'attende de nous un langage pompeux ; « le voudrions-nous, que nous ne le pourrions pas, n'ayant pas « l'habitude de ce genre de style. Si nous savions faire de belles « phrases, nous ne préfererions pas à l'intérêt public le plaisir « d'être estimé de quelques-uns. » Ainsi Grégoire ne se reconnaît ni les prétentions ni la science d'un rhéteur : il n'a pas l'habitude du style pompeux ni des belles phrases. Dans ces aveux

(1) Vol. III, p. 145 B.

(2) Vol. III, p. 145 B.

(3) Vol. III, p. 164 D.

(4) Vol. III.

d'ignorance prétendue se révèle toujours le même ton dédaigneux pour une science regardée comme vaine et fausse. On le sent encore, sous un air de modestie, dans la lettre IV à Eusèbe<sup>(1)</sup> : « On n'y trouve point (dans la lettre qu'il envoie), « un style fleuri d'expressions sonores et bien assemblées, qui « puissent faire regarder cette lettre comme un présent aux « amateurs du beau langage. » Mais le vrai sens de cette modestie se trahit dans l'écrit sur les enfants enlevés en bas âge<sup>(2)</sup>. « Pour nous, dit Grégoire, qui à la façon des vieux chevaux, « restons hors de la carrière du sujet, nous nous contenterons « de dresser l'oreille aux luttes oratoires dont tu es l'occasion, « etc... » Faut-il voir ici le sentiment mélancolique que Grégoire a de sa vieillesse ? Est-ce simplement un trait de coquetterie comme celui que nous relevons chez Basile répondant à Libanios ? Cette dernière supposition est la plus vraisemblable, si l'on remarque que Grégoire, après avoir déclaré : « Laissons à « ceux qui ont le don de l'éloquence le soin de dire, etc... » finit par traiter le sujet qu'il s'excusait de ne pouvoir aborder. En tous cas, nous voyons que Grégoire est moins indifférent qu'il le dit aux choses de la rhétorique. Qu'il sente réellement sa vieillesse ou qu'il affecte de la sentir, il est évident qu'il lui en coûterait de ne plus prendre part aux luttes oratoires, et de rester, comme il dit, hors de la carrière. On peut en induire que l'indifférence qu'il étale si volontiers ailleurs pour la rhétorique est affectée. Il affiche une ignorance complète de la culture profane parce qu'il estime que cette culture est incompatible avec la pensée chrétienne ; mais au fond il n'est pas bien sûr d'en être entièrement détaché et son insistance trahit l'appréhension de n'être pas cru. En même temps on sent percer dans ces déclarations la coquetterie d'un ancien rhéteur qui ne se résigne pas à disparaître. Cet état d'âme contradictoire est caractéristique chez Grégoire de Nysse. Il exprime avec une force particulière un conflit de tendances commun à la plupart des Pères du IV<sup>e</sup> siècle. C'est que le passé de Grégoire accuse la contradiction entre ce qu'il prétend être et ce qu'il est réellement. Quand

(1) Vol. III, p. 1025 B.

(2) Vol. III, p. 161 A.

l'homme d'Église affirme son détachement de la rhétorique, l'ancien rhéteur est là qui proteste.

Cette indifférence méprisante affectée par Grégoire prend parfois une forme plus précise. Elle vise non seulement la rhétorique en général, mais plus spécialement certaines formes de discours propres à la rhétorique et dont il pourrait être soupçonné de s'inspirer. Tels sont les Éloges. C'était, nous l'avons vu, un genre oratoire très aimé des sophistes, volontiers traité par eux et qui comportait des règles minutieuses. Or les orateurs chrétiens étaient souvent amenés à célébrer devant les fidèles et pour leur édification, les vertus d'un saint, d'un martyr, d'un évêque. Ces conditions analogues semblaient appeler un contact entre la pensée chrétienne et la rhétorique profane. Aussi les Pères de l'Église grecque au IV<sup>e</sup> siècle, dans leur désir de rompre toute attache humiliante, s'appliquent-ils particulièrement à montrer que leurs éloges ne doivent rien à la rhétorique sophistique. Il y a chez Basile, dans son éloge du martyr Gordios, une déclaration très intéressante, où il rejette nettement au nom de la Bible les règles de l'Enkômion païen. Il prend pour texte cette parole de Salomon, Prov. XXIX, 2 : Quand on fait l'éloge du juste, les peuples se réjouissent. — « Qu'est-ce à « dire ? reprend Basile (1) ; que les peuples se réjouissent quand « un rhéteur ou un faiseur de discours habile compose son lan- « gage en vue de frapper l'esprit de ses auditeurs par l'harmonie « élégante qu'il fait retentir à leurs oreilles, quand ils perçoivent l'invention des idées, la disposition des matières et le « caractère à la fois majestueux et harmonieux du style ? Mais « jamais il n'eût parlé ainsi, lui qui nulle part n'a fait usage « d'un tel genre de discours. Il ne nous aurait pas engagé à « étaler avec la pompe des panégyriques l'éloge des bienheureux, lui qui partout a donné la préférence à la simplicité du « style et à un langage sans apprêts. » Et plus loin, il oppose aux règles de l'Enkômion païen celles de l'éloge chrétien : « L'éloge des autres hommes, dit-il, consiste en amplifications « oratoires : mais quand il s'agit des justes, les actes réellement « accomplis par eux suffisent à montrer l'excellence de leur « vertu. »

(1) 491 D, 492 A, etc.

Ces déclarations sont très nettes. Basile regarde comme indigne des bienheureux dont on fait l'éloge, l'emploi des artifices de la rhétorique. Il rejette ce qui est pour un sophiste l'essentiel de l'Enkômion : l'invention des idées, la disposition des matières, le soin du style. Pourquoi ? C'est qu'il ne s'agit pas de charmer, mais d'édifier et d'instruire. L'orateur chrétien n'a donc que faire d'un style harmonieux, élégant, majestueux. De plus l'Enkômion païen a un caractère artificiel et faux : on ne s'y soucie pas du fond et l'orateur n'y cherche qu'un moyen d'étaler sa virtuosité. Le chrétien ne peut se plier à une telle conception. Remarquons en passant avec quelle fermeté clairvoyante Basile dénonce, et oppose aux exigences de l'éloquence chrétienne le caractère artificiel de l'éloquence sophistique. Dans l'Éloge des quarante martyrs, Basile n'est pas moins catégorique : « Il n'est pas permis <sup>(1)</sup>, dit-il, quand on parle des saints, « de s'asservir aux règles des éloges (ἐγκωμίων). Les faiseurs « d'Éloges demandent au monde la matière et le point de départ « de leurs éloges ; mais ceux en qui le monde a été crucifié, « comment pourrait-il servir à les mettre en lumière ? » Ici encore Basile oppose l'éloge chrétien à l'ἐγκώμιον des sophistes. Mais il ne se fonde pas comme précédemment sur la différence des buts poursuivis ; il fait ressortir l'opposition des deux points de départ. L'Éloge chrétien glorifie précisément l'absence des avantages célébrés par l'Enkômion païen. Comment un rapprochement serait-il possible ?

Grégoire de Nazianze observe en face de l'Enkômion la même attitude, mais avec une sévérité atténuée. Dans l'oraison funèbre de Basile, il annonce qu'il laissera de côté l'énumération de ses ancêtres, sans se soucier des règles de l'Enkômion. « Si « je voulais, dit-il, le glorifier pour sa race, ou pour quelque « des raisons tout à fait misérables qui sont le fait des esprits « tournés vers la terre, je pourrais faire voir une autre liste de « héros. » Cette allusion méprisante n'est d'ailleurs qu'une forme de prétériorité, sous laquelle Grégoire fait passer l'éloge des ancêtres <sup>(2)</sup>. Plus loin <sup>(3)</sup>, autre allusion dédaigneuse aux

(1) 509 A.

(2) 497 B, etc...

(3) 500 A.

règles de l'éloge païen : « Nous avons à parler d'un homme qui « pensait qu'il fallait juger de la noblesse par l'individu, sans « attacher aucune valeur aux formes ou aux couleurs prises en « soi, etc... » Dans l'oraison funèbre de Gorgonia, Grégoire de Nazianze écarte comme Basile la recherche du style <sup>(1)</sup> : « Abor- « dons maintenant l'éloge, en rejetant ce qui fait l'élégance du « langage. » Mais il ne donne pas cette simplicité du style comme un principe absolu. Ici elle s'impose parce que « celle « dont nous faisons l'éloge ignorait la coquetterie et faisait une « beauté de ce manque de beauté ». Plus loin (792 D) il rejette la glorification de la patrie et de la race, mais il fait en faveur des parents de Gorgonia une réserve dont il s'excuse : « Je ne « me suis conformé aux usages, dit-il, que pour rappeler le « souvenir de nos parents. C'est qu'en effet il n'eût pas été per- « mis de passer sous silence, etc... » En somme, nous voyons que Grégoire de Nazianze montre une sévérité moins tranchée que Basile. Il évite de formuler au sujet de l'Éloge chrétien une théorie absolue, et de rejeter a priori les règles de l'Enkômion. Il écarte seulement de l'éloge les avantages extérieurs, la glorification de la patrie et de la race.

Grégoire de Nysse en général va plus loin et affiche sur ce point à peu près les mêmes idées que Basile. Dans sa vie de Grégoire le Thaumaturge, il s'exprime ainsi <sup>(2)</sup> : « Qu'aucun de ceux qui ont « été nourris de la science divine ne s'attende à trouver pour « celui que nous louons à un point de vue spirituel les procédés « artificiels de l'Éloge usités chez les païens (τῶν ἑξῆς). » Ainsi Grégoire rejette sans réserve les procédés de l'Enkômion. Il nous en donne la raison <sup>(3)</sup> : « Nous ne jugeons pas en effet le beau « du même point de vue qu'eux, et on ne saurait trouver sur « les mêmes sujets les mêmes idées chez ceux qui vivent selon « le monde et chez ceux qui se sont élevés au-dessus du monde. » C'est exactement et presque dans les mêmes termes la raison que nous avons vu invoquer à Basile. Son traité sur la virginité contient une allusion dédaigneuse aux Éloges profanes <sup>(4)</sup> :

(1) 792 C.

(2) Vol. III, 896 A.

(3) Vol. III, 896 B.

(4) Vol. III, 321 D.

« Il convient de laisser de côté, en parlant de la virginité, les discours ayant le caractère de l'Enkômion, vu qu'il est impossible d'élever le discours à la hauteur du sujet. » Ici la raison est tout autre : la simplicité s'impose parce que tous les efforts du style ne pourraient atteindre à l'élévation du sujet. Ce n'est pas une condamnation en règle de l'Enkômion.

Ce que Grégoire tient à écarter surtout de ses discours d'éloge, c'est la glorification de ces avantages extérieurs qui tiennent une grande place dans l'Enkômion : patrie, pays, ancêtres, etc... — Il le déclare dans son discours sur les quarante Martyrs (1) : « Que d'autres, dit-il, énumèrent ces avantages auxquels le discours s'asservit pour se faire valoir et pour flatter l'ambition de ceux qui y sont exercés. » Mais ici, comme plus haut pour Grégoire de Nazianze, cette déclaration est une feinte : Grégoire a déjà entamé l'éloge du pays. Il a décrit ce fleuve qui enferme son cours dans le cercle formé par la plaine et qui devient lac, qui avant de se changer en lac et ensuite, se divise selon les besoins de tous les habitants, parcourt des bois et des prairies qu'il arrange avec art, et comble les habitants d'une infinité de bienfaits, etc... (753 A). Après une description si complaisante, la prétéition est bien tardive, d'autant plus que Grégoire par un artifice assez grossier reprend la description sous prétexte de l'écarter (2) : « Qu'un homme habitué au monde, dit-il, et habile à distinguer les avantages d'ici-bas, ajoute aux éloges, s'il veut, le second de ces fleuves, etc... » Dans l'oraison funèbre de Basile, il s'écrie : « S'attend-on à nous voir prendre pour Basile le genre ostentatoire et pompeux des éloges (813 B ?) » Il ajoute qu'il ne parlera ni de la patrie, ni de la race, ni de l'éducation de Basile, ne voulant pas par l'insignifiance du discours amoindrir cette grande figure. Un peu plus loin il se justifie en disant (3) : « Ce serait diminuer la valeur des éloges légitimes que d'admirer de l'eau, des feuilles, une motte de terre et autres choses semblables quand on se propose de considérer la vertu. » Donc : « Passons sous silence la patrie et la race et tous les avantages de ce genre que la rencontre for-

(1) Vol. III, 753 A.

(2) 753 A.

(3) 816 A.

« suite des événements attribue au premier venu. » Il indique dans quel sens il faut entendre la patrie et la race de Basile (1) : « Qu'est-ce que la noblesse de Basile ? Qu'est-ce que sa patrie ? « Sa race, c'est la liaison intime avec Dieu ; sa patrie, la « vertu. »

Toutes ces déclarations se ramènent au point de vue que nous avons signalé chez Grégoire de Nazianze. Comme lui, Grégoire de Nysse se montre soucieux d'écarter des considérations étrangères, dont le caractère mesquin nuirait à la grandeur de son sujet. Il y revient dans son *Ἐγκώμιον* d'Ephrem (2). Il annonce qu'il laissera de côté la patrie, les ancêtres, la naissance, l'éducation, etc... et « les autres sujets de grandiloquence « dont les faiseurs de discours païens amassent une provision « dans leurs éloges. » Plus loin il montre combien il serait mesquin de conserver pour Ephrem la mesure et les procédés de l'*Ἐγκώμιον*. Il dit encore (824 D) : « Notre Père (Ephrem) n'aime « pas à se glorifier, comme les âmes matérielles, d'éloges ridicules. » Dans sa vie de Grégoire le Thaumaturge, il déclare qu'il ne convient pas de glorifier ni sa patrie ni sa race. Il serait déplacé de parler de trophées, de batailles et de rappeler les maux de la guerre (896 B). Plus loin il est plus précis encore, et le ton railleur qu'il prend vise évidemment certains lieux communs bien déterminés de l'*Ἐγκώμιον* : « Qu'un homme attaché « au monde, tourné vers le bien-être matériel, aille recueillir « là les éléments d'un éloge, se demande si la patrie était riche « en bétail, si la mer voisine fournissait une matière abondante « à la gourmandise, etc... » (897 A). Il revient avec une insistance étrange, presque fastidieuse, sur son intention de ne louer en Grégoire le Thaumaturge ni la patrie, ni la naissance : « A quoi servirait en effet, etc... » (900 A). De même (900 B), etc.

En somme, nous le voyons, Grégoire de Nysse, comme Basile et Grégoire de Nazianze, insiste sur la différence profonde qui sépare selon lui de l'*Ἐγκώμιον* païen les conditions et le caractère de l'Éloge chrétien. Il est très préoccupé d'établir que celui-ci ne doit rien à celui-là et qu'il ne peut rien lui emprunter.

(1) 816 B.

(2) 824 A.

Il appuie surtout sur cette idée que des considérations étrangères au mérite de celui qu'on loue, telles que celles de l'Enkômion sur la patrie, la race, etc. . . ne peuvent trouver place dans l'éloge chrétien. Nous aurons à examiner spécialement si la théorie n'est pas ici encore en désaccord avec la pratique.

---

## CHAPITRE V

### LA POLÉMIQUE DE GRÉGOIRE DE NYSSE CONTRE EUNOMIOS

L'ouvrage de Grégoire de Nysse intitulé : Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός λόγος nous permet de nous faire une idée plus précise de l'attitude qu'il prend en face de la rhétorique. L'objet de ce traité en XII Livres est de ruiner l'argumentation d'Eunomios dans son écrit en trois livres contre Basile. C'est une dispute essentiellement théologique. Mais Grégoire, pour donner plus de force à sa réfutation, ne se contente pas de dénoncer les points faibles de l'argumentation d'Eunomios. Il montre qu'avant toute discussion, l'écrit de son adversaire ne mérite pas d'être pris au sérieux, parce qu'il est d'un homme pour qui les idées ne sont qu'un moyen de faire valoir des effets de style. Eunomios est un rhéteur, pour qui les idées ont moins d'importance que les mots. Par suite, quel crédit accorder à ses doctrines ? « Qui donc, dit « Grégoire (1), n'aurait raison de rire en le voyant annoncer « comme sujet de ses efforts la doctrine de la vérité, quand ces « mêmes efforts s'appliquent à une recherche misérable de mots « et de figures sans aucune intention édifiante ? » D'avance on doit s'attendre à de misérables sophismes. Et en effet (2) : « A « quoi peuvent servir pour la réfutation de notre thèse, comme « il se l'imagine, et pour l'établissement de la vérité dans ces « recherches, l'invention étrange des figures du style, etc... » Telle est la tactique de Grégoire. Il est certain qu'elle est habile, et qu'elle dessine avec une précision particulière l'opposition de Grégoire et de la rhétorique sophistique.

L'argument que Grégoire tire de la vanité littéraire d'Euno-

(1) Livre I, 252 D.

(2) *Ibid.*

mios ne peut avoir de force que s'il est incapable de se retourner contre lui-même. Grégoire s'oppose donc nettement à son adversaire en se défendant d'avance de toute prétention littéraire. Ce n'est pas un sentiment de ce genre qui le fait entrer en conflit avec Eunomios. « Je ne suis pas amené, dit-il, à me « mesurer avec cet homme par un sentiment d'ambition pué- « rile, pour lutter sottement d'éloquence avec lui et faire un « étalage de mots. » (252 B). Pour lui, en effet, il ne s'attache qu'à l'idée et il l'examine seulement au point de vue de la vérité : « Nous n'examinons, dit-il, que l'idée exprimée par les « mots, pour savoir si elle est saine ou non... Quant à ces subti- « lités de vocabulaire, nous les laissons à la science des gram- « mairiens. » (1104 C) Il proclame lui-même avec un empressement perfide la supériorité littéraire d'Eunomios : « Je suppose, « dit-il, qu'Eunomios est un professionnel de la parole (τρίβωνα « λόγων) quand je considère le temps qu'il a consacré à ses doc- « trines (1)... Il n'y a rien d'étonnant qu'un homme qui s'est « exercé pendant tant d'olympiades ait quelque avantage sur « des adversaires improvisés... » (252 C). Aveu très habile parce que Grégoire se donne des airs de modestie et de franchise en paraissant convenir d'un désavantage, tandis qu'en réalité il va tourner au détriment d'Eunomios cette prétendue supériorité. Le sens et la portée de cet aveu nous apparaissent clairement ici (p. 253 B) : « Ces recherches de style, dit-il à propos d'Euno- « mios, ne conviennent qu'à ceux qui ont la gloire en vue... » Voilà les deux attitudes qui s'opposent. Eunomios est un rhéteur dominé par l'ambition, Grégoire n'a en vue que la vérité. Plus loin (573 A) : « Nous convenons sans honte que nous n'ap- « portons pas dans la lutte un langage aiguë des artifices de la « rhétorique, et que nous n'appelons pas à notre aide contre nos « adversaires l'habileté d'une dialectique retorsé, propre à faire « souvent soupçonner d'erreur la vérité aux yeux des ignorants. « Mais contre l'erreur, notre parole n'a qu'une force, etc... » Grégoire nous découvre ici pourquoi il éprouve si peu d'embaras à déclarer son infériorité. C'est que la vérité est par elle-même assez forte pour se passer des attraits de la rhétorique et

(1) Livre I, 252 B.

de l'appui d'une argumentation spécieuse. Leur emploi est au contraire l'indice d'une pensée trop faible pour se soutenir. Et puis Grégoire se représente aux prises avec un adversaire armé de pied en cap. Il n'a, lui, d'autre arme à lui opposer que la vérité. La disproportion apparente de la lutte rendra plus éclatante la défaite finale d'Eunomios. Aussi y revient-il volontiers<sup>(1)</sup> : « Pour nous qui entreprenons d'écrire sans habileté oratoire, « comme le dit notre accusateur, nous paraissions un peu rustique, avec notre langage qui sent le terroir, à côté de ce « nouveau Démosthène. » Le procédé est le même que ci-dessus ; noter du reste l'ironie qui se mêle à cet aveu. Sans armes en face de cet adversaire si bien fortifié par la dialectique et la rhétorique, Grégoire se compare naturellement à David en face de Goliath. Il est ignorant de la dialectique, mais il lance contre son adversaire, comme avec une fronde, sous une forme triviale et grossière, le langage de la vérité (909 B).

Telle est donc la position prise par Grégoire en face d'Eunomios. Tandis qu'il se représente comme tout à fait ignorant dans la dialectique et la rhétorique, il signale à toute occasion chez Eunomios des procédés de rhéteur. Il relève d'une façon générale l'éclat de son style (*λαμπρότης τῆς ἐρμηνείας*, 400 A) et il admire ironiquement « ces beautés superflues de langage » (*τῇ περιττῇ ταύτῃ καλλιπειείᾳ*, 400 A), « ce beau style qui lui est habituel » (*τῆς συνήθους καλλιφωνίας ἐκείνης*, 421 A). Il observe toutefois (453 D) que « cette suite de mots savamment calculée (*ἡ τῶν ἐυαριθμητῶν ἐκείνων προσθήκη ῥημάτων*) ne remédie pas à l'incohérence de l'idée. » Parfois son indignation éclate, et abandonnant l'ironie, Grégoire applique au style d'Eunomios des épithètes brutales : *Τὴν ναυτιώδη φλυαρίαν τοῦ ῥήτορος* (748 B.) Nous l'avons vu traiter railleusement son adversaire de nouveau Démosthène. Cette comparaison revient sous une autre forme (908 A) : « Cet autre « Démosthène qui nous vient d'Oltiseris » (pays d'Eunomios. Voir Livre I p. 260 A) *ἄλλος τις ἡμῖν Ἐξολτισήριδος Παιανιεύς*. Rappelant le temps qu'il a fallu à Eunomios pour écrire son traité, il dit encore (748 C) : « Voici le pauvre Isocrate qui se ronge, « arrachant brin à brin les mots et les figures pour en composer

(1) Livre XII, 908 D.

« son style. » (Allusion aux trois olympiades consacrées par Isocrate à la composition de son Panégyrique, d'après Platon.

Il revient volontiers là-dessus. Il se plaît à opposer à sa riposte improvisée, l'attaque d'Eunomios, préparée de longue main avec un soin laborieux. Rien ne lui semble plus méprisable que le temps passé par Eunomios à polir son ouvrage (voir p. 953 A). Ailleurs il se borne à l'appeler « rhéteur » (840 A), à désigner l'artifice de son style par ces mots : τῆς ῥητορικῆς τὰ τεχνάσματα, résumant dans ces épithètes dédaigneuses toutes ses critiques (1101 A).

Mais ces critiques sont en général plus précises. Comme il cite l'une après l'autre toutes les propositions d'Eunomios qu'il veut réfuter, il est amené à souligner dans chacune d'elles l'artifice qu'il y condamne. Il nous fait connaître de la sorte ce qui caractérise à ses yeux la manière sophistique. On comprend combien ses remarques sont précieuses pour nous ; nous aurons à voir, en confrontant les critiques de Grégoire avec son style, si lui-même ne tombe pas sous leurs coups. Le relevé de ces critiques de détail nous permet de constater que Grégoire signale chez Eunomios à peu près toutes les particularités de style que nous avons indiquées chez les sophistes.

I. C'est d'abord, dans la discussion des idées, le caractère re-tors de la dialectique. 573 A (passage déjà cité), Grégoire signale chez Eunomios la δεινότης διαλεκτικῆς ἀγχινοίας. — Ailleurs (621 C), il essaie de nous faire toucher du doigt la mauvaise foi de cette dialectique : « Il s'adjoit comme alliée une froide phraséologie « grammaticale, et au moyen d'une habile dérivation ou analogie de mots (παραγωγῆς, παρωνυμίας), qu'on appelle comme on « voudra ce procédé, il tire la conclusion de ses syllogismes, et « n'hésite pas à appeler γέννημα la personne engendrée... »

II. C'est ensuite la disproportion du fond avec les moyens employés pour le recouvrir : défaut, nous l'avons dit, essentiellement sophistique : 252 C : « Il a laborieusement entassé sur « un petit nombre d'idées un monceau démesuré de mots, et il « est ainsi venu à bout de ce travail si pénible... » Eunomios se préoccupe d'abord de ses effets de style ; après quoi il y ajuste

tant bien que mal ses idées. Ainsi, ce n'est pas le style qui se moule sur l'idée, mais l'idée qui se moule sur le style. Cela encore est bien sophistique, p. 953 A : « Il a recherché laborieusement, non pas le moyen d'exprimer ses idées, mais de traîner de force les idées vers leur expression... »

III. Ces effets de style résident en partie dans la recherche prétentieuse du vocabulaire p. 252 C : Grégoire prétend qu'Eunomios « a recueilli dans certains livres un énorme ramassis de locutions prétentieuses : πολλὸν συρφετὸν λεξιδίων » — Il revient sur cette critique, p. 748 C : « Suivant son procédé de style habituel, il réunit, pour les coller ensemble (διακολλῶ), les lambeaux (βραχώματα) de petites locutions apprêtées (λεξίδια), qui traînent dans les carrefours... »

Il précise la nature de ces λεξίδια (953 A) : « ... Il a recueilli dans certains écrits une provision de mots particulièrement harmonieux<sup>(1)</sup>. Et à la façon des mendiants qui, faute de vêtements, rapiècent leurs tuniques avec des haillons cousus tout autour, notre homme, glanant ici une locution, là une autre, en a tissé ce centon, et assez misérablement il a collé les mots et les a ajustés ensemble. C'est là, ajoute Grégoire, une façon mesquine et puérile (γλίσχρον καὶ μειρακιῶδες) de se préparer à la lutte. » Ces épithètes rappellent presque littéralement le reproche de μειρακιῶδες καὶ ψυχρόν qu'on faisait à Gorgias<sup>(2)</sup>, à cause de son goût pour les jeux de mots. Elles semblent, ici, dénoncer particulièrement le caractère artificiel et recherché de la langue d'Eunomios. Plus loin, Grégoire relève encore l'emploi de ces λεξίδια : « Il tourne encore une fois en dérision les paroles de Basile, en faisant résonner ses petits mots selon sa coutume (τῷ κρότῳ τῶν λεξιδίων, 976 A) ». Il insiste ironiquement sur cette recherche de mots sonores : τοῦ πατάγου τῶν ὀνομάτων (1089 D), τῷ ψόφῳ τῶν ῥημάτων (1089 D). Il signale aussi leur caractère emphatique : 1032 C : τῷ στόμφῳ τῶν λεξιδίων.

En somme, à quoi se ramènent ces critiques ?

Grégoire reproche à Eunomios de parler une langue artifi-

(1) Τὰς εὐηχοτέρας φωνάς.

(2) NORDEN, I, p. 23.

cielle et empruntée. Il l'a prise, dit-il, dans des livres et l'a recueillie dans les carrefours. C'est probablement une allusion à ces listes de mots, devenues banales à force de traîner dans les écoles, et dont se servaient les sophistes peu consciencieux, pour donner à leur style un air savant. (Voir les railleries de Lucien dans le Maître de Rhétorique). Quelle est au juste la nature de ces λεξίδια? Grégoire signale le goût d'Eunomios pour l'harmonie et la sonorité. Comme il relève d'une façon générale (nous l'avons dit plus haut), la λαμπρότης et la καλλιφωνία de son style, il est permis de penser qu'il vise ici l'emploi de ces mots qui, par l'accumulation des  $\alpha$  et des  $\omega$ , donnent, d'après Hermogène, un effet de σεμνότης et de λαμπρότης (περὶ ἰδεῶν, 291, 15<sup>(1)</sup>). Mais ces critiques pourraient s'appliquer à tous les sophistes. Tous recueillent dans les livres et vont emprunter à l'école la langue dont ils se servent. Tous font effort pour donner à leur style de la sonorité et de l'harmonie. Voici qui est plus particulier : Grégoire relève chez Eunomios une recherche prononcée d'atticisme, et il l'en raille. A propos d'une phrase d'Eunomios qu'il cite, il fait remarquer avec une admiration ironique « la fleur du vieil attique »<sup>(2)</sup>. C'est une allusion aux mots πάγην ἄφυκτον. Le mot ἄφυκτος est du vocabulaire tragique, et ne se rencontre guère que chez Sophocle, Euripide, Pindare, Aristophane. — Ailleurs, Grégoire croit découvrir qu'Eunomios, en voulant faire montre d'un atticisme raffiné, est tombé dans une faute grossière<sup>(3)</sup>. Voici la phrase d'Eunomios : Πονηρῶν τὴν τῶν δικαζόντων χώραν εἰσφρησάντων : « Les méchants « s'étant introduits à la place des juges ». Eunomios fait ici un usage transitif du verbe εἰσφρῶ au sens de « s'introduire dans ». C'est là un emploi inusité. Εἰσφρῶ signifie : introduire, accueillir, chez Aristote, Mir. 14, et Aristophane, Guêpes, 892; Démosthène, 473, 6. — Chez Polybe, 22, 10, 7, et Alciphron, 3, 53, il est pris au sens de « s'introduire », mais avec εἰς et l'accusatif. Il semble donc bien qu'Eunomios commette ici un solécisme. Grégoire l'a remarqué ;

(1) *Rhetores Graeci*, Edition Spengel, vol. II.

(2) Livre I, 400 B : "Ὅρα τὰ ἔνθη τῆς ἀρχαίας Ἀττικῆς.

(3) *ib.*, 268 D.

il ne se sent pas de joie ; il s'écrie : « Occupé à se débattre « violemment, je pense, et ayant l'esprit ailleurs, il n'a pas « remarqué le solécisme qu'il laissait s'introduire dans son « traité. Il a cru parler magnifiquement l'attique avec ce mot de « τῶν εἰσφρησάντων. Mais l'emploi de ce mot chez notre néoatticiste « n'est pas le même que chez ceux qui parlent correctement, « comme le savent bien ceux qui ont cultivé l'éloquence... » On sent éclater ici l'accent triomphant de l'ancien rhéteur qui inflige à son adversaire une leçon grammaticale. Le caractère de la langue d'Eunomios, tel qu'il apparaît à Grégoire, se précise pour nous : c'est celui d'une langue artificielle, faite d'emprunts misérables, avec une prétention à l'atticisme souvent démentie par des fautes grossières.

IV. Grégoire ne se montre pas moins choqué de l'abondance et de la recherche des σχήματα. Il reproche à Eunomios (252 C) le manque de goût avec lequel il emploie les figures dans la trame du style : ἡ περὶ τὰ σχήματα κατὰ τὴν τῶν ῥηθέντων συνθήκην ἀπειροκαλία, ce qu'il nomme : ἐπινόιά τις τῶν ἐν τῷ λόγῳ σχημάτων ἀλλόκοτος (252 D). Quels sont ces σχήματα ? Grégoire l'indique, 253 A : « On ne saurait découvrir quel est l'écrivain illustre « qu'il a eu en vue pour en arriver là. Pareil à un faiseur de « tours sur la scène, il fait résonner son style, comme avec des « castagnettes, de la cadence de ses locutions apprêtées, au « moyen de synonymes (παραλλήλων), d'Isokôla, d'assonances, et « de mots finissant de la même façon (ὁμοιοφώνων καὶ ὁμοιοκα- « ταλήκτων ῥημάτων). » Ce sont là les γοργεῖα σχήματα dont nous avons relevé chez les sophistes l'emploi souvent déréglé. — Ailleurs, Grégoire signale une antithèse de mots et un ὁμοιοτέ- λευτον : 256 A : « Voici ce qu'il dit, avec l'accent qui lui est « propre, et suivant cette belle harmonie lydienne (κατὰ τὴν « Λυδίαν ἀρμονίαν ἐκείνην). » Suit la phrase d'Eunomios : Καὶ τῶν οὐκ ἐν δίκῃ θρασυνομένων ἐνόμῳ δίκῃ σωφρονεῖν ἡναγκασμένων. On sent ce qui excite l'ironie de Grégoire : l'opposition de ἐν δίκῃ et ἐνόμῳ δίκῃ et l'assonance très sensible : θρασυνομένων — ἡναγκασμένων. — P. 964 A, Grégoire commente ainsi ces paroles d'Eunomios : ... καὶ σιωπώντων καὶ φθεγγομένων γεγονότων. « Pour « employer le langage orné d'assonances de ce faiseur de dithy-

« rambes (τοῦ διθύραμβιστοῦ ταῖς ὁμοιοληκτοῖς φωναῖς). » Grégoire vise ici l'homoeoteleuton qui résulte de l'accumulation de mots finissant en *ων*, et la molle harmonie qui s'en dégage. — P. 1089 C; Grégoire appelle l'attention sur une phrase d'Eunomios, où la recherche d'allitération touche en effet au ridicule : "Αναρχος ὦν ἀνάρχως, ἀγέννητός ἐστιν ἀγεννήτως, ἀτελεύτητός ἐστιν ἀτελευτήτως, οὔτε καθ' ἕτερον, οὔτε δι' ἕτερον, οὔτε πρὸς ἕτερον λεγόμενον. Les trois premiers membres de cette phrase offrent à la fois un cas de *πάρισον* et d'homoeoteleuton. Construits sur le même dessin, ils finissent tous par la syllabe *-ως*. On relève en outre dans chacun d'eux l'emploi de la paronomase : *ἀναρχος... ἀνάρχως*, etc. — Le second groupe, également formé de trois membres symétriques (noter la correspondance), présente un remarquable exemple de polyptote. Cette phrase inspire à Grégoire les réflexions suivantes : « Celui dont l'oreille est juste et « l'esprit lucide, sait avant que je parle, qu'à part le cliquetis « de mots qui s'entrechoquent bizarrement, on ne trouve « dans ces paroles aucune trace d'idée... »

Les passages dénoncés par Grégoire trahissent une recherche incontestable. Mais, à part le dernier qui révèle un manque de goût notable dans l'emploi des figures, Eunomios n'y montre pas plus d'affectation que les sophistes dont nous avons étudié la manière. Des orateurs et des écrivains relativement mesurés, comme Thémistios, font un emploi continu des *γοργῖα σχήματα* et tomberaient à tout instant sous les critiques de Grégoire.

V. Grégoire n'oublie pas de relever dans le style d'Eunomios un élément important de la prose d'art : la longueur des *κῶλα* et des rythmes. Nous n'avons pas à revenir sur l'importance des rythmes, et on peut voir dans le *περὶ ἰδεῶν* quelle valeur Hermogène attache à la longueur des *κῶλα*. Elle varie suivant les genres, les *κῶλα* courts et hachés ne répondant pas au même effet que les *κῶλα* prolongés et organisés en périodes. P. 425 A, Grégoire fait remarquer, à propos de cette phrase d'Eunomios : *Εἰ γὰρ τὸ ἀγέννητον ὑπὸ τῆς τοῦ Πατρὸς προσηγορίας σημαίνεται, οὐκέτι τὸ γεγεννηκέναι τὸν Ἰῶν ἢ φωνὴ αὐτῆ παρίστησιν*, « le tour majestueux de la phrase d'Eunomios ». Cette courte période se compose en effet de deux longs *κῶλα* qui donnent une impression d'am-

pleur. Ailleurs Grégoire insiste avec mépris sur la structure artistique de la phrase d'Eunomios, sur « ces mots emphatiques « et dénués de sens, disposés en  $\kappa\omega\lambda\alpha$  et en périodes » (1072 A). Ici comme ailleurs il se montre révolté du contraste entre le vide du fond et le soin minutieux de la forme. Il ne manque pas non plus de signaler chez son adversaire les recherches rythmiques. Ce qu'il condamne en lui, c'est le goût de l'harmonie efféminée et molle, comme cet exemple cité plus haut où il raille τὴν Λυδίαν ἄρμονίαν (256 A). La phrase d'Eunomios qu'il reprend présente en effet une grande accumulation de longues : Καὶ τῶν οὐκ ἐν δίκῃ θρασυνομένων ἐνόμῳ δίκῃ σωφρονεῖν ἠναγκασμένων, amenant un rythme détendu et lourd comme celui des només asiatiques. Ce souci de la cadence rythmique s'accompagne d'un soin scrupuleux à éviter l'hiatus. C'est ce que vise Grégoire, p. 400 B, quand il décrit « le poli et l'éclat du style (τὸ λεῖον καὶ κατεσιλθωμένον τῆς λέξεως), que fait resplendir la construction de la phrase (τῆ συντάξει τοῦ λόγου). » Consultons en effet le περὶ ἐρμηνείας, chapitre sur la λειότης, page 326, 22<sup>(1)</sup>. Les disciples d'Isocrate, dit l'auteur du traité, observent la λειότης, c'est-à-dire évitent les rencontres de voyelles. Cette remarque vise la συνθήκη du style, et c'est d'elle qu'il est question dans la phrase de Grégoire : τῆ συντάξει τοῦ λόγου. Nous constatons en effet que l'hiatus est soigneusement évité dans la phrase d'Eunomios : Δὲ καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις λοιδορίαν, ὥσπερ τινὰ πάγην ἄφυκτον καθ' ἑαυτῶν ἐτεκτῆνασθε, τῆς δίκης, ὡς εἰκὸς, τοῖς ὑμετέροις καθ' ὑμῶν αὐτῶν ἐπιψηφίζουσας. Nul doute que ce scrupule ne semble ridicule à Grégoire.

Grégoire s'est donc efforcé de présenter Eunomios comme un sophiste. Il a minutieusement étudié son style, pour y découvrir la preuve que son adversaire, indifférent à la valeur des idées comme le sont les sophistes, ne songeait comme eux qu'à étaler sa virtuosité littéraire. Il a en effet relevé chez lui des traces indiscutables de recherche artistique, dans le vocabulaire, dans l'emploi des figures, dans la structure et le rythme des phrases. La question serait de savoir si ce soin de la forme est, comme le prétend Grégoire, excessif et choquant. Les remarques et les citations de Grégoire nous font voir dans Eunomios un disciple

(1) *Rhet. Graeci* (Ed. Spengel, vol. III.)

d'Isocrate<sup>(1)</sup>, qui, si l'on en excepte quelques fâcheuses hardiesses de syntaxe et quelques passages d'un style trop voyant, ne peut être rangé parmi les sophistes ἀπαίδευτοι et les rhéteurs du genre asiatique. Mais enfin c'est le droit de Grégoire de trouver inconvenant l'emploi de procédés qui sentent le rhéteur dans une discussion théologique. Seulement il se lie lui-même par cette attitude intransigeante. Il s'oppose énergiquement à Eunomios, il se défend hautement de toute intention de rivalité littéraire et de toute recherche de style. De même, nous l'avons vu, il sépare catégoriquement ses discours d'Eloge de l'Enkômion sophistique. Nous avons à voir maintenant si ses déclarations s'accordent avec la réalité, et si Grégoire peut, sans se contredire, répudier solennellement toute attache avec la sophistique, et dénoncer ceux qui en recherchent le secours.

---

(1) NORDEN, *Die Ant. Kuntspr.* II, p. 561, 562.

## CHAPITRE VI

### LA SYNTAXE ET LE VOCABULAIRE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

Les éléments même du style, la syntaxe et le vocabulaire sont-ils chez Grégoire purs de toute influence sophistique ? On se convainc du contraire, pour peu qu'on y regarde. Et d'abord est-il besoin de rappeler que Grégoire, comme les autres Pères de l'Église au iv<sup>e</sup> siècle, parle une langue artificielle et livresque ? Cette langue est beaucoup plus voisine de celle que parlaient et écrivaient les contemporains d'Aristote que de celle des évangélistes et des apôtres. Ce n'est pas la tradition chrétienne qu'elle continue ; elle s'en sépare pour s'attacher à la tradition classique et païenne. Cet attachement plus ou moins exclusif aux traditions classiques en matière de langage était, nous l'avons vu, un des caractères distinctifs de la sophistique, tout au moins à partir d'Hérode Atticus. La littérature chrétienne du iv<sup>e</sup> siècle se confond donc ici avec la littérature des sophistes, et cette communauté d'orientation s'explique si l'on songe que la première s'est formée à l'école de la seconde. A ce point de vue très général, la littérature chrétienne apparaît donc dans son ensemble comme une annexe de la sophistique. C'est là une dépendance essentielle qu'il importait de rappeler avant d'entrer dans le détail.

En ce qui concerne Grégoire de Nysse, on relève dans son œuvre des traces plus précises et plus caractéristiques de l'influence sophistique. Sans parler de quelques particularités de flexion comme la forme ἡθέλῃσεν<sup>(1)</sup> (Jour de Pâques, 681, A) on note chez lui un certain nombre de formes et de construc-

(1) SCHMID, *Atticismus*, II, p. 22 et 23.

tions qui sont signalées par les grammairiens, et employées par les archaïsants comme des atticismes :

1° Le tour qui consiste à employer, au lieu d'un substantif abstrait, l'adjectif correspondant avec τός<sup>(1)</sup>. Fréquent chez Thucydide, il ne l'est pas moins chez Polémon, Hérode Atticus, Aristide. On le relève à tout instant chez Grégoire. Sur l'Hex : 76 D. ἐν τῷ ἀνωφερῆ καὶ κούφῳ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, 77 B, 88 B, 89 A, 89 D, 89 D — Sur la créat. de l'hom. : 156 B, 156 B. — Commentaire sur l'Ecclésiaste. Parmi une foule d'exemples, je note : 657 D — Cant. des Cant. 832 A — Sur les Béatitudes, 1252 A — Contre Eunomios, 704 A, 716 C, 745 D, 745 D, 753 A, 757 A, 764 C, 840 C, 844 A, 865 A. — Sur les enfants enlevés en bas âge, 176 A — Sur la virginité : 345 C, 368 A, 401 C, etc... — Il faudrait une liste spéciale pour mentionner tous les cas, nous nous bornons à citer au hasard. Cet emploi se relève aussi chez Basile, p. ex. dans l'Hexahéméron, 5 B, — 16 C, etc.

2° L'emploi de ἐαυτῶν — τοῖς — τοῦς, etc... se rapportant à la première et à la seconde personne, tour très fréquent : Vie de Moïse, 322 B. — Sur l'Ecclésiaste, 625 B, 629 B, 633 A, 641 D, 693 D, 704 B, 705 C, 708 D. — Cant. des Cant. 997 B, 1044 B. — Sur l'oraison dominicale, 1184 B, etc... — Ce tour est fréquent chez les autres Pères. Basile : Hexahém : 144 D, 157 D, etc... — Chrysostome : Sur Saint Barlaam, 682, 25 etc... — Grégoire de Nazianze, sur les Macchabées, 924 C, etc...

3° La construction d'ἕνευ précédé d'un relatif, est aussi un atticisme<sup>(2)</sup>. Contre Eun. 781 D, 812 C.

4° De même le tour οἷος δήποτε, contre Eun. 820 D.

5° De même l'union d'un substantif collectif singulier avec un verbe au pluriel (construction d'après le sens), qui est un atticisme d'après Grégoire de Corinthe<sup>(3)</sup> p. 52. Il faut d'ailleurs ajouter que cet atticisme avait pénétré dans la κοινή, ce qui lui avait fait perdre de son crédit auprès des atticistes<sup>(4)</sup>. Contre Eun. 913 A : ὁ λοιπὸς ὄμιλος... συντείνοντες...

6° La construction absolue de δεῖν au lieu de δεόν, atticisme

(1) SCHMID, *Atticismus*, I, p. 49 (Chez Polémon : 8, 19 — 25, 13 — 25, 19), etc.

(2) *Id.*, II, p. 64.

(3) *Id.*, II, p. 65.

(4) *Id.*, II, p. 65.

selon Dindorf : Thesaurus Estienne-Didot, p. 1036 B C; on en relève de nombreux exemples chez les écrivains du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, friands d'atticismes, comme Nicéphore Chumnus et Théodore Hyrtacenus (1) : Hom. contre les usuriers, 444 A, ἐν καὶ τοῦτο . . . ἐνέθηκεν, ὡς μάλιστα δεῖν καὶ πρῶτον ἀρκοῦν δυσωπῆσαι Θεόν.

7° La construction de φύω, au parfait et au sens personnel, avec un infinitif, est un atticisme. On la relève : Sur la virginité, 349 A : ἡ καρδίας καθαρότης... θηρεύειν πέφυκεν. — Sur la fin providentielle du chrétien, 300 B : ἡ πρὸς Θεὸν ἀγάπη ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. — Lettre XII, 1044 C : ἡ χάρις διαλάμπειν πέφυκεν. — Sur la virginité, 392 C : ἦν ἡ ἀληθῆς σωφροσύνη πέφυκεν ἐμποιεῖν.

8° Dans l'emploi des temps, c'est un atticisme que de se servir du futur antérieur passif au lieu du futur simple. Schmid en relève un exemple chez Polémon (2), et un très grand nombre chez Aristide (3) — Contre Apollinaire, 1189 B : συντεθηζόμεθα — Sur les Morts, 521 A : οὔτε ἔξεις... οὔτε... διατεθήσῃ.

9° De même la décomposition du verbe en participe et auxiliaire est un atticisme (4) : Sur les enfants enlevés en bas âge, 172 D : εἰ γὰρ... μὴ διαμάρτομεν..., οὐδὲ... ἡμαρτηκότες ἐσόμεθα. — Jour du baptême du Christ, 577 B : ὅταν... ἦτε πλανώμενοι.

10° On relève chez Grégoire quelques cas de nominatif absolu. Schmid montre (5) que ce tour, dont la valeur est controversée, a été classé parmi les *lumina* de l'éloquence attique sans être toutefois étranger à la κοινή. Aristide l'emploie, dit-il, avec circonspection. Nous le trouvons dans le Contre Apollinaire, 1153 B : τοῦτο δὲ ἐν τοῖς ὤμοις τοῦ ποιμένου, τούτέστιν, ἐν τῇ θεότητι τοῦ Κυρίου γενόμενον, ἐν πρὸς ἐκεῖνον διὰ τῆς ἀναλήψεως γίνεται, διὰ τοῦτο θέλων ἐπιζητῆσαι, καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός : « Placée sur les épaules du pasteur, c'est-à-dire dans la divinité du Seigneur, elle ne fait qu'un « avec lui, par suite de son ascension, car c'est pour cela qu'il « veut rechercher et sauver la brebis perdue. » Ici, l'irrégularité est extraordinaire : θέλων, qui pour le sens se rapporte à ἐκεῖνον, et devrait s'accorder avec cet accusatif, reste suspendu en l'air,

(1) Ed. Migne, *Contre les Usuriers*. Note de l'Éditeur : 444 A.

(2) Schmid, I, p. 50.

(3) Id., II, p. 51.

(4) Id., I, p. 48 et 49.

(5) Id., II, p. 68, 69.

et l'on peut se demander si l'on n'est pas, ici, en face d'un solécisme plutôt que d'un atticisme. — Sur ceux qui tardent à recevoir le baptême, 428 A : Ὁ θεὸς... καταξιώσας τῶν μυστηρίων τὸν φιλαμάροτητον... οὐκ ἔστιν αὐτοῖς...

11° L'emploi de la négation οὐ après εἰ semble avoir été regardé par les atticistes comme une finesse<sup>(1)</sup>. Il est fréquent chez Aristide. Ici : Commentaire sur l'Ecclésiaste : 732 D ; sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit : 560 D ; sur le jour de Pâques : 676 A.

12° L'optatif sans ἄν, au sens du conditionnel dans une proposition principale, est signalé par Schmid chez Lucien<sup>(2)</sup>. On le trouve chez Grégoire : Jour du Baptême du Christ, 596 A : χωρήσοι γὰρ ὁ λόγος... εἴ τις...

13° La construction οἱ πεσόντες τῶν στρατιωτῶν, que Schmid relève chez Polémon<sup>(3)</sup>, et qui est un atticisme très aimé de certains sophistes tels que Philostrate, est rare chez Aristide<sup>(4)</sup>. On la trouve chez Grégoire : Contre Eun. : 648 A τῶν ἰχθύων οἱ λίγνοι — id., 653 C : τοὺς κονιορτώδεις τῶν ἀνθρώπων.

Le vocabulaire de Grégoire nous atteste en maints endroits ses attaches avec la langue des sophistes. On y rencontre des termes techniques propres aux rhéteurs, et d'autre part des mots qu'on est autorisé à regarder comme spéciaux aux sophistes, puisqu'ils ne se trouvent que chez eux. En voici quelques uns :

I. Ἀντεξέτασις : comparaison. Apsin. Art. Rhet. p. 693. — Grégoire I, 597 A.

Ἐπανάληψις : répétition. Hermog. Rhet. 41,2. — Dém. Phal. 87,9, etc... Ce mot revient plusieurs fois chez Grég. : I, 592 B, etc.

Προθεωρία : considération préalable. Terme d'école, qui dans la bouche de Photius parlant des discours d'Himérios par exemple, sert à désigner l'avant-propos qui précède quelques

(1) SCHMID, *Attic.* I, p. 50.

(2) *Id.*, *Attic.* I, p. 50. Schmid renvoie à Du Mesnil : *Grammatica quam Lucianus... seculus est.* — Cf. S. CHABERT : *L'Atticisme de Lucien*, p. 170.

(3) *Id.*, *Attic.* I, p. 49.

(4) *Id.*, *Attic.* I, p. 39.

- uns d'entre eux. Outre Grégoire de Nysse (I, 689 A), Basile (2, 459 D) et Théodoret (I, 24), l'emploient.
- Στόμος : langage emphatique. Longin, 3, 1 — 32, 7. Grégoire, II, 1032 C, etc...
- Στομώδης : emphatique. Voir Schol. Hermog. Walz, Rhet. vol. VII p. 963, 13 — Grégoire II, 400 A.
- Τροπολογία : langage figuré. Rhet. Walz, vol. III p. 540, 11 — 560, 11. Grégoire I, 81 D.

II. *Mots qui ne se trouvent que chez les sophistes :*

- Ἀμίκτως : sans mélange. Alciphron. Ep. 2,1. Grég. I, 213 A.
- Ἀγροικικῶς : grossièrement. Alciphron III. Ep. 70 (Il est vrai que ce n'est qu'une conjecture pour ἀγρικῶς). Philostr. 198 — Grég. I, 312 D.
- Ἀντεισέρχομαι : entrer à son tour. Aristide I, 6 (Wakef.) Grég. I, 165 B.
- Ἄσυντελής : qui ne contribue à rien, inutile. Thém. Disc. XXXI p. 352 C. Liban. II p. 468, 18 — Grég. I p. 661 D.
- Ἄωροφορία : offrande, présent. Une seule fois, chez Alciphron I, 6 — Grég. I, 125 A.
- Εὐδοκίμησις : bonne réputation. Thémistios, Disc. XXIX, 345 C. Grég. I, 553 B.
- Προεκτίνω : payer ou acquitter auparavant. Thém. Disc. XVI, 199 C — Liban. IV, 85, 19 — Grég. III, 888 D.
- Συναπολήγω : cesser, se terminer avec. Philostr. Her. p. 670 — Imag. p. 841 — Thém. Disc. III, p. 47 A. — Grég. I, 68 A.
- Συνυπηχῶ : résonner d'accord avec. Him. Disc. 18, 4 — Grég. III, 1129 A.
- Ἵπερβοῶ : crier plus fort que. Aristide, vol. II p. 105, 3 — Grég. III p. 1145 D. III. 884 A.
- Ἵπεργάνυμαι : se réjouir extrêmement. — Philostr. p. 769 — Eunape p. 35 — Grég. III, 657 B.
- Ἵποκυμαίνω : ondoyer doucement. Philostr. p. 100 (En parlant de serpents), p. 841 (en parlant d'arbres) — Him. Disc. I, 4 p. 330 (de cheveux). — Philostr. p. 846 (de Pygmées). — Grég. III, 1040 C : en parlant de champs couverts de moissons.

Ὑποσίμος : légèrement camus. Elien, N. A. 12, 27. — Philostr. Her. p. 717, etc. . . — Grégoire, III, 140 C.

Ὑποχαλῶ : Se relâcher peu à peu. Elien, N. A. 12, 46. Rhét. Walz I, 621, 9 — Grég. I, 128 D.

Χρεωστοῦμαι : Être dû. Ne se trouve que chez Héliodore : 5, 30, 7, 80 — Grég. I, 125 A, II, 520 B.

La syntaxe et le vocabulaire de Grégoire trahissent donc l'influence de sa culture sophistique. Certaines singularités de syntaxe chères aux atticistes, un certain nombre de mots empruntés à la technique des rhéteurs ou à la langue des sophistes nous prouvent que Grégoire avait fréquenté les écoles, en avait appris et parlé le jargon, et que l'œuvre de la sophistique, d'Alciphron à Thémistios, ne lui était pas étrangère. Ces conclusions concordent avec les témoignages que nous avons cités sur le passé de Grégoire : n'eussions-nous d'ailleurs pas d'autres indices, que ces particularités si précises de syntaxe et de vocabulaire ne sauraient nous laisser aucun doute. Il n'y a d'incertain que la question de savoir si la présence de ces traces dans l'œuvre de Grégoire, doit s'expliquer par une coquetterie inavouée d'ancien sophiste, ou par la persistance d'habitudes vainement combattues. C'est la seule question qui se pose, et peut-être une étude plus complète de l'œuvre de Grégoire nous permettra-t-elle d'y répondre.

Les traces d'atticisme relevées dans la syntaxe ne doivent pas nous amener à conclure que Grégoire se classe parmi les ἀρχαῖοι. C'est là un atticisme de surface, assez analogue à celui des rhéteurs asiatiques qui remplaçaient la connaissance approfondie de la langue et le purisme implacable des vrais atticistes par l'étalage facile de quelques γλῶτται<sup>(1)</sup>. La syntaxe et le vocabulaire de Grégoire sont fortement disparates, et bien éloignés de montrer un effort continu vers la pureté et la correction qu'exigeaient les atticistes.

I. — 1° Ce sont d'abord, dans la flexion, et dans la syntaxe, des formes et des tours particuliers aux poètes. La forme ἴδε,

(1) Voir les railleries de Lucien dans le Maître de Rhétorique, et les γλῶτται qu'il reproduit ironiquement.

pour εἶδε, qu'on relève dans le Cantique des Cantiques, 1037 C, est épique. Elle se rencontre dans l'Iliade I, 262 et l'Odyssée XII, 244, chez Hésiode, Th. 555, chez Pindare, P. 5, 84, etc...

2. L'emploi du nominatif au lieu du vocatif se rencontre parfois dans la langue des poètes, très rarement en prose (Kühner, ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (Hannover, 1870<sup>(1)</sup>). Tome II, p. 43, 2.) — Grégoire, contre Eunom. 625 C — Contre les Usuriers, 444 B. (Ici avec l'article : πῶς οὖν προσεύξει, ὁ τοκογλύφος.)

3. L'emploi de l'article comme antécédent de ὅσος est épique : Iliade, XVII, 172. On le relève dans la création de l'homme, 132 A — Contre Eun. 781 C, 793 A.

4. Également poétique est la construction εἰσιέναι ἐν... que l'on trouve dans l'Homélie sur les 40 Martyrs (785 A).

5. La construction δ'ὄσον avec un comparatif au lieu d'ὄσω est épique. Iliade I, 186; IX, 160 — Cant. des Cant. 832 A.

5. Le redoublement de la négation, dans la locution οὐκ οὐδεὶς, qui a la valeur d'un simple οὐδεὶς, est poétique<sup>(2)</sup>. Schmid signale cet emploi chez Aristide, et le rapproche de l'Odyssée, III, 27, d'Eschyle, Agam., 1634, etc... Grég. Éloge d'Ephrem, 828 C.

6. L'emploi de ἐν au sens de : au moyen de, par suite de, semble particulier à la langue tragique, et se rencontre fréquemment chez Sophocle. Ph. 60, 102, 1293 — Ant. 961, 1003 — Tr. 886 — Chez Grégoire : Contre Eun. 932 D.

A ces constructions d'un caractère exclusivement poétique on peut ajouter dans le vocabulaire des formes telles que νεοθαλής, forme dorienne et poétique au lieu de νεοθηλής (= jeune, mot à mot : nouvellement florissant). — Cet emploi d'une forme dorienne est d'autant plus remarquable qu'il s'agit ici d'un mot particulier au langage poétique. — Grégoire : III, 865 B, 884 D, 1045 A.

II. Bien plus fréquents encore sont chez Grégoire des constructions, des tours, des mots empruntés aux habitudes de la κοινή. Cette espèce de contamination s'explique du reste par

(1) Je regrette de n'avoir pu consulter sur ce point l'édition récente, par Blass et Gerth.

(2) SCHMID, II, p. 63.

plusieurs raisons : d'abord les discussions techniques dans lesquelles s'engage Grégoire appellent naturellement l'emploi de certains mots qui seraient rejetés des atticistes. Dans l'apologie de l'Hexahéméron, ce sont des explications détaillées d'astronomie et de physique où l'amènent le commentaire et la défense du texte biblique ; dans le traité sur la Création de l'Homme, des théories anatomiques et physiologiques, présentées dans un langage où apparaissent des termes pris à Hippocrate, Galien, Arétée de Gêrasa. Dans les écrits exégétiques : Vie de Moïse, sur les Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique des Cantiques, les citations de la Bible qui forment le point de départ du commentaire de Grégoire, et qui y reviennent à tout instant, sont très souvent entraînées dans le style du commentateur qui, pour mieux en éclaircir le sens, reprend les termes du texte. On peut en dire autant, d'une façon générale, des citations de l'Écriture, qui sans cesse viennent appuyer les développements de Grégoire, suivant l'habitude des écrivains ecclésiastiques. Dans les écrits de discussion théologique, apparaît une phraséologie très spéciale empruntée à Origène ou à Clément d'Alexandrie, et aussi éloignée de l'usage attique que le jargon philosophique. A ce contact inévitable et prolongé avec différents vocabulaires spéciaux, également éloignés de la pureté attique, Grégoire a contracté pour son compte un certain laisser-aller dans l'expression et des habitudes vicieuses. Il emploie couramment, au mépris de l'usage attique, des formes à double  $\sigma$  ; au lieu de la forme en  $-\nu\tau\omega\upsilon\upsilon$  pour la troisième personne du pluriel de l'impératif actif, il se sert des formes en  $-\tau\omega\sigma\alpha\upsilon\upsilon$ , comme la  $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ , etc...

2. Parfois il préfère aux formes attiques en  $-\mu\iota$ , les formes de la  $\kappa\omicron\iota\nu\eta$  en  $-\acute{\upsilon}\omega$  : Sur le nom chrétien, 244 C. Éloge d'Ephrem, 848 C.

3. A la forme attique  $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ , il préfère la forme  $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$  qui est de la  $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ . Jour de Pâques, 684 A.

4. Au lieu de la forme régulière  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\kappa\rho\acute{\upsilon}\theta\eta\mu\epsilon\nu$ , Grégoire emploie la forme  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\kappa\rho\acute{\upsilon}\theta\eta\mu\epsilon\nu$ , qui ne se rencontre, sous la forme simple  $\acute{\epsilon}\kappa\rho\acute{\upsilon}\theta\eta\gamma$ , que chez Apd, 3, 2 — Esope 127, Halm. — Geop. 13, 29 — Nouveau Testam. Joh. 8, 59 — Grég. III, 684 A.

5. Au lieu de l'aoriste second attique  $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$  il emploie (III, 828 A) la forme  $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\alpha\lambda\eta\sigma\alpha\iota$ .

6. Grégoire offre quelques exemples de l'optatif précédé de conjonctions comme *ὡς, ὅπως*, etc... en corrélation avec des propositions principales où l'optatif n'est justifié par aucun temps secondaire. Comment. sur le Cant. des Cant. 841 A. Optatif avec *ὡς ἄν* et proposition principale à l'indicatif présent. — Sur l'oraison dominicale, 1120 C : Optatif avec *ὡς ἄν* et proposition principale à l'indicatif présent. — 1129 B : Construction analogue avec *ὅπως ἄν*. — Contre les partisans de Macédonius. 1333 A : *ὡς ἄν... ἐπαγάγοιντο, ταπεινοῦνται*, etc... (Cette construction d'ailleurs fréquente chez des atticistes comme Aristide<sup>1</sup>.)

7. On trouve parfois chez Grégoire *εἰ* avec le subjonctif : Jour du Baptême du Christ : *εἰ... βουλήθη* (596 A) — Cet emploi de *εἰ* est relevé par Kühner, vol. II p. 398, chez Homère, Théognis, Pindare, Eschyle, Sophocle, Hérodote. Kühner constate que cette construction, très rare chez les prosateurs attiques, devient fréquente avec Denys d'Halicarnasse, Diodore, Lucien, Plutarque.

8. L'emploi de *μῆ* avec *ὅτι* (au sens de : étant donné que) est devenu très fréquent chez les écrivains de l'époque postérieure. Selon Etienne de Byzance, c'était un solécisme propre à l'école d'Alabanda<sup>2</sup>). On le note chez Grégoire dans l'Eloge d'Ephrem, 825 B, 829 C; Oraison funèbre de Pulchérie, 869 D.

9. L'emploi irrégulier de la particule *ἄν* est du reste signalé jusque chez des atticistes comme Aristide, qui emploie *ἄν* avec l'indicatif aoriste, futur, présent<sup>3</sup>). Chez Grégoire on trouve *ἄν* avec l'indicatif présent. Sur l'Hexah : 64 C : *οὐτ' ἄν... κατασκευάζεται* — Contre Eun. : 601 A : *οὐκ ἄν... ἔχει* — 781 C : *ὅταν λέγει* — (Deux lignes plus bas, *ὅταν* avec le subjonctif). — 832 A : *ὅταν* est employé successivement avec l'indicatif et le subjonctif : *ὅταν ἐξαφανίζει... ὅταν... χαρίζεται... ὅταν χειραγωγῆσῃ* — 1044 A : *Κἄν ὁ Δαβὶδ... λέγει* — Sur la virginité : *ὅταν ἐφέλλεται* (356 C) — Sur le jour de Pâques : *ὅταν* avec l'indicatif, puis avec le

(1) SCHMID, *Attic.*, II, p. 58.

(2) SCHMID, *Attic.* II, p. 61. Schmid le relève chez Polémon (I, p. 50) et chez Aristide (II, p. 61)

(3) SCHMID, *Attic.*, II, p. 60. — IV, p. 90. Schmid signale chez Philostrate *ἄν* avec un indicatif futur, Ap. 63, 7. (Construction fréquente chez Galien : Marquardt, *praef. Gal. min.*, I, p. XLV f.)

subjonctif : ὅταν παρελύθη... Βασιλεὺς δὲ... ἐπεφάνη, καὶ στήση... (653 B).

10. C'est à l'usage de la κοινή, quoiqu'on en trouve des exemples chez Xénophon, Ven. 13, 4, etc... que Grégoire emprunte l'emploi de παρά (gén.), au lieu d'ὑπό, avec un verbe au passif, au sens de : *par*. Sur la créat. de l'homme : 136 A, 152 B — Contre Eun. : 412 C, 437 C, 528 B, 544 D, 557 D, 593 C, 788 D, 821 B, 832 A — Sur les enfants enlevés en bas âge : 172 C, 172 C — De même, Chrysost. Sur le sacerdoce : 680, 12, etc.. (voir Kühner, vol. II, p. 476).

Etc....

Enfin cette méconnaissance de l'usage attique prend parfois chez Grégoire la forme de véritables solécismes : La construction d'un pluriel neutre avec un verbe au pluriel est une grave infraction à l'usage attique, bien qu'on la retrouve jusque chez Aristide, le sévère atticiste (1) : Sur l'Ecclésiaste, 752 B.

De même, le tour δίδοναί τί τινα : Jour de Pâques, 688 A.

De même, l'emploi de τοιγαροῦν comme second mot, irrégularité que Schmid a relevée chez Polémon (2) : Eloge d'Ephrem, 821 A.

Voici des irrégularités plus graves encore, parce qu'elles ne se justifient, semble-t-il, par aucun usage étranger à celui des attiques. Ce sont des fautes grossières : ἵνα : afin que, construit avec l'indicatif présent : Contre Eunomios, 793 B : ἵνα παρίστημι. Dans le Contre Apollinaire, on trouve ἵνα avec le futur : ἵνα κατασκευάσει (1132 B), ce qui est un emploi des Septante. C'est peut-être l'usage de cette construction, d'ailleurs contraire aux habitudes attiques, qui a conduit Grégoire à employer le tour que rien ne justifie : ἵνα suivi de l'indicatif présent.

Τοσοῦτον ... ὅτι, au lieu de τοσοῦτον ... ὥστε ... Vie de Moïse, 412 A.

Τοσοῦτον ... ἵνα, au lieu de τοσοῦτον ... ὥστε ... Baptême du Christ, 580 C.

Δύναμαι τοῦ (avec l'infinitif) : Ecclés. 632 C — 641 B, 641 B.

Κάτα suivi du datif, emploi sans exemple dans la grécité. Contre Eunomios, 1008 B : κατ' ἐκείνῳ τῷ λουτρῷ.

(1) SCHMID, *Attic.*, II, p. 65, 66.

(2) *Id.*, *ibid.*, I, p. 50.

A ces libertés que prend Grégoire avec l'usage attique et avec la correction, il faut joindre son goût pour les néologismes. La pratique de certains vocabulaires spéciaux, tels que celui de la philosophie, celui de la théologie, où des nuances spéciales de la pensée nécessitent l'emploi de termes pour ainsi dire techniques, l'a sans doute familiarisé avec les créations de mots. Il y a pris l'habitude du mot compliqué, d'apparence rare et savante, au lieu du mot simple et courant qui traduirait aussi fidèlement sa pensée. C'est là encore un indice certain du peu de solidité de son atticisme et de l'artificiel de sa langue. Voici quelques-uns de ces néologismes ; le plus grand nombre sont des apax :

- 'Αγαλλιάσιμος = Joyeux. Apax (I, 557 D).
- 'Αγλαοφανῶς = Avec une apparence brillante (III, 829 C).
- 'Αθωρακίστως = Sans cuirasse. Apax (I, 745 C).
- 'Ακανθοφορία = Le fait de porter une couronne d'épines (II, 1173 C). Apax.
- 'Ακατάκλυστος = Qui est à l'abri des flots. Apax (III, 84 C).
- 'Ακεχυμμένως = Sans se cacher. Apax (I, 1116 B).
- 'Αμβλωθρίδης = Avorté. Apax (I, 701 D).
- 'Αναδενδροῦμαι = Monter aux arbres (I, 661 C), (I, 800 C).
- 'Αναλογικῶς = Proportionnellement (II, 781 A).
- 'Ανεπίδηλος = Invisible (II, 661 B). Apax.
- 'Ανεπισυμβάτως = D'une façon qui ne peut arriver. Apax (III, 1157 B).
- 'Ανθρακοποιία = Fabrication du charbon (III, 937 A).
- 'Ανολισθήτως = Sans glisser. Apax (I, 1105 A).
- 'Ανονήτως = Inutilement (III, 504 A).
- 'Αντανάγνωσις = Action de confronter en lisant. Apax (II, 1061 C).
- 'Αντεξαγωγή = Marche contre, opposition (III, 1024 A). Apax.
- 'Αντεπαίρω = Élever contre. Apax (III, 1037 B).
- 'Αντιγελῶ = Se moquer à son tour (II, 440 D). Apax.
- 'Αντιδογματίζω = Prêcher une doctrine contraire (I, 68 B), (II, 308 C).
- 'Αντιπαραδείκνυμι = Comparer (III, 801 A).
- 'Αντιτακτικῶς = En opposition avec. Apax (I, 744 A).

'Ανυπόσκευος = Qui ne repose pas sur une construction. Apax (III, 1097 B).

'Αξιόδεκτος = Qui mérite d'être reçu, accepté (III, 1164 A).

'Απειροπλασίως = Infiniment plus. Apax (II, 1049 D).

'Απεριήχητος = Non troublé par le bruit d'alentour (I, 993 C), (II, 349 B).

'Απεκπροθέω = S'échapper en courant avant. Apax (II, 365 A).

'Απολιθοποιῶ = Pétrifier. Apax (III, 765 D).

'Αποσκίασις (au plur.) = Fait d'être plongé dans l'ombre, au lieu de la forme courante : ἀποσκίασμα. Apax (II, 933 C).

'Αποστοχασμός = Conjecture. Apax (II, 604 B).

'Αποχωριστικός = Propre à séparer. Apax (II, 1105 A).

'Απρόσκολλος = Qui ne va pas avec, qui ne s'accorde pas avec. Apax (II, 1220 C).

'Απροσκόπως = Sans examen. Apax (II, 461 C).

'Απροσक्रούστως = Sans être offensé (III, 572 A).

'Αρειοπλανεῖς = Ceux qui adoptent l'erreur d'Arius. Apax (II, 1289 A).

'Αριζος = Sans racine. Apax (II, 840 C).

'Ανυστάχτως = Sans sommeil (II, 257 A). Apax.

Αὐτεμπλοκαί = Combinaisons naturelles (en parlant des atomes). Apax (II, 984 D).

'Αχάλαστος = Non relâché. Apax (I, 484 A).

Βαρυχυμία = Pesanteur de l'humeur. Apax (II, 1101 C).

Βατραχώδης = Immonde comme une grenouille (II, 540 B), (I, 345 D).

Βολβιτῶ = Transformer en fumier. Apax (II, 1060 B).

Γήρειος = Vieux (III, 164 D).

Γλωσσόφορος = Qui porte une langue, qui parle (III, 737 D).

Δεκαπλασίασμος = Action de décupler, Apax (I, 1113 B).

Διακυβιστῶ = Se jeter en avant, la tête la première (III, 1085 A).

Διακυμβαλλῶ = Faire résonner comme des cymbales (II, 253 A).

Διακωθωνίζομαι = Être complètement ivre (II, 280 B).

Διαμακαρισμός = Bonheur prolongé, béatitude. Apax (I, 969 A).

Διαπαράγω = Amener à terme. Apax (II, 729 C).

Διαπλακῶ = Revêtir (I, 657 B).

- Διαπορτῶ = Agrafer (II, 801 C). Apax.
- Διευδιάζω = Jouir d'un temps calme et serein (III, 489 B).
- Δυσέκκλητος = Difficile à écarter. Apax (I, 1172 B).
- Δυσεπίδεκτος = Qui admet difficilement. Apax (II, 1289 D).
- Ἐβδοματικῶς = Par une évolution renouvelée sept fois. Apax (III, 1153 C).
- Ἐγκατασπῶ = Tirer de haut en bas (III, 552 D).
- Ἐγκορυφῶ = Mettre au sommet. Apax (I, 996 B).
- Ἐγχαυνῶ = Enfler de vent, c'est-à-dire d'orgueil. Apax (I, 444 B).
- Εἰδεχθῶς = D'aspect hideux (I, 672 A).
- Εἰσσυνοικίζω = Aller habiter avec. Apax (I, 717 C).
- Ἐκλαμπτικῶς = D'une lumière éclatante (II, 1001 D).
- Ἐκματαιάζω = Travailler en vain. Apax (I, 628 D).
- Ἐλαιάζω = Avoir la couleur de l'huile. Apax (I, 1072 C).
- Ἐμβατταρίζω = Déblatérer dans. Apax (II, 1020 D).
- Ἐμπροαιρετός = Qui a la faculté de choisir. Apax (II, 1240 B).
- Ἐμπυρριχίζω = Danser la pyrrhique dans (au fig.) Apax (II, 932 A).
- Ἐμφλεγμαίνω = S'enflammer dans, au sujet de (II, 276 A).
- Ἐμφορύνω = Charger, remplir. Apax (II, 1101 C).
- Ἐναμβλυοπῶ = Avoir le regard émoussé. Apax (I, 920 A).
- Ἐναπολήγω = Finir dans ou par (I, 449 B).
- Ἐναπομηχανῶ = Engager dans. Apax (I, 701 C).
- Ἐναποπλήσσω = Frapper de stupeur. Apax (III, 1004 B).
- Ἐναρμονίως = D'une façon harmonieuse (I, 840 B), (I, 925 B), (III, 269 C), etc.
- Ἐνδιαγράφω = Écrire sur, tracer sur. Apax (I, 677 D).
- Ἐνδιοδεύω = Entrer dans, s'avancer dans (I, 77 A), (I, 625 C).
- Ἐνσατυρίζω = Tourner en dérision, comme dans les drames satyriques (II, 976 A).
- Ἐνσειλίζω = Baver sur (au fig.) Apax (II, 1120 D).
- Ἐνστηλογραφῶ = Graver comme sur une stèle. Apax (I, 493 A).
- Ἐνστλβω = Briller dans (I, 657 A).
- Ἐνσυνέχομαι = Être enfermé dans, en même temps. Apax (II, 1269 A).
- Ἐξελαφρύνω = Alléger. Apax (III, 1016 C).

- Ἐπιγελάστως = Ridiculement. Apax (II, 641 D).  
 Ἐπιδρoσίζω = Couvrir de rosée. Apax (I, 897 A).  
 Ἐπικλινίδιος = Placé sur un lit. Apax (I, 868 B).  
 Ἐπιπλημμυρίζω = Déborder (III, 505 A).  
 Ἐπιπύλιος = Qui a des portes (I, 656 C).  
 Ἐπορθρίζω = S'occuper à l'aube de (I, 1120 C).  
 Ἐπειοφορῶ = Porter une toison. Apax (I, 925 B).  
 Ἐσπαρῶς = En enjolivant, d'une façon coquette. Apax (II, 269 A).  
 Ἐσπρόσκραουτος = Qui choppe ou pêche facilement (III, 316 B).  
 Ἐσταμιεύτως = En faisant bonne mesure, largement (III, 356 C).  
 Ἐμφανῶς = D'une façon à moitié visible. Apax (III, 1045 A).  
 Θεμελιωτής = Fondateur. Apax (I, 577 B).  
 Θεοπαίδευτος = Instruit par Dieu. Apax (II, 789 D).  
 Θεοτευξία = Création par la divinité. Apax (III, 1153 A).  
 Θεοχαλκευτός = Forgé par Dieu (III, 1152 A).  
 Καθίζησις = Action de s'asseoir (III, 720 C).  
 Καθυπερκεῖμαι = Reposer par dessus. Apax (III, 1100 A).  
 Καινοφωνία = Nouveauté de langage. Apax (II, 1205 A).  
 Καλαμοειδῶς = En forme de roseau. Apax (I, 841 A).  
 Κατακραδαίνω = Agiter fortement. Apax (I, 745 C).  
 Κατασιελίζω = Baver sur (au fig.) I, 1116 C.  
 Καταστοιβάζω = Enfler, grossir (trans.) Apax (II, 400 A).  
 Κατευπορεύομαι = Faire du commerce (III, 1100 A).  
 Κατεξάιρετος = Remarquable entre tous, extraordinaire (II, 536 C).  
 Λεπτοποιητικός = Qui broie. Apax (I, 924 C).  
 Μεγαλευχερῶς = Très facilement (III, 633 D).  
 Μεγαλόθρους = Très sonore. Apax (III, 1152 A).  
 Μετεωροπόρος = Qui s'élance dans des régions élevées. Apax (I, 64 A).  
 Μητρολόγης = Qui fait périr sa mère (III, 188 A).  
 Μιστυλλεύω = Partager, diviser. Apax (II, 1221 A), au lieu de μιστύλλω.  
 Μολιβδοχοῶ = Fondre du plomb. Apax (II, 261 A).  
 Μυριάθρωπος = De dix mille hommes (III, 861 D).  
 Μυριστόπος = Qui occupe une infinité d'endroits. Apax (I, 744 B).

- Μυριοτρόπως = D'une infinité de façons (II, 529 A).  
 Μωροφανής = Qui a une apparence insensée. Apax (II, 1241 C).  
 Νηπιοφρόνως = Naïvement, avec un esprit enfantin (III, 1157 A).  
 Νυχάλλα (έν) = Dans la nuit (III, 836 B).  
 Ξηροστομία = Sécheresse de langage. Apax (II, 1116 A).  
 Ὅμοιόληκτος = De terminaison semblable — au lieu d'ὁμοιοκατάληκτος. Apax (II, 964 A).  
 Ὁξυδερκῶς = Avec un regard perçant. Apax (I, 937 D).  
 Ὅργιστικῶς = Avec colère. Apax (I, 1276 A).  
 Παγιάτης = Fixité, solidité (I, 628 A).  
 Παραθέος = Qui va marcher (en parlant d'un petit enfant) (III, 1145 C).  
 Παρακτρίβιον = Chemin détourné (III, 824 D).  
 Παραξόδιος = Qui est en dehors du chemin, c'est-à-dire de la question. Apax (I, 448 B).  
 Περικρατητικός = Qui domine souverainement (II, 472 B).  
 Περιττωματικῶς = Sous forme d'excrément. Apax (I, 1248 B).  
 Περιφιλοσοφοῦμαι = Être exposé, développé (en parlant de théories philosophiques). Apax (I, 61 A).  
 Πολυκόλλητος = Formé de plusieurs pièces collées et adaptées (III, 593 B).  
 Προποσαρχῶ = Transformer d'abord en chair. Apax (I, 1216 A).  
 Προβατικῶς = A la façon d'une brebis. Apax (II, 1153 C).  
 Προδεικτικῶς = En montrant auparavant. Apax (III, 1156 B).  
 Προδιαζωγράφω = Représenter complètement d'avance (III, 1128 A).  
 Προεισόδιος = Qui a le caractère d'un vestibule. Apax (I, 656 B).  
 Προναυαγῶ = Faire d'abord naufrage. Apax (I, 476 B).  
 Προσαπαρτίζω = Appliquer, adapter à. Apax (II, 761 C).  
 Προσεμπλέκω = Enlacer. Apax (II, 1133 C).  
 Προσφύσημα = Action de souffler vers ou sur. (II, 553 C).  
 Προὔπερβατικός = Qui dépasse. Apax (II, 1285 B).  
 Σαβελλιόφρων = Qui pense comme Sabellius, partisan de S. (II, 1289 B).  
 Σαθροποιῶ = Gâter, faire pourrir (fig.) Apax (II, 493 A).  
 Σμιλοειδῶς = En forme de ciseau. Apax (I, 544 C).  
 Σπινθηράκιον = Petite étincelle (III, 361 A).

Συγκατουσιῶ = Joindre à l'essence de. Apax (II, 1096 C).

Συλλεπτύνω = Diviser, fractionner en même temps. Apax (II, 160 D).

Συμβολ[αι]όγραφος = Qui signe, qui prend un engagement (III, 440 A).

Συμμετεωροπορῶ = S'avancer dans les régions supérieures avec (I, 945 B, III, 337 D).

Συμπαρεισάγω = Introduire dans. Apax (II, 596 C).

Συμπαροδεύω = Voyager en outre ensemble (III, 377 D).

Συμπεραστικός = Concluant. Apax (II, 865 C).

Συναϊδιάζω = Être coéternel à. Apax (II, 624 B).

Συναναστράπτω = Rayonner avec. Apax (I, 1056 B).

Συνανωθῶ = Pousser vers le haut en même temps. Apax (II, 708 A).

Συναπελέγχω = Réfuter avec (II, 768 A).

Συναπελέγχομαι = Être prouvé en même temps (en parlant d'une accusation). (II, 296 C).

Συναποθεῶ = Déifier en même temps. Apax (II, 88 A).

Συναποκηρύσσω = Déclarer en même temps (I, 685 C). Apax.

Συναφύπνιζομαι = S'éveiller en même temps Apax (II, 1053 A).

Συνδιασεῖω = Agiter ensemble (III, 384 A).

Συνδιαστρεβλῶ = Tordre avec. Apax (II, 789 C).

Συνεκριζῶ = Déraciner en même temps. Apax (III, 65 A).

Συνεπικόπτω = Raccourcir en même temps. Apax (I, 545 D).

Συνεπιχωριάζω = Être à la même place avec. Apax (I, 981 B).

Συνετής = Qui comprend. Apax (II, 493 B).

Συνευπαθῶ = Se réjouir avec (III, 656 A).

Συντρανίζω = Eclaircir en même temps. Apax (II, 748 C).

Συνοπισπῶ = Dissiper avec. Apax (II, 445 A).

Ὑδροφοβῶ = Être hydrophobe (I, 520 C).

Ὑπανδρόνομαι = Devenir un peu homme, commencer à devenir homme. Apax (I, 1133 C).

Ὑπατακτῶ = Être un peu en désordre. Apax (II, 904 D).

Ὑπεμβαίνω = Attaquer. Apax (II, 257 C).

Ὑπεραγιότης = Sainteté accomplie. Apax (III, 1153 A).

Ὑπέρπτωσης = Excès (I, 529 B).

Ὑπευτρεπίζω = Préparer secrètement. Apax (II, 1021 A.)

Ὑψηλοκάρηνος = Qui lève la tête. Apax (I, 745 C).

Φιλαμαθής = Qui se complaît dans l'ignorance (II, 865 A).

Φιλαμάρτητος = Qui aime le péché (III, 428 A).

Φυτοκομία = Culture des plantes, (au lieu de φυτηκομ(α)). Apax (I, 64 B).

Φωτιστής = Illuminateur. Apax (II, 1061 C).

Χαλαζηφόρος = Chargé de grêle (III, 441 B).

Χρυσομιγής = Mêlé d'or (en parlant de cheveux) (III, 329 A).

Ψαλμωδῶ = Chanter des Psaumes (III, 961 D).

Ψιλέθειρον = Onguent dépilatoire. Apax, (II, 1048 B.)

Etc. . .

Une grande partie de ces néologismes doivent s'expliquer par la négligence de l'écrivain, qui, au lieu de faire effort pour ajuster sa pensée à l'expression simple et usuelle, trouve plus commode d'en forger une. Beaucoup de verbes sont formés par Grégoire sur des adjectifs; c'est ainsi que de l'adjectif *συμμετεωρόπορος* il tire le néologisme *συμμετεωροπορῶ* si aimé de lui, etc. . . Souvent il donne à un mot courant une forme nouvelle en le chargeant d'un ou deux préfixes, sans que cette adjonction réponde du reste à un raffinement de précision. Pourquoi, par exemple, au lieu de *ἀμβλυοπῶ*, Grégoire emploie-t-il, au sens d'avoir le regard émoussé, la forme *ἐναμβλυοπῶ*, qui est un néologisme? Le préfixe *ἐν* est ici tout à fait superflu. Dans certains cas, il est vrai, le néologisme a pour raison chez Grégoire une recherche de concision : il condense un rapport d'idées et tient lieu d'une phrase. Ainsi se justifient certains mots surchargés de préfixes qui expriment une nuance plus fine que le mot usuel et simple : *προδιαζωγράφω*, représenter complètement d'avance, etc. . . des composés comme *θεοχαλκευτός*, forgé par Dieu, *νηπιόφρονως*, naïvement, avec un esprit enfantin, etc. . . Dans quelques cas, le néologisme s'explique par le goût de la symétrie, et c'est la structure fortuite de la phrase qui l'y amène. Ainsi dans le contre Apollinaire, il écrit : « Ἀνθρωπικῶς, ὡς δ' ἔν τις εἴποι προβατικῶς<sup>(1)</sup>. Προβατικῶς est un apax. C'est qu'il fallait pour la symétrie un adverbe qui répondît à *ἀνθρωπικῶς*. Il n'existait pas. Grégoire en a forgé un. De même II, 1137 C ; τὸ

(1) II, 1153 C. (Ed. Migne).

γὰρ ἐπιπειθῶς ἢ ἀντιτόπως, etc... Enfin il faut sans doute faire une part à certains provincialismes. Dans sa polémique contre Eunomios, Grégoire lui-même avoue « des façons de parler qui sentent le terroir »<sup>(1)</sup>. Peut-être doit-on expliquer ainsi des formes tout à fait monstrueuses, qui sont de vrais barbarismes : ἀποπίπτομαι par exemple <sup>(2)</sup> pour ἀποπίπτω. En tous cas, ce sont là autant de traits qui s'éloignent de l'usage attique et de la pureté sévère exigée par les atticistes.

On peut donc conclure que l'atticisme de Grégoire est un simple vernis. Ce n'est pas le purisme systématique et savant d'un grammairien qui connaît à fond les écrivains classiques et peut justifier ses préférences. C'est le purisme intermittent d'un ancien élève des sophistes, qui a gardé de ses études le goût et l'habitude de certaines façons de parler choisies, et qui les sème au hasard dans son style. Mais rien n'accuse mieux l'influence de la sophistique sur Grégoire que la présence de ces atticismes voisinant avec la langue des Septante et se mêlant à des néologismes maladroits, parfois à des fautes grossières.

(1) Contr. Eun. Livre XII, 908 D. Voir plus haut p. 71.

(2) III, p. 553 A.

## CHAPITRE VII

### LE STYLE. — LE GOUT DE L'IMAGE. — LA MÉTAPHORE

Nous avons vu Grégoire, au cours de sa polémique contre Eunomios, relever ironiquement dans le traité de son adversaire la parure du style, et dénoncer comme indigne d'un théologien l'emploi de certains procédés d'art propres aux sophistes. Son attitude était nette et intransigeante. Après avoir signalé dans sa syntaxe et son vocabulaire des traces indéniables d'influence sophistique, nous devons examiner si l'éducation sophistique, avec laquelle il répudie toute attache, n'a pas laissé dans son style les empreintes qu'elle a laissées dans sa langue.

Or cette étude nous montre Grégoire trouvant dans les formes habituelles de la pensée chrétienne ou dans les sujets particuliers qui s'offrent à lui, une occasion de manifester des tendances et d'étaler des procédés d'art essentiellement sophistiques. Cette influence formelle est si loin d'être contestable qu'elle éclate à chaque instant ; on la retrouve dans les détails les plus ordinaires du style comme dans certaines formes très particulières d'exposition. On peut dire d'une façon générale que Grégoire extrait des modes ordinaires de la pensée chrétienne et des sujets qu'il traite, tout ce qui peut se prêter à la technique des sophistes. C'est la formule même de son œuvre.

Il convient, pour s'en rendre compte, d'examiner tout d'abord les caractères habituels et les tendances générales du style de Grégoire, de dégager les formes les plus simples dont la pensée s'y revêt ordinairement. Nous rechercherons ensuite si, dans certains cas particuliers, Grégoire n'a pas emprunté à ses anciens maîtres des cadres complets d'exposition, qui donnent à toute une partie de son œuvre une physionomie d'ensemble nettement sophistique.

---

Un des caractères les plus frappants du style de Grégoire, c'est le goût de l'image. Grégoire a une tendance, qui devient un procédé systématique, à colorer sa pensée en la transposant de l'abstrait dans le concret, ou du concret dans une autre catégorie du concret qui lui paraît être plus représentative de l'idée.

La première figure par laquelle se manifeste cette tendance, est la métaphore. Il y en a plusieurs sortes :

1<sup>o</sup> Elle consiste parfois à appliquer à une notion abstraite une expression concrète, comme dans le traité sur l'Hexahéméron : 104 A : τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως... ἕκαστον τῶν ὄντων... περισφιγγούσης — ou dans le traité sur la création de l'Homme : 152 A : τοῦ νοῦ διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς ἐν ἡμῖν μουσουργοῦντος τὸν λόγον.

Ce genre de transposition aboutit souvent à une accumulation de substantifs abstraits qui font valoir le verbe et dégagent ainsi l'élément concret de la phrase : Ex. : Traité sur l'Hexah : 77 D : Ὁ Μωϋσῆς τῆς ὕλικῆς τοῦ παντὸς κόσμου καταβολῆς τὴν ἔνδειξιν διὰ τῶν περάτων πεποίηται. — 104 D : ὁ ἀτμὸς... τῆ ξηρότητι τῆς γῆς κατεμίχθη. — 105 B : τὴν εἰς τὰ λεπτὰ θρύψιν τε καὶ διάχυσιν ἢ τοῦ πυρὸς φύσις οὐ πάσχει. — 108 C : Ἡ γῆ ἔστησεν ἐν ἑαυτῇ τὸν τῆς ἀλλοιώσεως δρόμον. — 109 A : Τῆς φυσικῆς αὐτῶν ἐναντιότητος οἷόν τις καταλλάκτης ἢ κοινωνία τῆς ποιότητος γίνεται — 109 C : πῶς ἐνεργεῖ τὴν... μεταβολὴν ἢ ἀλλοίωσις. (Il est clair qu'ici, par exemple, le substantif abstrait ἀλλοίωσις donne une valeur toute particulière au verbe ἐνεργεῖ.) — 112 B : Ἡ ἀπουσία τῆς ψύξεως τῆ γενέσει τῶν ὑγρῶν ἐνεπόδιζεν. — Traité sur la créat. de l'homme : 201 C : ἢ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. — 237 C : οὐ γὰρ χωρεῖ τὸ περισσότερον ἢ τοῦ δεχομένου βραχύτης. — 172 C : εἰ μὴ παρήγαγεν εἰς μέσους αὐτὸν ἢ τοῦ ἐνυπνίου κρίσις. — Vie de Moïse : 308 A : ἢ τῆς χειρὸς ἐπιφάνεια, νῦν μὲν προβληθεῖσα τοῦ κόλλπου, εἰς χιόνος μετεποιεῖθη λευκότητα... (La hardiesse du tour qui unit ἐπιφάνεια à προβληθεῖσα rappelle certaines audaces analogues du style lyrique, par exemple chez Pindare) — 312 D : ὧν ἢ γεῦσις τὴν τοῦ μέλιτος ἡδονὴν ὑπεκρίνετο. — 324 A : Ἡ εὐκολία τῆς ἄγρας εἰς κόρον τὴν κρεῶν ἐπιθυμίαν προήγαγεν. — 332 D : ἢ τοιαύτη... ἀγωγὴ... προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει. — 376 A : ἢ βαρυηχοία τῶν Ἰουδαίων τὴν φωνὴν τῶν σαλπύγγων οὐ παρεδέξατο.

Sur le titre des Psaumes : 416 D : Διαδιδράσκει τὴν λαβὴν ἢ ματαία

σπουδή. — 472 A : κόπος και ταπείνωσις τὴν ζωὴν τῶν τοιούτων ἐκδέχεται. — 484 C : Ἐπινίκιον ἀλαλάξει ὁ τῶν κυμβάλων τούτων ἦχος (noter encore la hardiesse presque lyrique de cette union du substantif abstrait avec un verbe tel qu'ἀλαλάξει). — 492 D : Ἡ τῶν ἀλλοιωθησομένων λέξις τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον μεταποίησιν τῆς ψυχῆς ὑποτίθεται. — 544 D : τὴν τῶν ὀργάνων τούτων χρῆσιν ἢ χρεῖα τῆς ἐργασίας εἰς τάξιν ἄγει.

Sur l'Écclésiaste : 621 A : λέγει ... ἡ συνήθεια. — 625 A : ἡ ἀνὰ μέρος φωτός τε καὶ σκότους διαδοχὴ στάσιν ἐκδέχεται. — 640 D : οὐ παραδέχεται πάντως τὴν διαστροφὴν ἢ εὐθὺς ἄρμονία. — 680 A : ἔπειτα γὰρ αἰεὶ τῆ χειρὶ ἢ τοῦ ὕδατος ἐπιφάνεια. — 752 C : ἡ παρατροπὴ τῆς ὀρθῆς περὶ τῶν ὄντων κρίσεως εἰς ἀφορμὴν κακῶν τὰ ἀγαθὰ περιήγαγεν.

Sur le Cantique des Cantiques : 969 B : παράδεισον εἴωθε καλεῖν ἡ συνήθεια.

Sur l'oraison dominicale : 1152 B : ἡ πλεονεξία πῆρῶσιν ἐπάγει τῶ διορατικῶ τῆς καρδίας.

Grand discours catéchétique : 29 A : ταύτην (τὴν δύναμιν) εἰς εὐρεσιν τῶν κατὰ κακίαν ἐπινοουμένων συνεργὸν ποιησάμενος.

Contre Eunomios. 413 C : Ἡ τοῦ ἐνὸς ὑπεξαίρεσις ψευδῆ τὸν περὶ πάντων κατασκευάζει λόγον.

Sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit : 568 C : ... δέχεται πατρὸς ἀκοὴ μονογενοῦς τέχνου σφαγῆν.

Lettre 4. 1025 C : ὅτε οὐκέτι προσθήκη νυκτερινὴ ἐπαύσησιν δέχεται.

Ici Grégoire est secondé par certaines habitudes de vocabulaire dont nous avons parlé, et par la pratique de langues spéciales : celle de la philosophie, de la théologie, etc... qui introduisent dans son vocabulaire une forte proportion de substantifs abstraits et techniques.

La transposition est plus forte encore quand la métaphore consiste dans la personification d'une notion abstraite. Ainsi dans l'Écclésiaste 721 C, ἡ τούτων ἀπώλεια τῆς τῶν τιμῶν εὐρέσεως πρόξενος γενήσεται.

Sur les enfants enlevés en bas âge ; 185 C : ὧν ἡ ἀμετρία τῆς ἀπολαύσεως τοῖς λαιμαργοῦσιν πρόξενος γίνεται. (Notons que cette métaphore est assez fréquente chez Basile ; voir Hexahé. (89 D) : ὁ ἀπὸ τῆ ἐαυτοῦ μεσιτεία διαλλακτῆς γίνεται. — id., 93 B : Πλούτου πρόξενος ἐμπόροις γίνεται.) — Sur les 40 Martyrs, 513 A : Μισῶ δωρεάν ξημίας πρόξενον). — Sur l'Écclésiaste 708 B : ἡ παροῦσα

κατήφεια τῆς ἐλπιζομένης εὐφροσύνης μήτηρ γενήσεται (cf. Basile : Sur les 40 Martyrs, 513 A : οὐ δέχομαι τιμὴν ἀτιμίας μητέρα.

Une autre espèce de métaphore est celle qui consiste à substituer l'animé à l'inanimé, comme dans le traité sur l'Hexah. 93 D : ἡ γῆ... ἀπεκύησε — (De même Basile, Hexah. 148 B : ἡ θάλασσα... γένη τῶν πλωτῶν ὡδίνε, métaphore si fréquente chez Basile, Grégoire de Nysse, Chrysostome et Grégoire de Nazianze qu'on peut se demander si ὡδίνω n'avait pas à cette époque et en ce sens, perdu toute sa couleur).

Voilà les différentes sortes de métaphores qui se présentent à tout instant dans le style de Grégoire. La métaphore est un de ses procédés les plus ordinaires pour mettre une idée en valeur ou pour colorer d'une même teinte, en vue d'un même effet d'ensemble, tout un groupe d'idées. Très fréquente dans le traité sur l'Hexahéméron, elle sert à y accuser le relief des idées, parfois assez abstraites, à en aviver l'expression. Dans le traité sur la création de l'homme, son rôle est très important. Il s'agissait en effet pour Grégoire de rendre sensible le mécanisme délicat et compliqué de l'esprit, de faire saisir, en en forçant les finesses, les rouages de l'organisme humain. Grégoire s'est adressé pour cela à la métaphore, et l'emploi qu'il en fait dans ce traité nous montre que l'idée se transformait chez lui tout naturellement en image. Le même goût pour la représentation concrète de l'idée se manifeste dans ses écrits de polémique : contre Eunomios, contre Apollinaire, contre Arius et Sabellius, contre les partisans de Macédonius. Le sentiment intervient ici pour aviver les couleurs du style ; que Grégoire soit en proie à l'indignation, à la colère, ou laisse éclater une ironie méprisante. Dans ces traités, la métaphore joue encore un rôle prépondérant. Elle sert à dessiner les adversaires de Grégoire, leurs doctrines, leurs partisans, dans des attitudes qui appellent la raillerie ou l'indignation.

1<sup>o</sup> Métaphores méprisantes, qualifiant Eunomios, ses doctrines et leur expression. 325 A : « Le brouillard du style. » — 349 D : « Voilà comment l'idée se souille dans la fange du style. » — 377 C : « Que dit ce faiseur de songes ? » — 384 B : « Vous allez voir toute cette toile d'araignée s'évanouir au contact de la raison. » — 401 C : « Le borbier de ces propos-là. » — 433 C :

« Sans nous laisser effrayer par la Gorgone de ce syllogisme, épouvantail bon pour les enfants. » — 468 C : Eunomios est appelé : « père du mensonge. » — 532 A : « Cette parole hérétique qui *crie* l'absurdité. » — 541 C : « Le vomissement fétide de l'hérésie. » — III, 585 C : « Telle est la vie de ceux qui restent dans le péché, enfoncés jusqu'au fond dans la fange sans consistance. » — 585 C : « La grande et vaste mer du péché. » — IV, 625 C : « Ce langage souillé. » — 648 A : « L'hameçon de l'impiété. » (Métaphore évidemment aimée des orateurs chrétiens. On la retrouve par exemple chez Grégoire de Nazianze, Éloge d'Athanase, 1108 A : « C'était l'appât qui recouvrait l'hameçon de l'impiété, etc... ») — 656 B : « Ce raisonnement sans tête ni queue : ἀκέφαλον καὶ ἄρριζον λόγον. » — 676 A : « Les castagnettes creuses des raisonnements d'Eunomios. » — 713 C : « Eunomios se saisit avidement (ἀρπάζει) du mot ἐποίησε. » — VII, 748 C : « Eunomios réunit pour les coller ensemble des lambeaux de petites locutions qui traînent dans les carrefours. » — 748 D : « Cet ensemble de mensonges qui ressemble à une bulle. » — 752 D : « Eunomios ne voit qu'une chose, l'engendré et l'inengendré, confiant ainsi à un câble frêle et léger, le dogme ballotté et agité en tous sens par le vent de l'erreur. » — IX, 801 C : « Le langage des adversaires *agrafé* (διαπεπορημένος) à l'aide de petits mots vulgaires et complètement rebattus. » — 809 D : « Eunomios arme de nouveau sa parole des aiguillons de sa dialectique. » — XI, 881 C : « Eunomios trouble de sa fange la vérité. » — XII, 908 D. Ironique : « Ce langage bouillant et qui souffle du feu » (Métaphore hardie et spirituelle qui rappelle certaines plaisanteries d'Aristophane sur les mots d'Eschyle ἱπποδάμονες). — 976 A : « Il insulte à ces paroles (κατορχεῖ). Il les tourne en dérision comme dans un drame satyrique (ἐνσατύριζον). — 1013 B : « Il crache contre nous des outrages fétides. » — 1060 B : « Ce langage immonde et fangeux. » — 1117 C : « Voilà comme il publie lui-même son impudence dans ses discours. » — 1120 D. Métaphore très familière qui a l'allure d'un proverbe : « Ne vois-tu pas que c'est sur ton propre sein que tu baves ? » — 1121 A : « La différence qu'il y a entre Basile avec son vol sublime et cette bête qui se traîne à terre. »

De même contre Apollinaire et ses doctrines : 1212 B : « Pour

moi, voulant éviter d'éclabousser mon discours de la boue de ses paroles incohérentes. » — 1229 A : Métaphore piquante : « Quel « sera l'arbitre pour le prix de l'impiété que se disputent Apollinaire et Eunomios ? Lequel des deux, pour ses laborieux efforts contre la vérité, sera jugé digne de la première place ? » La métaphore est rendue ici plus piquante par le caractère pour ainsi dire technique des mots employés : ἀγωνοθετήσει, πρωτείων, ἀριστείων, τοῖς κατὰ τῆς ἀληθείας ἰδρωσίν, τῷ ἀψήριστῳ καὶ ἰσοπαλεῖ τῆς ἀσεβείας.

2. La plupart de ces métaphores ont un caractère ironique et méprisant. Quand Grégoire veut montrer la violence des attaques de ses adversaires contre l'orthodoxie, et les dangers qu'elles font courir à la foi, l'indignation et le sentiment du péril se traduisent par des métaphores énergiques. Contre Eunomios, I, 332 B : « Ils lapident de leurs paroles blasphématoires le langage « de la vérité » — 397 D : « Le glaive à deux tranchants qu'Eunomios a aiguisé contre la vérité » — II, 517 D : « le poison de « l'hérésie. » — 520 A : « En offrant tout cela en guise de miel aux « âmes pures, il dissimule sous la douceur des mots le venin « qu'ils renferment. » — 520 B : « Voilà les poisons qui font mourir. » — 528 C : « C'est une sorte d'appât qu'on présente aux « simples d'esprit pour leur faire avaler avec lui l'hameçon de « l'impiété. » — IV, 661 C : « Ayant vomé le blasphème sur la « pureté du discours. » — 664 A : « Voilà les hommages (par anti- « phrase) que rendent au Seigneur les ennemis de la vérité. » — De même, Contre Apollinaire, 1125 C : « Qu'on sache bien que « cette bouche aiguisée en vue de la ruine et de la destruction « du prochain les dents de la doctrine nouvelle et qu'elle déchire le corps sain de l'Église de Dieu. » — Contre les Macédoniens : « La gangrène purulente de l'hérésie. » (1301 C)

3. C'est encore à la métaphore que Grégoire a recours pour opposer sa propre attitude à celle qu'il prête à ses adversaires. Contre Eunomios I, 421 A : « Les injures... qui nous sont « proposées pour nous exercer à la longanimité. » — 437 D : « J'arme ma parole de la vérité. » — (De même VII, 745 A) — VII, 748 B : Il parle « d'afficher au milieu de son traité l'ignorance et la folie d'Eunomios. » — 789 D : « Flagellant de mes « arguments les représentants de l'erreur. »

Dans son traité sur la Virginité, la métaphore apparaît partout où Grégoire veut faire sentir vivement les tristesses du mariage. C'est qu'ici encore le sentiment vient animer sa dialectique : mélancolie presque poétique devant les charmes de la jeune épouse que la mort viendra ravir, etc. (345 B, etc...).

C'est la métaphore qui fournit les grandes lignes de l'homélie contre les usuriers. Pour en faire ressortir plus fortement le caractère et les avantages, Grégoire présente l'aumône comme un prêt aux pauvres, avec Dieu pour garant (440 A). — Cette esquisse générale de l'idée se précise dans le détail par une foule d'images. A l'aumône qu'il conseille, Grégoire oppose l'usure dont il veut détourner son auditoire. La métaphore fait en partie les frais du contraste. La sottise de ceux qui se laissent prendre à l'usure est figurée par l'imprudencence du poisson avalant l'appât (437 B, etc...)

Dans l'homélie sur la charité, le but de Grégoire est de donner, par la peinture de la misère, une forte impression de pitié. La métaphore lui sert à représenter sous de vives couleurs ces lamentables troupeaux de mendiants nomades. Il les montre mettant en commun leurs misères, apportant leur écot à un même effet d'horreur presque tragique. II, p. 480 C.

Dans l'homélie sur les morts, la métaphore est appelée à revêtir cette idée essentielle que la fin de la vie terrestre nous fait naître à la vie éternelle. La mort est donc présentée sous les traits d'une nourrice qui met l'homme au monde pour la véritable vie (516 B, etc...).

Dans l'homélie sur son ordination, Grégoire présente sous une forme métaphorique une excuse modeste sur le peu de valeur de son éloquence. Il se représente, auprès des orateurs qui l'ont précédé, comme le pauvre qui ramasse les miettes du riche (544 A). De même dans le sermon sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit.

La glorification d'un nom illustre, comme celui de saint Étienne, entraîne une série de métaphores qui viennent colorer un à un les divers côtés du sujet. Au milieu de ses ennemis, Étienne est une brebis au milieu des loups (725 A); il est aussi le coryphée du chœur des apôtres, etc... (729 C). Au reste, Grégoire réserve à la glorification des martyrs une catégorie spé-

ciale de métaphores. Il y a certains aspects sous lesquels il se plaît à les considérer. Le martyr est un soldat du Christ, un rempart de la foi, etc. . (761 B). Accidentellement, nous voyons Grégoire se servir de la métaphore pour rendre d'une façon pittoresque l'aspect de la foule se pressant autour de la chaire. Dans son esprit toujours orienté vers l'image, cette foule de fidèles devient une mer mouvante qui s'enfle sous la poussée des arrivants (Discours sur les quarante Martyrs, 756 D, 757 B. De même Basile dans l'Hexahéméron, p. 93 C). Dans l'oraison funèbre de Mélèce, les grandes lignes de la vie du défunt, ses rapports avec son église, sont ramenées à deux ou trois métaphores d'ensemble. Mélèce est le jeune époux qui lutte au loin contre l'hérésie, et l'église est la jeune épouse qui l'attend au foyer et garde la foi conjugale (857 D). Les efforts de l'hérésie contre l'église de Mélèce sont une tentative d'adultère restée sans effet, etc. . . Quant aux fidèles qui ont vu sombrer leurs pieuses espérances dans la mort de Mélèce, ils sont les passagers d'un navire privé de gouvernail, qui finit par être englouti au sein des vagues soulevées (853 B). C'est là une catégorie de métaphores très aimées de l'éloquence chrétienne. Chrysostome, dans l'éloge d'Eustathe (597, 10), représente le défunt comme un pilote qui a abordé au port du repos. Il le montre (602, 16), « gouvernant « avec une grande sûreté le vaisseau sacré de l'Église. » Dans l'Homélie sur saint Babylas, apparaissent les mêmes images si aimées de Grégoire de Nysse : la barque de l'Église, la tempête qui l'assaille, les vagues furieuses, etc. . . (529, 12). Dans l'oraison funèbre de Pulchérie, chez Grégoire de Nysse, les figures de la jeune princesse morte, de l'empereur et de l'impératrice, les rapports étroits qui les unissent, éveillent dans l'imagination de l'orateur des métaphores d'une haute poésie. Pulchérie est représentée comme une jeune colombe qui s'est envolée du nid impérial (865 B), puis comme une fleur à peine éclosée et prématurément flétrie. L'empereur, c'est le palmier élevé qui couvre la terre de son ombre ; autour de lui s'enroule la clématite, qui figure l'impératrice. Un sentiment plus douloureux a inspiré les métaphores que l'on relève dans l'oraison funèbre de Placilla. Elles peignent le deuil des âmes sous la couleur d'une tempête violente (880 A). Le lieu de la mort de Placilla est

l'écueil qui a fait sombrer les âmes dans l'abîme de l'affliction. Sur cette douleur, plaie cuisante, Grégoire répandra l'huile de ses consolations (885 C). L'impératrice est ici représentée, à cause de ses vertus, comme un soleil resplendissant (884 B).

En somme nous voyons que Grégoire fonde une grande partie de ses développements sur un schéma métaphorique. Les situations qu'il envisage, les sujets qu'il examine se condensent naturellement dans un petit nombre de métaphores qui lui fournissent un canevas essentiel. Dans certaines parties de son œuvre où la métaphore n'a pas un rôle si important, elle est employée à rehausser le détail des idées (comme dans le traité sur l'Hexahéméron) et par là elle tient encore une place très notable parmi les éléments du style de Grégoire. Cette valeur accordée à la métaphore est déjà un indice d'influence sophistique. La métaphore, nous l'avons dit, faisait partie de la technique des sophistes; c'était un de leurs procédés les plus ordinaires pour relever l'éclat du style. On peut dire qu'aucun d'eux n'a fait de la métaphore un usage plus fréquent que Grégoire.

Mais dans cet usage même on peut relever des particularités plus sophistiques encore :

1° C'est d'abord la recherche de certaines métaphores. Vie de Moïse : 428 C : ὅταν γένη τῶν σῶν καρδιῶν λατόμος. — Sur la création de l'homme, 152 B : τοῦ νοῦ διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς ἐν ἡμῖν μουσουργῶντος τὸν λόγον. — Contre Eunomios IV, 636 C : ὁ τοῦ καινοῦ τῆς παλιγγενεσίας τόκου προγεννηθεὶς ἐν τῷ ὕδατι, ὃς τὰς ὠδῖνας ἢ πτῆσις τῆς περιστερᾶς ἐμαιεύσατο. — IX, 801 C : « Le langage « des adversaires, *agrafé* de petits mots vulgaires et complètement « rebattus. » — La recherche touche ici à l'inintelligible. — XI, 865 D, métaphore assez déplacée : « Ce sont là des paroles dignes « de faire verser des larmes, et d'être accompagnées par la flûte « des lamentations — Dialogue sur l'âme, 29 C : Le médecin qui touche du doigt une partie malade « entend pour ainsi dire, par « le sens du toucher, la nature crier vers lui et lui raconter ses « souffrances. » — Sur les enfants enlevés en bas âge : 164 B : « Le désir de la pauvreté fleurira. » — 168 A, véritable conchetto : « Le nouveau-né s'acquitte envers la nature de son tribut « de larmes » (ἐλειτούργησε... τὸ δάκρυον), — 185 C : « L'excès de la « jouissance devient le patron de la glotonnerie. » — 185 D, un

peu de bel esprit sophistique : « au lieu d'une infinité d'enfants, « c'est une foule de passions qu'ils élèvent (παιδοτροφοῦσι) dans « leur propre sein. » — Sur le nom chrétien, 249 A : ... δι' ἡδονῆς τὸν θησαυρὸν τῆς καρδίας ἐτοιχωρύχησε (l'ennemi du genre humain). — A ceux qui supportent mal les châtements, 309 B. Préciosité sophistique : « Ne sais-tu pas que ces jours sont frères et que « l'outrage que tu fais à l'un retombe sur l'autre ? » Plus loin 313 B, une réminiscence littérale d'Isocrate : « Les racines de « l'éducation sont non pas douces, mais amères ; mais plus « tard elles produisent un fruit plus doux que le miel ». *Or cette réflexion d'Isocrate était devenue dans les écoles des sophistes un exemple courant de χρεῖα à développer.* C'est à ce titre qu'on la trouve indiquée dans les Progymnasta d'Hermogène p. 6 (1). Nous surprenons donc ici Grégoire en flagrant délit de réminiscence sophistique, reproduisant au cours d'une exposition théologique, un thème d'exercice oratoire qu'il a sans doute fait développer maintes fois à ses élèves. — Dans le traité sur la virginité, 412 B : « Dans la vieillesse, les forces ra- « jeunissent par la pratique du bien. » (Ici, véritable oxymoron dans l'antithèse : ἐν γήρᾳ μὲν τῆς δυνάμεως... νεαζούσης) — Sur la Charité, II, Grégoire emploie pour exciter la compassion de l'auditoire des métaphores d'une recherche piquante, mais qui répondent mal à son but. Rien de plus sophistique que cette façon d'aiguiser des pointes dans un sujet pathétique. 480 D : « Chacun d'eux, pris à part, est digne de pitié, mais, pour « mieux disposer encore les hommes en leur faveur, ils viennent « grossir leurs infortunes réciproques en mettant en commun ces « cotisations de misère » (προσθήκη τοῦ πάθους ἀλλήλοις γίνονται, τὸν πονηρὸν τῶ κοινῷ συνεισφέροντες ἔβανον.) — Jour de Pâques, 657 D : « En prêtant alors sa pitié, il en attend la restitution en temps « opportun. » Noter la précision technique des termes δανεῖζων... , προσδοκᾷ... — 688 B : « Par son repentir, le bon larron vole le « paradis » (ληστεύοντος). La métaphore recouvre ici un jeu de mots. — Sur la Pentecôte, 697 B : « Il est beau de nous faire les « choreutes du Saint-Esprit pour obéir à David, le coryphée de « ce chœur spirituel. » 701 B. Développant une image prise à

(1) *Rhetores Graeci*, Spengel, II.

Isaïe : « Mais les hommes de cette sorte ne peuvent recevoir le  
 « vin doux (de l'Évangile); ils promènent encore la vieille  
 « outre qui ne peut contenir un vin de ce genre et se rompt  
 « par l'hérésie. » — Sur saint Étienne, I, 704 A : « Courons  
 « donc ensemble, mes frères, par la pensée, vers le théâtre où  
 « ce grand athlète va combattre et entrer dans la carrière de la  
 « confession contre le funeste adversaire de la vie humaine. »  
 (Très sophistique est cette tendance à donner à l'exposé des  
 faits un caractère théâtral.) — Sur saint Étienne, II, 725 B :  
 « Les anges reçurent Étienne comme leur choreute, l'accablant  
 « d'en haut de plus d'éloges que les Juifs ne l'avaient d'en bas  
 « accablé de pierres. » Ici encore la métaphore tourne au jeu de  
 mots et tombe dans un mauvais goût bien caractéristique. — Sur  
 les quarante Martyrs, 777 A : « L'automne et le printemps n'existent  
 « pour ainsi dire pas, parce qu'ils s'absorbent dans la souve-  
 « raineté de leur redoutable voisin, l'hiver ». — Oraison funèbre  
 d'Ephrem, 820 A, début : « Je suis amené à prendre ici la parole  
 « par une parabole de l'Évangile, celle du flambeau qui nous  
 « initie aux mystères : elle délie la langue asservie au baillon du  
 « mutisme; elle aplanit d'avance les voies de la pensée comme des  
 « chemins où courent les chevaux, et prépare le char aux  
 « formes variées de l'éloquence à parcourir la route où passe  
 « le peuple. Elle crie d'une voix éclatante, etc... » La métaphore  
 est soulignée ici par l'emploi de termes comme προμαλίζω, des  
 apax comme διαπρυσίως, etc. — 836 C. Voici une métaphore  
 singulièrement prétentieuse et bien proche de l'amphigouri :  
 « L'abîme de la doctrine, se répandant comme la mer sous sa  
 « langue, ne lui permettait pas de porter les vagues successives  
 « de sa pensée. » Dans l'oraison funèbre de Pulchérie, l'effort  
 de Grégoire pour atteindre au pathétique lui inspire des traits  
 de ce genre : 868 B : « L'éclat des pierreries, les étoffes d'or, les  
 « reflets d'argent, l'éclat des flambeaux, tout noircissait avec  
 « ce deuil » (τῷ πένθει συνεμελαίνετο). L'image qui voulait être  
 pathétique n'est qu'une coquetterie manquée de bel esprit.  
 Dans l'oraison funèbre de Placilla, 880 A, le style de Grégoire  
 prend, pour peindre la douleur universelle, un caractère haute-  
 ment poétique. « L'esprit se gonfle et bouillonne encore au  
 « souvenir des maux. Quand l'âme est agitée par la houle si

« forte, comment serait-il possible de mettre en avant la raison, « encore battue par la douleur comme par une tempête ? » — Vie de Grégoire le Thaumaturge, 917 C. Commentaire d'un miracle qui vient d'être rapporté (celui d'une grosse pierre qui s'était déplacée d'elle-même au commandement du saint : « Une pierre devient le héraut de la foi divine et un guide de salut pour les infidèles. » Dans ces métaphores qui accusent le côté surprenant du miracle, perce une pointe d'esprit sophistique. — Lettre 19, 1076 A : « Les larmes qu'elle versait étaient mesurées à sa boisson » (Métaphore qui tourne au galimatias). — Ajoutons que parfois Grégoire présente successivement un même objet au moyen de deux images d'ordre très différent sans se soucier de l'incohérence. Contre Eunomios 441 B : οὕτως ὅταν τι ψεῦδος ᾖ πρὸ τῆς ἀληθείας τιμώμενον, κἄν πρὸς ὀλίγον διὰ τῆς ἀπάτης ἀνθήσοι, ταχέως πρὸς ἑαυτὸ καταρρεῖ, καὶ ταῖς ἰδίαις κατασκευαῖς διαλύεται.

Une autre tendance bien sophistique se fait jour dans certaines métaphores ; le goût du théâtral que Grégoire confond avec le véritable pathétique. Cette tendance que nous avons relevée chez les sophistes accuse l'artificiel de leur rhétorique. Elle trahit de même chez Grégoire le goût de la mise en scène, des sentiments apprêtés, et pour tout dire, une irrémédiable impuissance d'émotion sincère. Dans le traité sur la création de l'homme, 217 D, il y a un morceau de bravoure sur lequel nous reviendrons : « Voyez-vous comme en peu de mots l'Écriture « donne à cette douleur un caractère dramatique (ἐξετραγωδήσει)? — Sur l'Ecclésiaste, 660 C : « Avant de devenir le chorège d'une « semblable tragédie » (il s'agit du vin que les filles de Lot firent boire à leur père). — Sur la virginité, 325 D : « Par où commencer « pour donner à cette pénible vie le caractère tragique qui « convient ? » — 336 C : « Considérez sur la scène de la vie « présente les drames (τραγωδίας) qui s'y jouent. C'est le mariage « qui en est le chorège pour les hommes. » — Sur les quarante Martyrs, 764 B : « Quelle scène purent alors contempler les « anges dans le monde des hommes! (οἶον συνέστη . . . τὸ θέατρον). « — Quel corps à corps du diable et des hommes purent voir « les spectateurs de notre vie ! » — Grégoire de Nyse n'est du reste pas le seul à présenter les scènes de martyre comme un

spectacle solennel, une sorte de parade qui a pour scène le monde, pour spectateurs les hommes et les anges. Chrysostome, 624, 18, sur les Macchabées, montre les anges assistant au martyre « comme les spectateurs des jeux olympiques. » Le peu de convenance de ces images païennes, appliquées à des scènes de martyre, dénote une influence sophistique aussi bien que l'artificialité de cette mise en scène théâtrale.

Il y a en outre quelque chose d'essentiellement sophistique dans le développement donné à certaines métaphores. Une image donnée en appelle d'autres pour peu que l'auteur soit assez ingénieux pour en suivre les ramifications comme on suit les conséquences d'une idée. Cela devient comme un jeu d'esprit qui peut être indéfiniment prolongé. Il aboutit naturellement à l'amphigouri et au mauvais goût. Ainsi dans la vie de Moïse, 412 A : « L'envie lance un trait contre lui (Moïse) ; mais le coup « n'atteint pas à la hauteur où se trouvait Moïse. » Voilà le développement amorcé. Grégoire continue : « La corde de la « méchanceté fut impuissante en effet à décocher assez loin sa « passion pour aller de ceux qui étaient déjà atteints par le mal « jusqu'à Moïse. » Nous sommes déjà en plein amphigouri, mais Grégoire raffine encore. Il dit d'Aaron et Marie « qu'ils furent « blessés par la passion de l'envie et qu'ils devinrent comme un « arc de jalousie décochant en guise de flèches des critiques « contre Moïse. » — Sur le titre des Psaumes, 465 D : « Celui « qui doué d'une nature d'aigle dirige un regard plus perçant « vers les rayons de la lumière avec l'œil immuable de l'âme, « et s'élançant vers les hauteurs, s'approche des toiles de l'arai- « gnée, celui-là de la seule vibration du bout de ses ailes, dans « le battement de son vol, détruit toutes les embûches de ce « genre, quelles qu'elles soient, dont il s'approche. » — Sur l'Ecclésiaste, 744 B, les attaques du démon contre l'âme humaine, ses manœuvres, sa tactique sont longuement exposées dans un langage emprunté à l'art militaire : « Il envoie des « éclaireurs, il se ménage des traîtres, il s'établit sur les routes, « il tend des embuscades, il s'adjoint des alliés, prépare des « machines de guerre, des frondeurs, des archers, etc... » — 744 C, id., métaphores du même genre détaillant et caractérisant les attaques du démon ainsi que la manière de les repousser. —

Sur les Béatitudes, 1220 A, métaphore prolongée. — Voici comment finit le contre Eunomios : morceau remarquable par l'accumulation des métaphores autant que par la véhémence oratoire : « Si ce regard pénétrant (celui de Basile) veillait encore  
 « sur notre vie, s'il volait autour de la vie humaine sur les ailes  
 « de la sagesse, il ferait voir en abaissant jusqu'à toi le vol  
 « impétueux de son éloquence, quel germe de folie tu as apporté  
 « en naissant, contre qui tu as osé t'élever dans ton égarement  
 « pour chercher à acquérir par les outrages et les injures, la  
 « gloire auprès des vieilles femmes et des eunuques. Au reste  
 « tu ne dois pas espérer d'échapper à ses serres. Nous accorder  
 « une partie des serres de Basile serait beaucoup dire, si l'on  
 « songe à lui. Mais cette part, si l'on songe à toi, est suffisante  
 « pour briser l'enveloppe de ton erreur, et montrer ton impu-  
 « dence sous la carapace qui la recouvre. . . » On voit comment la métaphore initiale, celle qui représente Basile sous les traits d'un aigle se développe et s'étend pour suivre toutes les sinuosités de l'idée. — Dialogue avec Macrina, 12 A : « A la façon de  
 « ceux qui s'entendent à manier les chevaux, Macrina me per-  
 « mit quelque temps de donner libre cours à ma douleur, puis  
 « elle essaya par ses paroles de me serrer la bride, en se servant  
 « du raisonnement comme d'un mors pour corriger le désordre  
 « de mon âme. » — Dans le sermon contre les usuriers, 437 A, l'usurier est présenté sous la figure d'un agriculteur. Entrant dans le détail, Grégoire en tire une série de métaphores : « L'usu-  
 « rier veut que tout pousse pour lui sans semence et sans cul-  
 « ture; pour charrue il a sa plume, pour champ le papier, pour  
 « semence l'encre, pour pluie le temps qui fait croître secrète-  
 « ment et fructifier ses revenus; sa faux c'est la réclamation; son  
 « aire, la maison où il dépouille (littéralement : écosse, *λεπτόνει*)  
 « ses victimes de leurs biens. » Ici la métaphore tourne au jeu d'esprit, d'une ingéniosité facile et un peu puérole. C'est une série d'énigmes, de devinettes que Grégoire se pose pour avoir le plaisir de les résoudre. Il est d'ailleurs superflu de signaler la fantaisie de la plupart de ces rapprochements. Le même procédé reparaît un peu plus loin, 440 A : « Donne et je rendrai, nous crie  
 « Dieu dans les Evangiles, cette caution écrite (*χειρογράφω*)  
 « qui s'adresse à l'univers et qui a été rédigée par les quatre

« Évangélistes à la place de celui qui a pris l'engagement, et  
 « qui a pour témoins tous les chrétiens contemporains de  
 « l'acte du Sauveur. Tu as pour garantie le paradis, gage digne  
 « de confiance, etc... » Le piquant du rapprochement réside dans  
 l'emploi de termes techniques, χειρόγραφος, συμβολόγραφος, ὑποθή-  
 και, ἐνέχυρος. Ainsi, de cette proposition : qui donne aux pauvres  
*prête* à Dieu, Grégoire a tiré toute une série de métaphores,  
 rien qu'en groupant autour de l'idée principale les détails qui lui  
 font cortège. — Sur la Charité, 489 A : métaphore prolongée  
 présentant la vie comme une traversée périlleuse : « Tant que  
 « la traversée est heureuse pour toi, tends la main au nau-  
 « fragé. Commune est la mer, commune la houle, commun le  
 « tumulte des vagues ; les rochers que la mer recouvre, les  
 « écueils, les récifs et les autres dangers de la vie inspirent la  
 « même crainte aux passagers... Qui te garantit jusqu'au bout  
 « une heureuse navigation ? Tu n'as pas encore abordé au port  
 « du repos ; tu n'es pas encore sorti des vagues ; ta vie n'a pas  
 « encore trouvé la stabilité. Tu es encore dans la vie en pleine  
 « mer. Tel tu te montreras à l'égard de l'infortune, tels tu dispo-  
 « seras envers toi tes compagnons de voyage. Pussions-nous  
 « donc parvenir au port du repos, après avoir accompli par un  
 « ciel serein et grâce au Saint-Esprit la traversée de la vie qui  
 « nous est proposée. » Cette amplification métaphorique tourne  
 un peu au rébus, en dépit de son caractère poétique. Elle ap-  
 pelle naturellement dans l'esprit de l'auditeur des questions  
 comme celles-ci : que faut-il entendre par houle ? par rochers ?  
 écueils ? Qu'est-ce que le port du repos ? — Il y a par suite, dans cet  
 emploi prolongé de la métaphore, quelque chose de légèrement  
 puéril. — Le sermon sur son ordination, 544 A, débute par un  
 badinage précieux du même genre : « Je réclamaï de toutes  
 « mes forces le privilège d'être exempté d'une telle charge (celle  
 « de prendre la parole), vu mon peu d'éloquence, en me fon-  
 « dant sur une règle des festins. J'ai ouï dire en effet que les  
 « gourmets, quand ils font les apprêts d'un repas en commun,  
 « admettent à leur table, en l'exemptant de l'écot convenu, celui  
 « qui se trouve trop pauvre dans la série des convives. De  
 « même je voulais, moi aussi, participer en parasite à la nour-  
 « riture des riches. Mais puisque le noble et riche maître de

« maison que voici ne nous épargne pas nous-même, et nous  
 « prescrit d'apporter nos services, je lui dirai : Mon ami, prêtez-  
 « moi de vos pains, et par pains j'entends l'assistance par les  
 « prières. Car comment accueillir vos oreilles qui se sont  
 « délectées de ce miel spirituel, avec une maigre et misérable  
 « éloquence ? » Il est difficile de ne pas reconnaître ici (Grégoire  
 lui-même donne son grand âge comme excuse), une insistance  
 un peu lourde et une sorte de bavardage sénile. On peut en dire  
 autant du début de l'homélie II sur les quarante martyrs, où se  
 trouve développée la même métaphore (757 A). — Un peu de  
 préciosité se remarque aussi dans ce passage sur l'oraison funèbre  
 d'Ephrem : 821 C. Il y est question « des genres variés de  
 « vertus dont nous ferons, pareils à des orfèvres, comme une  
 « couronné plaquée d'or, fleurie tout autour de pierres pré-  
 « cieuses et variées, pour l'offrir, présent désiré, à l'épouse du  
 « Christ. » On peut en rapprocher cette comparaison de Chry-  
 sostome, Éloge de Méléce, 515, 35 : « Comme si l'on tressait une  
 « couronne d'or et qu'on relevât ensuite l'éclat du diadème en  
 « enchâssant des perles dans la masse des pierreries, ainsi moi-  
 « même qui tresse aujourd'hui pour cette tête bienheureuse la  
 « couronne des éloges, je tisse dans la trame du discours,  
 « comme une masse de perles, cette appellation répétée... » —  
 La métaphore du naufrage signalée plus haut chez Grégoire  
 reparaît dans l'oraison funèbre de Méléce, complaisamment  
 prolongée. 853 B : « O funeste naufrage ! Comment avons-nous  
 « fait naufrage au milieu du port de notre espérance ? Comment  
 « le navire à l'immense cargaison a-t-il coulé avec toute sa  
 « charge, nous laissant nus après avoir été riches ? Où est-elle  
 « cette voile éclatante, que tendait sans cesse le souffle de l'Esprit-  
 « Saint ? Où est-il ce gouvernail infailible des âmes qui nous  
 « permettait de côtoyer sans dommage la vague énorme de l'hé-  
 « résie ? » On voit comment la métaphore initiale, celle du  
 vaisseau qui figure Méléce, est détaillée : la voile d'abord, puis  
 le gouvernail, et comment tous les objets qui encadrent la fi-  
 gure de Méléce sont soigneusement ramenés à une représenta-  
 tion symbolique. Il en est de même pour le passage qui nous  
 montre l'Église sous les traits d'une jeune épouse, attendant  
 fidèlement au foyer l'époux absent, Méléce. Oraison funèbre de

Mélece, 857 D : « Lui luttait pour la foi ; elle, restait sagement, « gardant la foi conjugale. Il s'écoula un grand intervalle et il y « eut une tentative d'adultère contre la chambre nuptiale restée « pure. Mais la jeune femme ne fut pas atteinte par la souillure, « etc... » Allusion aux attaques auxquelles fut en butte l'Église de Mélece. — Plus loin, 859 A : « Il vint pour vous parer « comme une épouse et son zèle ne fut pas déçu ; il mit sur « cette union la couronne de la bénédiction ; il imita le divin « maître, et comme le Seigneur avait fait à Cana en Galilée, « ainsi fit ici le disciple du Seigneur. Les vases juifs remplis de « l'eau de l'hérésie, il les fit pleins de vin pur, en changeant « leur nature par la puissance de la foi, etc. » — 857 C, il décrit ainsi l'Église de Mélece : « La jeune épouse était blessée de « l'amour des bienheureux ; elle aimait son époux d'une affec- « tion pure et vertueuse. Mais, avant d'avoir comblé ses désirs, « avant d'avoir apaisé son amour, encore sous le charme de sa « passion, elle fut délaissée, parce que les épreuves appelaient « l'athlète à la lutte. » Il n'est pas un de ces mots qui ne soit une énigme, assez transparente il est vrai, sous laquelle l'esprit averti de l'auditoire doit rechercher le sens réel. C'est une langue à part qui exige une clef.

Grégoire développe avec la même application ingénieuse les images poétiques au moyen desquelles il présente dans l'oraison funèbre de Pulchérie les figures de la princesse défunte, de l'Empereur et de l'Impératrice, 863 A : « Vous savez bien com- « ment cette jeune colombe, nourrie dans le nid impérial, qui « tout à l'heure encore volait de ses ailes brillantes, bien au- « dessus de son âge pour les grâces, a délaissé le nid et s'en est « allée, et comment elle s'est envolée loin de nos yeux, comment « l'envie l'a soudainement arrachée de nos mains (qu'il faille « l'appeler colombe ou fleur nouvellement épanouie, dont « l'éclat ne s'est pas encore complètement dégagé de l'enve- « loppe, mais qui a commencé de briller et dont on attendait « l'épanouissement éclatant. Et pourtant, dans cet instant court « et inachevé, elle a resplendi d'un éclat extraordinaire) ; com- « ment elle s'est éteinte tout d'un coup dans son enveloppe « avant d'arriver à son épanouissement et déployer toute sa « beauté parfumée, etc... » Ici Grégoire était en train de déve-

lopper une première image quand il s'en est présenté à son esprit une seconde. Il a aussitôt ouvert une parenthèse pour l'introduire et la développer, laissant en suspens la métaphore du début. Le soin du style est frappant, comme l'effort de Grégoire pour le revêtir d'un coloris poétique. Les figures de Théodose et de Placilla sont présentées à l'aide d'images qui s'harmonisent avec cette description poétique. 865 D : « J'ai vu aussi la tige élevée, le palmier à la haute chevelure « (je veux parler de la puissance impériale) qui, par ses vertus « souveraines semblables à des rameaux, domine toute la « terre et embrasse toutes choses; je l'ai vu dans sa souve- « raineté, courbé par la nature et incliné vers le sol parce « qu'il avait perdu sa fleur. J'ai vu aussi la noble clématite « enroulée autour du palmier, après avoir souffert pour « mettre au jour cette fleur, éprouver une seconde fois les « douleurs de l'enfantement dans son âme, et non dans son « corps, quand cette jeune pousse lui fut arrachée. » Le coloris poétique était accusé plus haut par des mots comme *νεοθαλής* (forme dorienne et lyrique). Ici : *ἔρνος*, employé à tout instant dans la poésie épique au sens figuré de rejeton, etc. . . Il faut noter aussi des détails recherchés comme la métaphore *ἀποτιλλομαι*, épiler, au sens de ravir. — Dans la lettre 8, le développement d'une métaphore souligne un caractère tout à fait sophistique : la disproportion du sujet et de la forme. Cette lettre est un simple billet de recommandation. Or voici dans quel style fleuri et pompeux elle débute : « Dans ce que les sages admirent « le plus chez le roi de Macédoine (car on ne l'admire pas tant « à cause de ses victoires sur les Mèdes et de ce que l'on conte « de ses voyages dans l'Inde et autour de l'Océan, que pour « avoir dit : Ma richesse est dans mes amis), je me permets à « mon tour de me poser en rival de ses prodiges et de déclarer « que cette parole peut me convenir. C'est que je suis riche « d'amitié . . . » Il déclare ensuite qu'il est peut-être au-dessus du roi de Macédoine, « car qui donc peut avoir un ami comme celui que j'ai en toi ? » Personne ne peut accuser Grégoire de flatterie, car il est un vieillard, et la vieillesse, dit-il, ne s'entend pas à flatter. Du reste la vie de son ami justifie ces louanges. Il ajoute : « Le meilleur emploi à faire de sa richesse, c'est de

« faire part à ses amis de ce que l'on possède. Or j'ai un ami  
 « qui m'est attaché entre tous, etc... » Ceci est un badinage, mais  
 dont la lourdeur écrase le sujet. Voici enfin comment se termine  
 la lettre 12, 1045 B : « Sans cesse les habitants du pays ima-  
 « ginent et découvrent une brutalité nouvelle ; sur le mal déjà  
 « fait, vient se durcir un autre mal, et sur celui-là un autre  
 « encore, puis un nouveau... , en sorte que nous avons grand  
 « besoin de vos prières pour que la grâce du Saint-Esprit souffle  
 « au plus vite sur cette animosité brutale et la fasse fondre, de  
 « façon à amollir la glace que leur méchanceté a formée... »  
 L'exemple est caractéristique parce que la tristesse et l'émotion  
 de Grégoire ne sont évidemment pas jouées. Or voilà de quel  
 amphigouri elles se revêtent. N'est-on pas en droit d'en conclure  
 que l'esprit de Grégoire est pénétré d'habitudes sophistiques, au  
 point de ne pouvoir faire rendre à sa parole le timbre exact de  
 ses émotions ? Si des sentiments si profondément ressentis sont  
 à ce point faussés dans leur expression, peut-on s'étonner de  
 voir Grégoire, lorsqu'il développe des idées ou qu'il a le rôle  
 d'un orateur officiel, recourir avec un sang-froid de dilettante  
 aux procédés de l'école ?

Voici donc les premiers résultats de notre enquête sur le  
 style de Grégoire. Ils confirment la conclusion de nos recher-  
 ches sur la syntaxe et le vocabulaire. Par le goût du concret,  
 qui est une des tendances essentielles de son style, Grégoire se  
 révèle à nous comme un sophiste. Il l'est par l'emploi extraor-  
 dinairement fréquent qu'il fait de la métaphore, procédé systé-  
 matique chez lui pour rehausser les détails de l'idée, la valeur  
 du style, — par la recherche de ces métaphores, qui souvent  
 confine à la préciosité, au concetto, quand elle ne tourne pas  
 au galimatias — enfin par le développement qu'elles prennent  
 et qui se transforme en une sorte de jeu d'esprit, ingénieux  
 sans doute, mais souvent puéril. Tout cela, nous l'avons relevé  
 chez les sophistes, comme autant de particularités de leur art.  
 Seulement, il nous a été rarement donné de constater chez eux  
 les intempérances que nous avons relevées chez Grégoire.  
 L'élève a eu la main lourde en imitant ses maîtres.

---

## CHAPITRE VIII

### LA COMPARAISON

Ce goût du concret et de l'image, qui conduit Grégoire à la métaphore, l'amène aussi à la comparaison. Dans la métaphore, l'image directement appliquée sur l'idée ne fait qu'un avec elle ; dans la comparaison, elle reste distincte de l'idée, et l'écrivain qui l'emploie se borne à indiquer les divers points de contact par où l'une et l'autre coïncident, à établir entre elles un ou plusieurs rapprochements. Par suite l'image, condensée dans la métaphore, se déploie librement dans la comparaison. Elle s'enferme en général chez Grégoire dans les formules ordinaires : *ὡσπερ... ὡς... , καθάπερ... ὡς...* — Plus courte elle est introduite par *ὅσον...* Chez lui, sans parler de simples rapprochements auxquels on ne peut donner ce nom, la comparaison se présente en aussi grande abondance que la métaphore. J'en ai relevé 1200 à travers son œuvre, et ce chiffre est probablement inférieur à la réalité.

Grégoire lui-même nous explique la valeur qu'il attribue à cette figure. Sur le Baptême du Christ, 585 D : « Puisque les « exemples ont pour effet de rendre le discours plus vivant pour « les auditeurs, je veux instruire par une image l'esprit de ceux « qui blasphèment, et éclairer une grande idée par des exemples « terre à terre et vulgaires. » — Sur la Virginité, 345 A : Grégoire annonce qu'il va rendre l'idée plus claire au moyen d'une comparaison : « La question serait pour nous plus facile à com- « prendre avec un exemple (*παράδειγμα*). » Et il continue : « De « même qu'un fleuve, etc... — De même 352 A : Il me semble « qu'un exemple éclaircirait notre opinion là-dessus. Supposons « en effet... » Ainsi Grégoire reconnaît à la comparaison le

privilege de rendre l'idée plus saisissable; mais il en subordonne l'emploi aux besoins de son exposition et ce n'est pas pour elle-même, pour sa valeur artistique qu'il prétend l'employer. La suite va nous montrer qu'ici encore la théorie s'accorde mal avec la réalité.

Ces comparaisons sont empruntées à des sujets variés. Parfois la matière en est prise à l'écriture. Au début du traité sur l'Hexahéméron, Basile est comparé à Moïse sur le Sinaï. — Plus loin, 124 B, Grégoire se compare, avec son traité, aux Juifs qui offraient pour la construction de l'arche, faute d'or et d'argent, du cuir et des poils. — Dans le Contre Eunomios, 909 B, en face de son adversaire qu'il représente ironiquement comme un nouveau Goliath, Grégoire se compare à David. Mais le plus grand nombre de ces comparaisons sont empruntées aux phénomènes naturels, à la navigation, à la guerre, à la médecine, au métier de fondeur, aux jeux, aux arts (musique, peinture, sculpture), à l'astronomie. Dans chacune de ces catégories, elles sont très nombreuses. Visiblement l'esprit de Grégoire s'attache à une douzaine de types essentiels, cadres tout prêts où il peut couler, au prix de modifications légères, des idées de toutes sortes. Inversement, à chacune des notions générales qu'il développe, correspondent un certain nombre d'images dont chacune sert à mettre en lumière un côté du sujet. (Il en est de même des comparaisons chez Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome. Elles se rattachent presque toutes à un nombre limité de types essentiels, les mêmes que chez Grégoire de Nysse). En voici la liste, chez Grégoire de Nysse :

1. Dieu est comparé : A un maître de maison. Sur la création de l'homme, 133 A, B.

A une mère (1). Sur la création de l'homme, 217 A. — Contre Eun. 1049 D.

A un médecin. Vie de Moïse, 352 A.

A un artisan. Sur la créat. de l'hom. 136 B.

A un sculpteur. Le Saint-Esprit est assimilé à un graveur sur pierre : Sur le titre des Psaumes, 592 A.

(1) Il instruit l'homme par ses miracles comme une mère qui donne à son petit enfant une nourriture proportionnée à son âge et à sa faiblesse.

A un peintre. Sur la créat. de l'homme, 137 A.

2. La puissance divine est comparée : A la flamme qui tend à monter. Grand Discours Catéch. 64 C. — Contre les partisans de Macédon. 1308 B. Les trois personnes de la Divinité sont comparées aux trois langues d'une même flamme. Contre Eun. XII, 988 B.

Au soleil. Contre Eun. VIII, 773 A. — Contre Apollinaire, 1180 C.

A un parfum qui se répand. Contre Arius et Sabel. 1297 D.

3. Le Christ est comparé à un rayon de soleil. Contre Arius et Sabel. 1285 B.

A l'image dans un miroir. Contre Eun. 981 D.

4. L'homme est comparé : Aux têtes à double face qu'exécutent les sculpteurs. Sur la créat. de l'hom. 192 C. (Il porte en soi l'image de modèles contraires.)

A un portrait de souverain. Sur la création de l'hom. 136 C.

A une lampe dont la mort éteint la flamme. Dialogue avec Macrina, 16 B. — Sa nature est assimilée à un éclat de verre qui reflète le soleil (l'harmonie de l'univers). Sur le titre des Psaumes, 441 D. — Se retrouve littéralement dans le Dial. avec Macrina, 41 C.

5. L'esprit humain est comparé : à une cité dont les portes sont les différents sens. Sur la créat. de l'hom. 152 C.

A un roi. Sur la créat. de l'hom. 156 D. (L'esprit réside dans la tête comme un roi, avec les sens pour courtisans.)

A un musicien. Sur la créat. de l'hom. 149 C<sup>(1)</sup> 161 A. (Il est comparé à un musicien habile, mais souvent réduit à l'impuissance par le mauvais état de son instrument.)

Assoupi par le sommeil, il est assimilé à un feu qui couve. Sur la créat. de l'hom. 169 B.

6. L'âme est comparée : A une figure peu à peu sculptée. — Sur la créat. de l'hom. 253 C.

A une bulle sur l'eau (quand elle cherche à s'élever vers Dieu). Cant. des Cantiques, 1009 B.

(1) L'esprit humain qui, pour communiquer ses pensées, a recours à la parole, est comparé à un musicien habile qui, privé de la voix par une affection physique, emprunterait, pour faire connaître son talent au public, la voix des instruments.

A une mer bouleversée. Or. fun. de Placilla, 880 A (1).

A un matelot. Dial. avec Macrina, 45 B.

A un miroir. Cant. des Cant. 1093 D.

7. Les pensées sont comparées à des bulles. Contre Eun. 748 C.

8. Le corps est comparé : A un jardin, Sur la Créat. de l'Homme, 252 B, — où l'humidité fait pousser des plantes diverses (os, cartilages, veines).

Endormi, il est assimilé à un cheval après la course. — Sur la Créat. de l'Hom. 165 C.

9. L'Église est comparée : A un navire dans les tempêtes : Ecclés. 636 C (De même Chrysost. Éloge d'Ign. 590, 42).

10. Les chefs de l'Église (comparaison qui se rattache à la précédente) sont assimilés : A des phares qui guident les âmes (Basile). Éloge de Basile, 796 D. — Vie de Grégoire le Thaum. 893 B (Grég. le Thaum.).

A des rocs battus par les flots (Basile). Contre Eun. 293 B.

11. Les saints sont comparés à des athlètes (Grégoire le Thaum). Vie de Grég. le Thaum. 913 C. De même sa mère : Vie de Macrina, 968 D. — Celui qui recherche la vertu est comparé à un lutteur. Sur le titre des Psaumes, 492 A. (Cf. Basile, sur les Quarante Martyrs : 512 B. — Grég. de Naz. 925 C (sur les Macchabées). — Chrys. Saint Romain, 611, 4. — Sur tous les martyrs, 709, 11 ; 710, 11).

A des soldats (Grég. le Thaum.) — Vie de Grég. le Thaum. 913 D. (Cf. Chrysost. sur saint Barlaam, 680, 11, 681, 53).

12. L'acheminement vers la vertu est représenté comme une route difficile : Sur le Titre des Psaumes, 573 B. (Cf. Grég. de Nazianze. Or. funèbre de son père, 988 D).

13. La vie des bienheureux est comparée à un port à l'abri des orages : sur la virginité, 412 C. (Cf. G. de Naz. Or. fun. de son père, 988 C). — Appliqué au cercueil des martyrs par Chrys. Sur les Martyrs, 649, 22. — De même, éloge d'Eustathe 597, 10, etc...

14. Par contre, les âmes faibles sont comparées : Aux mou-

(1) Cf. Chrys. Sacerd. 646, 3 : L'âme du prêtre comparée à la mer soulevée par les vents.

ches qui vont tomber dans les filets de l'araignée. Sur le titre des Psaumes, 465 C. (De même Basile, sur l'Hexah. 132 A.

A l'aveugle qui rejette une perle. Titre des Psaumes, 481 B.

Aux poissons qui se jettent sur l'appât. (Partisans d'Eun. — Contre Eun. IV, 648 A.) — De même Basile : contre les Usuriers, 272 C — Grég. de Naz. Eloge d'Athanase, 1188 A.

15. Les impies sont comparés : A des fous. — Contre Eun. V, 700 A (Eun.) — I, 401 A.

A des gens qui tomberaient dans un borbier. Vie de Moïse, 348 B.

A l'anguille dans un borbier. (Eunome) Contre Eun. IV, 620 C.

A des mendiants. Contre Eun. 953 A (XII). — 1045 C (id.).

A des porcs. Contre Eun. IV, 645 D. — Cf. Basile, Psaume I, 225 A.

16. Les Juifs sont comparés : A des gens atteints d'ophtalmie. Sur le titre des Psaumes, 520 C — Cf. Basile : Hom. aux jeunes gens, 581 C.

17. Grégoire compare les écrits de ses adversaires : à des toiles d'araignée où viennent se prendre les âmes faibles. Contre Eun. II, 489 D.

A un borbier. Contre Eun. I, 257 B.

A du pain mêlé de sable. Contre Eun. II, 517 D.

Leurs sophismes : à des vases de terre qui se brisent. Contre Eun. III, 592 A.

Le Traité sur la Création de l'Homme et le Contre Eunomios sont, on le voit, particulièrement riches en comparaisons. Le fait est intéressant à noter pour le second de ces deux traités. Il est bien difficile en effet de ne pas voir dans cette accumulation débordante d'images, dans l'emploi continu que Grégoire en fait, une influence sophistique. Il ne peut être question ici d'une influence qu'aurait exercée sur Grégoire le style biblique. L'Écriture est très riche en comparaisons et Grégoire est sans cesse en contact avec elle. Mais ces comparaisons n'ont rien de commun avec celles que nous relevons chez lui. Elles sont caractérisées par l'audace lyrique de l'image, qui loin de correspondre exactement à l'idée, n'offre très souvent avec elle aucun rapport apparent ; par la façon soudaine et brusque dont elle éclate

dans la phrase ; enfin et surtout par sa brièveté. Particularité tout à fait caractéristique : l'image biblique n'est jamais déroulée symétriquement à l'idée pour permettre à l'esprit d'établir avec elle une série de rapprochements. C'est un éclair qui passe et qui trahit la secousse soudaine de l'inspiration ; ce n'est pas un parallèle minutieusement équilibré. Ces caractères sont tout à fait absents des images employées par Grégoire. La comparaison chez lui, quand elle n'est pas un pur ornement du style, ou un morceau de bravoure, apparaît comme un procédé systématique, un moyen d'éclairer l'idée par des rapprochements soigneusement disposés. C'est là la manière calculée et patiente d'un artiste du langage et d'une imagination hellénique ; nullement l'enthousiasme désordonné d'un tempérament oriental.

D'ailleurs, si cet emploi méthodique de la comparaison relève directement de l'influence sophistique, comme celui de la métaphore, les comparaisons de Grégoire portent d'autres caractères qui trahissent plus nettement encore leur origine.

1. Parfois, assez rarement il est vrai, c'est une réminiscence classique qui fournit à Grégoire le thème de la comparaison. Ces souvenirs de lettrés détonent singulièrement, au cours d'un exposé théologique. Dans le contre Eunomios, 645 B, livre IV, Grégoire compare les partisans de son adversaire à ceux qui avaient bu le breuvage de Circé. — Le même souvenir apparaît dans la vie de Moïse, 428 C. — Dans la lettre 11, Grégoire débute par une citation d'Homère, et avec une ingéniosité un peu lourde il en interprète allégoriquement le sens pour l'appliquer à sa propre situation.

2. Ailleurs Grégoire reprend une comparaison classique, qui est peut-être aussi une comparaison d'école. Ainsi celle de Lucrèce : *De natura rerum*, livre I, v. 936. « De même que les « médecins essayent de faire prendre aux enfants de l'absinthe « amère en enduisant les bords de la coupe de la douce et blonde « liqueur du miel, etc... » se retrouve chez Grégoire appliquée à divers sujets. Par exemple, contre Eun. XII, 928 D. Cette comparaison se relève au reste chez les autres Pères du IV<sup>e</sup> siècle : Basile, *Homélie aux jeunes gens*, 569 A. Sur le Psaume I, 212 B. Grégoire de Nazianze, *Disc. Théolog. V*,

161 A, etc... Or nous l'avons vue fréquemment employée par les sophistes. (Voir p. ex. Thémistios V, 63 B, etc...)

3. La nature de certaines comparaisons porte l'empreinte sophistique : celles qui sont prises aux jeux et qui développent en face d'idées chrétiennes, et comme un moyen de les éclairer, des images essentiellement païennes. Signalons particulièrement le début de la vie de Moïse où Grégoire se compare, en face de son frère qui fait route vers la perfection, aux spectateurs d'une course de chars. — De même, sur le titre des Psaumes, 492 A, la comparaison qui assimile à un lutteur l'homme qui recherche la vertu. — Sur les enfants enlevés en bas âge, 161 A, Grégoire se compare à un vieux cheval qui reste hors de la carrière. — Dans la vie de Grégoire le Thaum. 913 C, comparaison de ce saint homme avec un athlète. — Dans la vie de Macrina, 968 D, comparaison de sa mère affligée avec un athlète généreux. Ici le rapprochement est tout à fait déplacé, on peut même dire choquant. — Nous avons dit combien ces sortes de comparaisons étaient fréquentes chez les sophistes (surtout Aristide), et chez des orateurs qui comme Thémistios tiennent le milieu entre la philosophie et la sophistique. — Elles ne le sont pas moins chez les autres Pères de l'Église, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome. C'est ainsi que Chrysost. dans son éloge de saint Romain, compare le diable faisant couper la langue au martyr à un athlète qui, vaincu au pancrace par son adversaire, lui fait couper les mains et le frappe ainsi mutilé, 611, 4.

4. Certaines comparaisons sont plus nettement sophistiques encore par leur recherche ingénieuse qui confine à la préciosité. Ainsi, traité sur l'Hexah. 124 B, celle que nous avons déjà citée. Après avoir comparé son traité aux humbles présents offerts par les Juifs pauvres pour la construction du tabernacle, Grégoire en vient à dire : « Pour nous, nous serons heureux si l'on re-  
« connaît à notre offrande la valeur de ces poils (offerts par les  
« Israélites), pourvu que la pourpre brochée d'or qui est votre  
« partage puisse revêtir le discours d'un manteau dont le nom  
« soit Raison, Évidence et Vérité. » Ce qu'il y a de sophistique ici, c'est, comme nous l'avons dit dans la métaphore, le développement donné à la valeur symbolique de l'image et les rappor-

chements ingénieux qui en résultent. Cette ingéniosité est légèrement pénible et forcée. — Dans le *Traité sur la Création de l'homme*, 149 C (comparaison citée), il y a une recherche sensible dans cette comparaison de l'esprit humain se servant de la parole pour communiquer ses pensées, avec un habile musicien qu'une affection physique obligerait à emprunter la voix des instruments. Ce qui souligne cette recherche, c'est que Grégoire lui a sacrifié l'exactitude de l'image. La condition *naturelle* de l'esprit humain est de ne pouvoir se manifester que par la parole; il n'est donc pas exact de le comparer à un musicien *accidentellement* privé de sa voix. Plus loin, 152 C, l'esprit humain est comparé à une cité qui a les sens pour portes. Ici la couleur sophistique réside en partie dans l'emploi de certains termes propres aux sophistes : πολύχωρος, φιλοκρινῶ, διεξετάζω; ensuite dans un raffinement d'ingéniosité. Grégoire y fait effort pour identifier avec les diverses opérations de l'esprit les divers modes d'entrée dans la ville : « Comme une  
 « vaste cité qui recevrait par différentes entrées la foule de ceux  
 « qui y affluent, mais où tous ne se dirigeraient pas ensemble  
 « vers un même point de la ville, les uns allant à la place  
 « publique, d'autres dans les maisons, d'autres aux assemblées,  
 « ou vers les grandes rues, ou vers les ruelles, ou vers les  
 « théâtres, chacun selon son dessein particulier, telle m'apparaît  
 « la cité de l'esprit qui est bâtie au-dedans de nous, et qui  
 « s'emplit par les différentes entrées de nos sens. L'esprit est là  
 « qui se plaît à juger et à examiner avec soin chacun des arrivants  
 « pour leur fixer leurs places respectives dans la connaissance. . . Et de même que dans l'exemple de la cité, il arrive  
 « souvent à des gens de la même tribu et de la même famille de  
 « ne pas entrer par la même porte, mais de passer suivant les  
 « circonstances les uns par une entrée, les autres par une autre,  
 « ce qui ne les empêche pas, à l'intérieur de l'enceinte des  
 « murailles, de se retrouver parce qu'ils sont en rapport les uns  
 « avec les autres; de même aussi qu'on peut trouver le contraire,  
 « car les gens de l'étranger, inconnus les uns aux autres, entrent  
 « souvent dans la ville par la même porte sans que cette entrée  
 « en commun établisse un lien entre eux, puisque une fois à  
 « l'intérieur ils peuvent se séparer pour rejoindre leur tribu, je

« vois quelque chose d'analogue se produire dans le vaste emplacement de l'esprit. » On voit avec quel soin minutieux la comparaison est développée, comment Grégoire de Nysse en met les moindres détails en relief. C'est toute une architecture délicate et compliquée qui se dresse en face de l'idée et en reproduit exactement le dessin. Ce n'est plus d'image qu'il s'agit ; la comparaison devient vraiment une forme d'exposition, un jeu d'esprit et d'équilibre, qui exige, sans parler de l'invention, une logique spéciale pour trouver à chaque détail de l'idée son équivalent pittoresque, et conserver entre les diverses parties de l'image la même proportion qu'entre les diverses parties de l'idée. Voilà qui est tout à fait sophistique.

Plus loin (169 B) l'esprit en proie au sommeil est comparé à un feu qui couve sous la paille, puis, sans interruption, à un musicien qui frapperait de l'archet les cordes détendues de sa lyre. Il y a de la coquetterie dans cette façon de proposer au lecteur le choix entre deux images également ingénieuses et aussi soigneusement détaillées. Mais peut-être Grégoire veut-il ici, comme nous avons eu l'occasion de le dire, mettre en lumière deux nuances différentes de la même idée. La comparaison du feu qui couve montre l'inertie de l'esprit pendant le sommeil ; celle du musicien nous laisse deviner une activité plus réelle, mais qui n'a pour se manifester qu'un instrument defectueux. Dans la vie de Moïse, 389 A, il est dit que la vie du chrétien doit imiter la grenade qui est enveloppée d'une écorce dure et non comestible, mais dont l'intérieur est doux au goût. La comparaison est très courte, mais ingénieuse, parce qu'elle revêt d'une image recherchée une idée très simple : disproportion toute sophistique. Dans le Traité sur le titre des Psaumes, 493 D, Grégoire a recours à la comparaison suivante pour représenter en les opposant, ceux qui s'attachent à la spéculation et ceux qui se contentent de bien vivre : « Les premiers, « dit-il, sont comme des instruments de musique qui font « entendre l'air sans y joindre les paroles ; la vie des seconds « est semblable à un chant où les paroles se trouvent unies à « l'air. La vertu des uns échappe à la foule parce qu'ils l'en- « ferment dans leur conscience ; les autres ..., leur extérieur « décent est comme un langage qui publie la belle harmonie de

« leur vie. » La comparaison est ici d'une ingéniosité presque spirituelle. La remarque sera plus vraie encore de celle-ci, 536 A : « Comme des gens qui font route ensemble ou qui assistent à un festin ou qui parlent entre eux dans une réunion, si un bruit vient à frapper leur oreille, s'arrêtent pour écouter et permettent à leur oreille de comprendre, à la faveur du silence, le sens de ce bruit, après quoi, quand la voix a cessé de se faire entendre, ils reprennent leur entretien, ainsi le grand David, se faisant l'interprète du Saint-Esprit, exposait par le chant ce qu'il avait appris : et s'il recevait tout en parlant un enseignement nouveau, il tendait à cette voix spirituelle l'oreille de l'âme, et faisait taire son chant pour recommencer ensuite à joindre à sa mélodie les révélations dont il s'était pénétré. » En voici une où la recherche de l'ingénieux et de l'inattendu a conduit Grégoire aux confins du bizarre. Il faut noter qu'elle revient dans le traité sur l'oraison dominicale : Sur l'Ecclésiaste, 676 C : « De même qu'il est impossible de tirer un serpent en arrière en le prenant par la queue, parce que ses écailles s'opposent naturellement à ce mouvement, de même il est impossible de chasser de l'âme l'invasion de la volupté, si l'on commence par la fin et si l'on n'a pas tout d'abord fermé la porte au mal. » — Dans le Cantique des Cantiques, 1009 B, l'âme qui veut s'élever jusqu'à Dieu, mais qui ne peut aller au-delà des merveilles visibles, est comparée à la bulle qui monte du fond de l'eau jusqu'à la surface et s'y arrête. Ce n'est pas la bizarrerie de l'image, mais sa justesse ingénieuse qui est frappante ici. La comparaison suivante nous montre avec quelle dextérité Grégoire sait tirer d'un rapprochement singulier en apparence une application minutieuse de l'image à l'idée. Il s'agit du mariage, que Grégoire compare à une épée. Sur la Virginité, 380 B : « De même que dans une épée la poignée est lisse et douce au toucher, polie au tour, brillante et s'adaptant bien à la paume, et que le reste est en fer, instrument de mort terrible à voir, d'un effet plus terrible encore, ainsi le mariage présente au contact des sens, comme une poignée ornée d'habiles ciselures, le poli superficiel du plaisir, mais dans les mains de celui qui y touche, avec son cortège de peines, il devient pour les hommes un artisan de deuil et de malheurs. »

En voici une dont le caractère d'ingéniosité un peu singulière tient en partie à ce qu'elle repose sur une hypothèse invraisemblable. Sur les Morts, 516 B : « Si l'enfant nourri dans le sein de la mère pouvait parler, il se plaindrait d'être chassé, par la naissance, des entrailles maternelles, il crierait qu'on le mal-  
 « traite en l'arrachant à une vie agréable ; c'est ce qu'il fait  
 « aussi ; avec sa première aspiration, aussitôt né, il répand des  
 « larmes comme s'il se plaignait et s'attristait d'être enlevé à  
 « sa vie habituelle ; de même ceux qui ne peuvent supporter la  
 « pensée du changement de la vie présente me font l'effet d'être  
 « dans la même disposition que le fœtus en voulant à toute  
 « force s'enraciner dans cette vie dégoûtante de la matière. »

La comparaison suivante en rappelle une d'Himérios que nous avons citée (Disc. V, p. 484 § 8) : « Sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit, 553 A : « Ce qu'éprouvent devant des prairies couvertes de fleurs les amateurs de ce genre de spectacles, dont  
 « l'œil, parce que tout est également beau, ne peut se poser sur  
 « rien de ce qu'il aperçoit, mais erre partout au gré de son désir,  
 « et pour ne vouloir perdre aucun détail voit souvent lui échapper l'ensemble, ma pensée l'éprouve à peu près en considérant  
 « la prairie de l'Écriture. . . » La même comparaison se retrouve chez Chrysostome, Éloge du saint martyr Ignace, p. 587, 42 :  
 « Nous éprouvons la même chose que si, en entrant dans une  
 « prairie, et à la vue d'une foule de roses, de violettes, de lis et  
 « d'autres fleurs printanières, de couleurs et d'espèces variées,  
 « on ne savait que regarder d'abord et ensuite, chacune des  
 « choses qu'on voit attirant sur elle les regards. . . » On peut se demander si cette similitude n'atteste pas l'existence d'une source commune, d'une image aimée des sophistes et dont proviendraient la comparaison de Grégoire et celle de Chrysostome. — Dans le sermon sur les quarante Martyrs, nous en relevons une qui trahit un souci d'art assez déplacé et tout à fait sophistique :  
 « Tous (les Martyrs) étaient joints les uns aux autres par leurs  
 « fers de façon à former un tout, comme une couronne ou un  
 « collier qui contient, espacées en cercle, des perles de même  
 « grosseur. » (761 A).

5. Si l'ingéniosité de ces comparaisons en accuse le caractère sophistique, le rapprochement devient plus frappant encore

quand la recherche de l'image aboutit au concetto, à l'oxymoron. Ainsi dans la vie de Moïse, 403 D, cette brève comparaison, οἷόν τινα περὶ τῆς στάσει χρώμενος, où la juxtaposition paradoxale des mots περὶ et στάσει est calculée en vue d'un effet de surprise. L'influence sophistique n'est pas moins sensible dans la bizarrerie et le mauvais goût de la comparaison suivante : Dial. avec Macrina, 100 A : « Si l'on appliquait autour d'une corde une  
 « couche d'argile collante, et qu'ensuite on fit passer dans un  
 « petit trou l'extrémité de la corde en la tirant vers l'intérieur  
 « par le bout, la corde suivrait forcément ce mouvement, mais  
 « l'argile collée autour, à la suite de la secousse, resterait hors  
 « du trou et se détacherait de la corde, l'empêchant ainsi de  
 « passer facilement par l'entrée et exigeant de celui qui tirerait  
 « une tension violente. Il me semble qu'on doit se faire une  
 « idée analogue de l'âme enveloppée dans les affections maté-  
 « rielles et terrestres. Elle fait effort et se tend ; Dieu tire à lui  
 « ce qui lui appartient, et l'élément étranger qui s'est uni à sa  
 « nature est raclé violemment, et cause à l'âme des douleurs  
 « poignantes et insupportables. »

6. De même que la métaphore, la comparaison prend chez Grégoire une couleur sophistique par le soin minutieux avec lequel elle est filée. Ce déroulement d'images qui sortent les unes des autres, exige un effort soutenu de subtilité. C'est une forme de bel esprit sophistique. Le début du traité sur l'Hexahéméron mériterait à cet égard une étude particulière. Grégoire commence par déclarer que l'Hexahéméron de Basile est au récit de Moïse ce que l'épi est au grain (61 B). Puis il retouche cette première comparaison : « Il en a fait non pas un épi, mais un  
 « arbre. » Cette reprise est dictée par le désir de mettre plus fortement en valeur l'œuvre de Basile. Ainsi retouchée, la comparaison se développe et s'organise en une série de métaphores rattachées à la même image. « Dans le cœur de celui qui l'entre-  
 « tient, ce grain devient un arbre... » Les préceptes sont les rameaux qui se déploient de tous côtés : L'arbre s'élève vers la piété ; il est habité par les âmes des justes qui font leur nid dans ses branches. Ici Grégoire raffine de subtilité : « La certitude est en effet, dit-il, comme un nid où l'âme trouve le repos. » Voilà la comparaison terminée. Mais en face d'elle va s'en dresser

ser une autre. Grégoire y est conduit en comparant l'humilité de sa pensée à l'élévation de celle de Basile. La pensée de Basile est semblable à un grand arbre ; la sienne ne sera qu'un maigre petit rameau. Et voici où le prolongement de l'idée sous forme d'image va amener Grégoire. De même que les agriculteurs greffent une faible pousse sur un grand arbre pour lui communiquer une sève plus vigoureuse, Grégoire greffera sa pensée sur celle de Basile : « Je m'efforcerai, dit-il, de devenir un des rameaux de ce grand arbre, et je m'abreuverai de sa sève. » La même recherche de symétrie minutieuse s'observe dans la plupart des comparaisons du traité sur la création de l'homme. Ainsi, 136 C, la nature humaine est comparée à un portrait de souverain (Dieu). A chacun des attributs de la royauté, Grégoire ajuste une vertu de l'âme humaine. « ... La nature humaine, « destinée à commander aux autres par sa ressemblance avec « le roi de l'Univers, se dressa comme une image vivante, participant de la dignité et du nom de son modèle. Elle n'était « pas revêtue de la pourpre ; ni sceptre ni diadème ne marquait « sa dignité (et en effet ce ne sont pas là les insignes de son « modèle) ; mais en guise de pourpre, elle s'entoure de vertu, le « plus royal de tous les vêtements ; en guise de sceptre, elle « s'appuie sur la béatitude de l'éternité ; en guise de diadème, « elle se pare de la couronne de la justice, de sorte que tout dans « sa majesté royale montre en elle une ressemblance exacte avec « la beauté de son modèle. » Nous avons relevé plus haut, en signalant l'ingéniosité, la comparaison de l'esprit humain avec une cité dont les sens sont les portes. Il faut remarquer aussi comment elle se développe, et avec quelle application Grégoire en déroule jusqu'au bout les détails. Même observation à faire sur cet endroit de la vie de Moïse, 304 C, où Grégoire compare à des navigateurs égarés les âmes qui ont perdu le sens de la vertu. Plus frappante encore est une longue comparaison prise à la sculpture dans le Traité sur le Titre des Psaumes, 541 D : « Le « but des sculpteurs est de façonner la pierre à l'image de la « réalité, mais leur travail ne commence pas tout de suite par « la fin. Les règles de leur art imposent à leurs efforts une certaine marche à suivre, sans laquelle ils ne sauraient atteindre « leur but ; il faut d'abord retrancher de la pierre un bloc de

« même nature, puis rogner tout autour les saillies inutiles, à  
« l'imitation du modèle, travailler la pierre en creusant les par-  
« ties qui, une fois enlevées, permettront au reste de dessiner  
« la forme de l'animal qui fait l'objet des efforts de l'artiste ;  
« ensuite, au moyen d'outils plus légers et plus lisses, racler et  
« polir les aspérités de la pierre, et alors donner à ce qui reste  
« la forme du modèle, enfin rendre plus brillante et plus unie  
« la surface, autant de procédés par lesquels l'art sait donner à  
« l'œuvre une si grande beauté. De même, notre nature tout  
« entière ayant été, pour ainsi dire, pétrifiée par les inclinations  
« de la matière, le langage qui nous sculpte à l'image de Dieu  
« suit pour aller au but une route méthodique. Tout d'abord la  
« parole divine nous sépare de cette sorte de pierre qui tient à  
« notre nature, je veux dire le vice, auquel nous étions attachés  
« par une disposition naturelle ; après quoi il commence à façon-  
« ner l'objet à la ressemblance du modèle en faisant disparaître  
« tout ce qui s'oppose à la ressemblance, et ainsi par l'éducation  
« plus délicate de notre pensée, en raclant et en polissant notre  
« esprit, il arrive à dessiner en nous, au moyen de l'image de la  
« vertu, la forme du Christ à l'image de qui nous étions au com-  
« mencement, etc... » Plus loin Grégoire redouble de précision :  
« Dans la première division du Psaume, nous avons été séparés  
« de la vie passée dans le vice ; celles qui suivent ont amené par  
« une succession ininterrompue la ressemblance à sa perfec-  
« tion... » Plus loin : « Dans l'exemple de la sculpture que  
« nous nous étions proposé, il faut à l'art beaucoup d'instru-  
« ments pour l'exécution de la statue. Ces instruments ne sont  
« pas semblables pour la forme les uns aux autres, mais les  
« uns se terminent en spirale, d'autres ont un tranchant en  
« forme de scie : d'autres sont faits comme des ciseaux, d'autres  
« ont une forme semi-circulaire. Tous ces instruments et d'autres  
« du même genre servent à l'artiste, chacun à un moment  
« donné. De même l'artiste par excellence qui sculpte savam-  
« ment nos âmes à la ressemblance de Dieu avait à sa disposition  
« les psaumes comme des instruments à tailler la pierre, et les  
« besoins de l'exécution nécessitaient les instruments tour à  
« tour, etc... » Ainsi la comparaison s'étend à perte de vue,  
parce que Grégoire reprend la même image avec des raffine-

ments de précision et s'efforce d'épuiser tous les rapprochements qu'elle comporte. Il en est de même pour celle qui ouvre le livre III du Contre Eunomios<sup>(1)</sup>. Grégoire se compare à un athlète dans sa lutte avec Eunomios. Or la victoire de l'athlète est définitive quand il a terrassé trois fois son adversaire. Grégoire a triomphé deux fois d'Eunomios. Il annonce qu'il va le vaincre dans un troisième engagement. — Dans le même traité, livre IV, 665 B; les pièges de l'hérésie sont comparés à ces fosses recouvertes de feuillage où vient tomber le gibier. L'image est minutieusement détaillée pour offrir avec l'idée une symétrie irréprochable. De même encore dans la comparaison déjà citée d'Eunomios avec Goliath, XII, 909 B. Le début du traité sur les enfants morts en bas âge<sup>(2)</sup> est comparable à celui du traité sur l'Hexahéméron pour l'enchaînement des comparaisons toutes issues d'une même image. Il est question tout d'abord de « parcourir, comme une carrière (οἶόν τιμι σταδίω) » le vaste champ des miracles réalisés par Hiéreios. Prenant cette image comme point de départ, Grégoire se compare ensuite à un vieux cheval, que l'âge oblige à rester hors de la carrière. Cette comparaison elle-même en entraîne une autre. Le vieux cheval, trop affaibli pour courir, sent pourtant son ardeur se réveiller au bruit des chocs. (Il y a ici une réminiscence évidente de la description du cheval dans Job, Ch. XXXIX, vers. 2 et suivants): De même, Grégoire, éloigné par la vieillesse des tournois oratoires, sent s'éveiller en lui le désir d'y prendre part. La première comparaison n'est qu'une indication très brève; une simple amorce pour les autres. La seconde est déjà plus étendue, et la troisième s'étale avec ampleur, offrant dans son premier membre une véritable description du cheval.

(1) Noter cette façon d'ouvrir un développement, chapitre de traité ou discours, par une longue comparaison. Ce procédé fréquent chez Grégoire ne lui est pas particulier. Il le tient évidemment des sophistes. Par exemple, voir chez Himérios les Discours 6 et 9, chez Thémistios les Discours 2 et 11, etc... — On le retrouve chez les autres Pères du iv<sup>e</sup> siècle. Ainsi chez Basile, Homélie VI de l'Hexahéméron, (comparaison prise aux spectacles des jeux, et tout à fait dans le goût de Grégoire de Nysse). — Homélie sur les usuriers : badinage métaphorique qu'on peut rapprocher du début du Disc. 2 chez Thémistios. — Homélie XVIII sur le martyr Gordios. — Chez Chrysostome : Homélie sur saint Babylos, Eloge de saint Ignace, Eloge de sainte Droside, etc..

(2) Adressé à Hiéreios, préfet de Cappadoce.

7. Ce goût pour les comparaisons développées, dont tous les détails sont mis en valeur avec une minutieuse ingéniosité, fait souvent perdre à Grégoire le sens de la mesure. La disproportion de ces comparaisons est frappante avec l'idée qu'elles prétendent éclairer. L'étendue de la comparaison ne se mesure pas chez Grégoire à l'importance des idées, mais au nombre de rapprochements découverts par l'orateur et destinés à faire valoir son ingéniosité. De là vient qu'une idée souvent très simple est écrasée sous l'architecture compliquée des images. La comparaison ainsi présentée, au lieu de garder la valeur d'un simple éclaircissement, devient un morceau de bravoure. C'est là encore un caractère tout à fait sophistique. Parmi ces comparaisons, remarquables par leur longueur disproportionnée, rappelons : Sur l'Hexahém. : 105 C, 120 B, — sur la création de l'homme, 133 A, 136 C — 152 C, 217 A, 252 B. — Au début du traité sur la vie de Moïse, Grégoire a recours à une comparaison démesurée pour présenter cette idée fort simple qu'il dédie son ouvrage à son frère comme un encouragement à persévérer dans le chemin de la perfection. Nous avons cité, dans le traité sur le Titre des psaumes, le très long morceau où Grégoire assimile à un sculpteur le langage des psaumes (541 D). De même Comment. Sur l'Ecclésiaste (636 C, 752 B). Cant. des Cant. 777 A, etc. — Dans le Contre Eun. I, 257 B, il se sert d'une longue comparaison pour indiquer qu'il faut passer rapidement sur l'écrit de son adversaire. Non moins disproportionnée est celle qui ouvre le livre III du même traité (déjà citée). Elle n'est même pas appelée à éclaircir une idée ; c'est un simple commentaire du titre et une façon d'indiquer que l'auteur en est à son troisième essai de réfutation. Voir encore Livre XII, 937 B, la comparaison des philosophes qui prétendent concevoir l'insaisissable, avec de petits enfants appliqués à retenir dans leurs doigts un rayon de soleil, etc...

8. Ce manque d'équilibre tient souvent à ce que Grégoire développe pour lui-même le premier membre de la comparaison. Dans ce cas-là le rapprochement tenté entre l'image et l'idée n'a pour lui qu'une importance secondaire. L'image absorbe tout. Parfois elle offre à Grégoire l'occasion d'étaler certaines connaissances spéciales qui ont le double avantage d'éblouir le

lecteur ou l'auditeur et de relever l'ingéniosité du rapprochement. Ainsi dans le *Traité sur la Création de l'homme*, 201 C, Grégoire emprunte une comparaison aux phénomènes astronomiques pour développer cette idée très simple que le mal a des bornes, et que le bien n'en a pas. « D'après les hommes versés dans la « connaissance des astres, le monde tout entier est rempli par « la lumière, et l'obscurité est produite par l'interposition du « globe terrestre (devant le soleil). D'après eux, l'ombre suivant « la forme sphérique de la Terre se terminerait en cône derrière « les rayons solaires, et le soleil ayant plusieurs fois les dimen- « sions de la Terre, l'enveloppant de toutes parts en cercle de « ses rayons, rejoindrait au sommet du cône le faisceau lumi- « neux, de sorte que si l'on supposait à quelqu'un le pouvoir « de franchir toute cette étendue d'ombre, il se trouverait dans « une lumière complète que l'obscurité n'interromprait pas. « De même etc... » Il est manifeste que Grégoire, dans la première partie de cette comparaison, a un instant perdu de vue la seconde. et qu'il a ouvert une parenthèse tout à fait superflue pour le plaisir d'ébaucher, en marge de son sujet, une théorie scientifique. On peut faire la même remarque sur une comparaison du *Traité sur la Création de l'Homme*, 253 C, où Grégoire, sous prétexte d'éclairer l'épanouissement progressif de l'âme humaine dans l'enfance, l'adolescence, etc... nous présente une description détaillée et *technique* des procédés du statuaire :

« Il s'agit pour l'artiste de montrer sur la pierre la figure d'un « être vivant ; après l'avoir mis sous ses yeux, il commence par « détacher un bloc dans la pierre, puis il retranche tout autour « l'excédent de matière afin d'arriver par une première ébauche « à une imitation du modèle qui permette même à un profane « de deviner, d'après ce qu'il voit, le but de l'artiste. Ensuite, « poursuivant son œuvre, il s'approche encore davantage de « l'objet de ses efforts. Enfin sa main dégage de la matière une « figure-achevée et exacte ; il a atteint les limites de son art. « Et la pierre informé un instant auparavant est maintenant un « lion ou tout autre animal sorti des mains de l'artiste ; non « pas que la matière soit devenue forme, mais parce que « une forme a été imposée par l'artiste à la matière. On ne « se trompera pas en appliquant à l'âme une façon de voir ana-

« logue. » Ici perce la coquetterie un peu naïve d'un homme qui s'est efforcé d'acquérir, en dehors de ses études spéciales, des connaissances précises et techniques et qui peut relever par une élégante dissertation l'exposé d'une idée théologique. Parfois le premier membre de la comparaison, ainsi développé pour lui-même, devient un tableau de mœurs vif et piquant. Ainsi au début du traité sur la vie de Moïse : « Les spectateurs assidus  
 « des jeux équestres, voyant leurs favoris engagés dans la lutte  
 « de la course, même s'ils mettent toute leur ardeur à aller vite  
 « ne peuvent s'empêcher, dans leur désir de les voir vaincre, de  
 « pousser des cris par-dessus leur tête ; leurs yeux tournent avec  
 « les coureurs ; ils excitent (du moins ils se l'imaginent) le co-  
 « cher à un élan plus rapide ; ils pressent les chevaux de la  
 « voix, étendent et agitent vers eux la main en guise de fouet ;  
 « ce n'est pas que ces manifestations hâtent la victoire, mais  
 « l'intérêt qu'ils portent aux lutteurs les pousse à témoigner  
 « leur faveur par la voix et par le geste. Il me semble que je  
 « fais à ton sujet quelque chose d'analogue, etc... » Sans doute, chaque détail de la description va être repris par Grégoire pour souligner un détail correspondant de l'idée. Mais on ne peut nier que cette description, d'ailleurs malicieuse et fine, trahisse autre chose que le désir de mettre en valeur l'idée qui va suivre. C'est en réalité un hors-d'œuvre. Il devait être à la mode chez les rhéteurs de l'époque, car nous le retrouvons chez Grégoire de Nazianze, comme premier terme d'une comparaison : Oraison funèbre de Basile, p. 513 D : « Les sentiments qu'on peut  
 « observer dans les luttes équestres chez les amateurs de che-  
 « vaux et de spectacles (ils bondissent, ils crient, lancent en  
 « l'air de la poussière, font les cochers tout en restant assis,  
 « frappent l'air de leurs doigts en guise de fouet, attellent les  
 « chevaux et changent l'attelage, sans pouvoir rien faire ; ils  
 « n'ont pas de peine à changer entre eux les cochers, les che-  
 « vaux, les écuries, les magistrats qui président. Et qui sont ces  
 « gens ? etc... » — De même chez Grégoire de Nysse, Comment. sur le Cant. des Cant. 873 C, — 1000 A, — Sur l'oraison Dominic. 1128 B. — Dans le Contre Eunom. III, 573 B, le texte sacré dont l'interprétation allégorique découvre les splendeurs cachées est comparé à la queue du paon, et le premier terme de la com-

paraison se transforme en une véritable Ecphrasis sur laquelle nous reviendrons. — Dans la lettre 9, une invitation adressée par Grégoire à un ami qu'il prie de venir le rejoindre dans sa solitude, est introduite par la description d'une scène de théâtre : « Voici le prodige qu'exécutent, dit-on, au théâtre les faiseurs de tours. Ils prennent comme sujet de leur virtuosité une légende empruntée à l'histoire ou un récit des anciens, et mettent ce récit en action sous les yeux des spectateurs. Ils revêtent des costumes et des masques et figurent la ville avec ressemblance, au moyen de tentures placées au-dessus de l'orchestre, etc.. » Grégoire se rend si bien compte de la bizarrerie de cet exorde dont on n'aperçoit ni le sens ni la raison qu'il ajoute : « Où veut donc en venir ce développement ? » De même, la lettre 19 débute par une comparaison dont le premier membre se développe en une véritable Ecphrasis. Il s'agit de cette idée qu'il ne faut pas, pour plaire à un ami, le couvrir d'éloges exagérés : « Je connais des peintres qui se piquent de faire un plaisir — bien vain — à ceux de leurs amis qui sont trop laids. Ils s'efforcent de changer leur figure en faisant leur portrait, et aboutissent au contraire de ce qu'ils veulent. » Suit le détail des artifices auxquels le peintre a recours. Puis la formule : « Que signifient ces propos ? Où veux-je en venir ? Τὸ οὖν ὁ λόγος μοι βούλεται ; »

9. A côté des comparaisons minutieusement déroulées et de celles où le premier membre, développé pour lui-même, doit être considéré à part, il faut signaler parfois chez Grégoire l'accumulation autour d'une même idée d'images diverses. Cette prodigalité d'images, cette façon de laisser au lecteur le choix entre deux rapprochements également ingénieux est d'un virtuose du style, et plus spécialement d'un sophiste. Nous avons eu l'occasion de relever dans le traité sur la création de l'homme, 169 B, ce long morceau où l'esprit dans le sommeil est comparé d'abord à un feu qui couve, puis immédiatement après, à un musicien qui frapperait de l'archet les cordes détendues de sa lyre. Voilà donc, pour éclairer le même phénomène, deux images d'ordre très différent. Grégoire ne se prononce pas entre elles et se borne à étaler devant le lecteur la richesse de son invention. Dans le traité contre Arius et Sabellius, la Divinité est comparée

sans interruption au parfum d'une huile qui se répand dans l'air, et à la lumière du soleil qui paraît se confondre avec les souffles du vent. 1297 D. — Dans l'Homélie contre les Usuriers, Grégoire, s'excusant de parler sur ce sujet après son frère Basile, illustre aussitôt son idée par une série de trois comparaisons (436 A) : « On voit toujours en effet la petitesse auprès de la grande. La lune brille quand le soleil se montre. Le navire de dix mille amphores qui navigue poussé par les vents est suivi d'une petite barque de transport qui franchit les mêmes abîmes, et quand les hommes faits luttent entre eux suivant l'usage des athlètes, on voit des enfants se couvrir de poussière dans le même lieu. » Cette richesse d'images est un luxe pur : il ne s'agit pas pour Grégoire d'une idée à éclaircir, mais d'un badinage de bel esprit à étaler. Dans l'éloge d'Ephrem, 841 C, il propose au lecteur le choix entre quatre comparaisons. Et pourquoi un tel effort d'imagination ? Pour trouver à l'âme d'Ephrem une formule poétique. « On peut la comparer, dit Grégoire, à une source d'où jaillissent des filets d'eau de toutes les grosseurs qui charment par leur utilité, leur douceur et le plaisir qu'ils donnent, ou bien à une prairie où s'épanouissent dans une grande variété des fleurs parfumées, ou au ciel paré de divers flambeaux, ou au paradis, avec cette différence qu'on n'y peut marcher sur le serpent si funeste, auteur de notre exil... » On peut rapprocher de ce morceau le début étonnamment imagé de la lettre 10 : « Quelle fleur au printemps vaut celle-ci ? Quels chants d'oiseaux à la voix harmonieuse ? Quels souffles aussi légers et aussi suaves adoucissent la sérénité de la mer ? Quel champ peut charmer le cultivateur avec ses florissantes moissons ou les fruits des épis, doucement ondoyants, autant que le printemps spirituel, éclairé de ton rayon de paix, qui illumine par la clarté de ta lettre la tristesse de notre vie ? » Il arrive aussi que Grégoire, au lieu de disposer sur le même plan plusieurs images entre lesquelles le lecteur doit choisir, les enchaîne les unes aux autres. Ici la richesse des images devient une forme de galimatias : Vie de Macrina, 985 D : « Le chagrin est comme un feu intérieur qui consume les âmes... ; ma raison ne put garder plus longtemps sa fermeté, et comme devant l'inondation d'un torrent,

« fut submergée et emportée par la douleur. » Ainsi à deux lignes de distance le même sentiment est donné pour un feu inextinguible et un torrent déchaîné.

L'application détaillée de l'image à l'idée entraîne une série de métaphores qui forment le second membre de chaque comparaison. Chacune de ces métaphores nous présente un détail de l'idée revêtu de l'image qui y correspond. Cette identification un peu crue de l'image à l'idée nous permet de mesurer plus exactement la nature et la hardiesse du rapprochement indiqué dans le premier membre. Prenons par exemple le début du *Traité sur l'Hexahéméron*. L'ouvrage de Basile vient d'être comparé à un grand arbre. Grégoire poursuit : « Comment donc, *en face d'un tel arbre de la parole, faire pousser le maigre rameau de notre pensée?* » Un peu plus bas, Grégoire se compare à l'agriculteur qui sur le grand arbre plein de sève greffe, pour lui donner de la vigueur, une frêle petite pousse. Et la comparaison s'achève tout naturellement par les métaphores suivantes : « C'est ainsi que moi-même, greffant ma pensée sur celle de mon maître, comme une petite pousse sur la sève du grand arbre, je *m'efforcerai de devenir un de ses rameaux*, m'attachant dans la mesure de mes forces à ses conceptions et m'abreuvant comme d'une sève des ressources qu'elles me fournissent. » Dans la vie de Moïse, 297 B, la comparaison qui assimile Grégoire aux spectateurs d'une course de chars se prolonge par cette métaphore : « Tandis que tu luttas noblement dans le stade de la vertu pour accomplir ta course céleste et que tu te diriges par des bonds pressés et légers vers le prix de la vocation d'en haut, je t'excite par mes cris et je te presse et t'invite à accélérer ta vitesse. » On pourrait relever de la sorte dans toutes les comparaisons étendues que nous avons citées, des métaphores qui les prolongent. On constaterait qu'elles trahissent plus nettement encore que les autres, les caractères propres à la rhétorique des sophistes : D'abord ce jeu de patience qui consiste à colorer minutieusement avec les détails de l'image tous les détails de l'idée accuse des tendances et exige un effort d'esprit tout à fait sophistiques. Ensuite les métaphores de ce genre, bien que la comparaison les prépare et les atténue, sont souvent d'une audace singulière. Beaucoup

d'entre elles, prises en soi, seraient absolument inintelligibles. Ainsi dans le *Traité sur l'Hexahéméron* (passage cité) : « l'arbre du discours ». — « Je m'efforcerai de devenir un de ses rameaux... » — Sur le *Titre des Psaumes*, 544 A : « Notre nature tout entière « ayant été, pour ainsi dire, pétrifiée par les inclinations de la « matière, le langage qui nous sculpte à l'image de Dieu suit « pour aller jusqu'au bout une route méthodique... » — Sur le *Cant. des Cant.* 925 D : τὴν ἀκατέργαστον τῶν θείων λογίων πᾶν — 928 A : « Le bain de la conscience. » — Dans le *Contre Eun.* 909 B : « Il étend (contre moi) son blasphème prêt à la lutte et sorti du fourreau » (πρόκωπόν τε καὶ γυμνήν). — « Les sophismes fraîchement aiguisés. » — 909 C : « Lançant à la fronde Contre Eunomios le langage... de la vérité. » — Sur le *nom chrétien*, 241 B : « La funeste place publique du diable. » — 241 B : « Les âmes semblables à des singes (πιθηκώδεις) » etc.

Enfin ce jeu d'esprit devient, en se prolongeant, singulièrement lourd et fastidieux. Ainsi dans le passage du traité sur la création de l'homme que nous avons déjà noté (136 C), où Grégoire relève un à un, en les présentant comme des attributs royaux les nobles instincts de l'âme humaine : « En guise de pourpre « l'âme s'entoure de vertu, le plus royal de tous les vêtements, « en guise de sceptre... , en guise de diadème... , etc.. » La série des métaphores s'arrête ici ; mais on sent qu'elle pourrait se poursuivre indéfiniment. On est frappé en outre de ce qu'il y a de fantaisiste dans l'attribution de chacun des insignes royaux à un des privilèges de l'âme. Pourquoi la vertu correspond-elle à la pourpre ? Pourquoi la justice est-elle présentée comme une couronne ?.. Les images pourraient être interverties, semble-t-il, sans inconvénient.

Nous sommes donc amenés à constater que Grégoire fait de la comparaison un emploi tout à fait sophistique. Nous étions arrivés à cette conclusion pour la métaphore. Mais la comparaison développe et étale des tendances qui, dans la métaphore, restaient encore en puissance. Sans doute, d'autres Pères de l'Eglise, contemporains de Grégoire, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, font, eux aussi, de la comparaison un emploi parfois excessif. De plus les images qu'ils développent se ramènent à certains types également notés chez Grégoire de Nysse et qu'on

retrouve, en partie au moins, chez les sophistes. Mais l'emploi de la comparaison chez Grégoire s'accompagne de caractères sophistiques qui ne sont pas aussi marqués chez les autres Pères. C'est d'abord un effort d'esprit, souvent ingénieux, parfois pué-  
ril, toujours artificiel, pour faire coïncider exactement avec l'idée l'image dont on la rapproche. C'est ensuite le développe-  
ment donné à l'image, qui se transforme souvent en un véritable  
hors-d'œuvre sans lien réel avec le sujet. Les images dont la  
présence peut se justifier sont étalées avec une ampleur qui fait  
un contraste choquant avec la simplicité de l'idée. Enfin elles  
traînent après elles un cortège de métaphores dont l'audace et la  
préciosité offrent la quintessence du bel esprit sophistique. Il  
ne peut être question, on le voit, de considérer ces figures  
comme un simple moyen d'éclairer l'idée et de la mettre en va-  
leur. De même que chez les sophistes, l'idée est continuellement  
sacrifiée à la forme, et la comparaison n'est pour Grégoire qu'un  
cadre commode où peuvent se développer librement des ten-  
dances d'esprit et de style qui trahissent à chaque instant l'em-  
preinte sophistique.

---

## CHAPITRE IX

### L'ECPHRISIS

La métaphore et la comparaison ne sont pas des formes de style particulières aux sophistes. C'est dans la façon de les employer que la manière sophistique se manifeste. Mais le goût du concret dont elles sont l'expression se traduit chez Grégoire par une autre forme qui est essentiellement sophistique : l'Ecphrasis. Du reste l'Ecphrasis se rattache à un des éléments de la comparaison, puisque dans la plupart des cas le premier membre de la comparaison peut être regardé comme l'ébauche d'une Ecphrasis. Parfois même, nous l'avons vu, il prend chez Grégoire assez d'importance pour devenir une Ecphrasis véritable. Par exemple, dans le Contre Eunom. III, 573 B, description de la queue du paon, et lettre 12, début, description du printemps ; lettre 19, 1072 B, description d'un portrait exécuté par la peinture. Ici la recherche de l'image que nous avons vue se condenser dans la métaphore et se développer dans la comparaison, crée pour s'épanouir plus complètement une forme d'art spéciale.

Il faut reconnaître que, dans certaines circonstances, Grégoire était amené par les exigences mêmes du sujet à l'emploi de la description. On s'explique ainsi que dans le Traité sur la Création de l'Homme, il essaie de décrire l'allégresse universelle de la Création (132). — (Cette description devait être aimée des prédicateurs chrétiens. On en retrouve une trace chez Basile, Hexah. 36 B). On comprend de même que dans l'Éloge des quarante Martyrs, il s'efforce, par la description du supplice, de rendre plus sensible leur héroïsme<sup>(1)</sup>. Ce sont là des dévelop-

(1) L'Ecphrasis du supplice est fréquente chez les orateurs et les écrivains chrétiens. Voir NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, I, p. 409, note. — Comparer avec Grégoire, Chrysostome, sur les Macchab. 621,33 ; sur tous les Martyrs, 708,47, 712,15.

pements que le sujet commande, et dont la présence ne saurait soulever l'hypothèse d'une influence étrangère.

S'il peut être question ici d'influence sophistique, c'est que les Pères de l'Église, et en particulier Grégoire, donnent à leurs descriptions les caractères de morceaux d'art. Voici la première des deux Ecphrasis citées : Sur la Création de l'Homme, 132 : « Tout était dans la joie, sans doute ; les bêtes nées à la parole « de Dieu bondissaient çà et là, et par bandes et par espèces couraient à travers les taillis. Le chant mélodieux des oiseaux « faisait résonner de toutes parts tous les couverts emplis « d'ombre. La mer sans doute offrait de son côté un spectacle « du même genre : elle était tranquille et sereine précisément « là où se multipliaient les abîmes ; des abris et des ports qui « s'étaient creusés d'eux-mêmes dans l'intérieur des côtes, à la « volonté divine, soumettaient la mer au continent. Les ondulations paisibles des flots rivalisaient de splendeur avec la « beauté des prairies, et au souffle léger de la brise propice, des « rides délicates en effleuraient la surface. » Cette page tranche, sur les autres par le soin extrême du style. Ce sont des mots poétiques comme ἐγγήθει, κατηρεφές, ἀκταίς, ἐπιφρίσσομαι, ἀπήμοσιν, etc..., des mots rares ou des apax, ἐνδιαθέοντα, ἀνωραίζοντο, des hardiesses d'expression qui rappellent celles du style lyrique : pluriels de substantifs abstraits dans un sens concret, ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν κοίλων, etc..., des métaphores précieuses comme celle-ci (citée à propos des métaphores) : ὄρμοι καὶ λιμένες, ... προσημέρουν τῇ ἡπίερω τὴν θάλατταν. Il est clair que cette description n'a pas été inspirée à Grégoire par le seul désir d'édifier ses lecteurs et qu'il s'y mêle des préoccupations profanes, celles d'un artiste curieux de phrases bien faites. Voilà l'élément sophistique que nous devons en dégager.

Sophistique par la forme, cette Ecphrasis, comme celle du sermon sur les quarante Martyrs, se rattache du moins par le fond à ce qui l'entoure. Sa présence se justifie en partie par le désir de compléter et d'animer la démonstration, de même que la description des supplices a pour effet d'accroître le pathétique et l'impression édifiante du sermon sur les quarante Martyrs. Mais ce sont là des cas isolés. Le plus souvent l'Ecphrasis appa-

raît chez Grégoire, dans le fond aussi bien que dans la forme, comme un pur morceau de bravoure.

La plupart des Ecphrasis qu'énumèrent les Progymnasmata sophistiques peuvent être relevées chez lui.

1° D'abord les Ecphrasis de personnes. Les sophistes se plaisaient à peindre les charmes de la jeunesse, surtout pour les montrer, en vue d'un effet pathétique, ternis par la mort. De même dans le traité sur la création de l'homme, 220 B, nous trouvons une courte description du fils de la veuve de Naïm. Cette description fait partie d'une longue *μονωδία* sur laquelle nous aurons à revenir et qui se présente au cours du traité comme un hors-d'œuvre pur, une sorte de *μελέτη*. L'Ecphrasis elle-même n'est pas longue ; elle est composée des clichés habituels, ceux que Ménandre recommande. « Ce jeune homme mort  
« évoque l'idée de la fleur de l'âge flétrie par la mort, au moment  
« où les joues se couvraient d'un duvet léger, où elles n'étaient  
« pas encore cachées sous une barbe épaisse et étaient encore  
« brillantes de beauté. » Rien de plus vague ni de plus banal. C'est tout ce qu'exige le genre de la *μονωδία* où l'Ecphrasis n'est qu'une petite partie du *θρήνος* final.

On peut rapprocher de cette brève Ecphrasis celle qui se présente dans le traité sur la Virginité (328 D). Grégoire, qui fait le procès du mariage, s'efforce de montrer que ses joies sont décevantes ; leur durée est éphémère et elles sont suivies de tristesses affreuses. Cette façon d'associer aux joies de la vie la pensée mélancolique de la mort se retrouve dans la *μονωδία* et c'est elle qui introduit l'Ecphrasis. C'est probablement cette similitude qui a conduit Grégoire à peindre sous forme d'Ecphrasis les charmes de la jeune épouse que la mort anéantira : « Cet œil  
« paré de la beauté des paupières, ce sourcil qui entoure le  
« regard, cette joue où brille un doux sourire, cette lèvre fleurie  
« d'une pourpre naturelle, cette chevelure dorée et épaisse, dont  
« les tresses aux riches reflets luisent autour de la tête, et toute  
« cette beauté éphémère. »

La couleur poétique de cette Ecphrasis est relevée par des cadences rythmiques : ainsi le triple homœoteuton : (329 A) :

καὶ τῶ ὄμματι  
καὶ ... μειδιάματι  
καὶ ... ἐρυθρήματι

Tout ce qui fait la grâce du visage est détaillé et mis en valeur avec une entente où l'on sent la main d'un artiste. Mais aucun de ces traits n'est original ; l'Ecphrasis se conforme strictement au schéma de Ménandre (1). La διατύπωσις du cadavre doit montrer en effet « la rougeur des joues... , les boucles de la cheve-  
« lure qui n'attireront plus les regards, les regards et les  
« prunelles des yeux qui se sont endormis, la courbe des pau-  
« pières qui s'effacera. » Ici donc il est permis d'affirmer que Grégoire n'est pas un novice, et que dans l'habileté légèrement banale dont il fait preuve se reconnaît le *métier* d'un ancien sophiste.

Enfin dans l'oraison funèbre de Pulchérie, Grégoire nous montre (868 D) « la fleur de la vie qui s'éteint dans la mort, le rayon  
« des yeux qui se voile sous les paupières, la rougeur de la vie  
« qui se transforme en pâleur, la bouche condamnée au silence,  
« la fleur de la lèvre qui noircit. » Dans cette Ecphrasis un peu rapide et sèche, se dessine plus nettement encore le schéma de Ménandre. La ressemblance est frappante.

2° Ecphrasis de la nature. La mention des merveilles de la création amène en passant, dans le Traité sur les enfants enlevés en bas âge, une véritable Ecphrasis : (181 B) : « En voyant l'épi  
« sur le sol, le bourgeon qui sort de la plante, le raisin mûr et  
« la beauté de l'automne dans les fruits et les fleurs, et l'herbe  
« qui pousse d'elle-même, et la montagne qui élève son faite  
« dans les hauteurs éthérées, et les sources au pied des monts,  
« coulant comme d'une mamelle des flancs de la montagne, les  
« fleuves dans leur lit profond, et la mer qui reçoit de toutes  
« parts les cours d'eau sans dépasser sa mesure, les vagues  
« bornées par les rivages, et la mer qui ne franchit pas pour  
« envahir le continent les limites qui lui ont été assignées ; à  
« un tel spectacle, comment ne pas embrasser par la raison  
« tout cet ensemble de choses qui nous enseignent la réa-  
« lité, etc... » Grégoire a essayé de dessiner en quelques traits une vue d'ensemble de la création. Cette esquisse a un caractère presque philosophique, assez différent par suite des caractères ordinaires de l'Ecphrasis, qui accumule dans une vision

(1) *Rhet. Graeci* III, 436, 15 et sqq.

très resserrée le luxe de ses images et la poésie de son style. Il est difficile toutefois de nier l'influence de l'Ecphrasis sophistique sur cette description assez inutile et qui se greffe sur le développement d'une façon inattendue.

Une phrase du Sermon sur les Morts semble nous donner la preuve que Grégoire est toujours à l'affût de l'Ecphrasis, et que dans son imagination exercée, certains termes désignant un aspect de la nature suffisent à évoquer une vision complète en lui inspirant le désir de la retracer : 508 A, Grégoire parle, tout à fait en passant, de la mer et voici la brève vision d'artiste que ce mot lui suggère : « l'agréable vue de la mer, dont un souffle « paisible ride de plis brillants la surface lisse et lumineuse. »

Dans le Cantique des Cantiques, une simple citation de la Bible devient sans motif le point de départ d'une description de l'hiver (869 A). Voici en effet comment est développé ce verset : L'hiver est passé, la pluie a cessé, elle s'en est allée. « Dans l'hiver, en « effet, la verdure se flétrit, la belle couronne des arbres, « à laquelle le feuillage donne sa grâce naturelle, tombe des « rameaux et se mêle à la terre. Le chant des oiseaux musiciens « se tait; le rossignol s'enfuit, l'hirondelle est engourdie, la « tourterelle s'exile loin du nid ; tout reproduit la tristesse de la « mort. Les jeunes pousses meurent, l'herbe est sans vie. Et « pareils à des os décharnés, les rameaux dépouillés de leurs « feuilles offrent un spectacle hideux, au lieu de la beauté que « leur donnait le feuillage. Comment décrire l'horreur de la mer « durant l'hiver ? Comment la montrer bouleversée jusqu'aux « abîmes, se gonflant pour imiter des rochers et des montagnes, « et dressant ses crêtes liquides ? La faire voir donnant l'assaut « à la terre comme à une ennemie, s'élançant au-delà de ses « frontières et ébranlant la terre par les coups répétés des « vagues comme par le choc de machines de guerre ? » Voilà un remarquable morceau de bravoure. La tristesse de l'hiver et de la chute des feuilles, le départ des oiseaux, l'aspect de la campagne et la lutte furieuse de la mer contre les côtes sont en effet les traits les mieux choisis pour nous donner l'impression forte de la désolation de la nature. Mais nous sommes frappés de l'extraordinaire fragilité du lien qui rattache au texte de l'Écriture cette longue description. Le Cantique des Cantiques ne

parle de l'hiver que pour annoncer sa disparition et le retour du printemps. Grégoire a arrêté au passage le mot *χειμῶν* afin d'y accrocher une Ecphrasis qui ne peut justifier sa présence par la nécessité d'un commentaire.

En face de cette Ecphrasis de l'hiver on peut mettre le début de la lettre 12, qui nous offre, dans le premier membre d'une comparaison, une très poétique évocation du printemps : « La « grâce du printemps ne manifeste pas d'un seul coup son éclat ; « mais la saison prélude par un rayon de soleil qui vient chauffer doucement la rigidité glacée du sol, une fleur à demi cachée sous une motte de terre, des brises qui soufflent sur le sol, de sorte que le principe fécondant et vivifiant y pénètre jusqu'aux profondeurs. On peut contempler aussi l'herbe nouvelle, le retour des oiseaux que l'hiver avait exilés et beaucoup d'autres phénomènes qui sont plutôt les signes du printemps que le printemps lui-même. . . » Nous avons eu l'occasion de remarquer à propos des comparaisons, l'étrangeté de ce début. Grégoire l'a si bien senti qu'il ajoute : « Où veut en venir ce discours ? » soulignant ainsi lui-même l'inopportunité de son Ecphrasis.

3° Au nombre des Ecphrasis cataloguées par les sophistes figure celle du paon. Elle est mentionnée dans les *Progymnasmata* de Libanios, et on la trouve chez Dion Chrysostome : *'Ολομπικός*, I, page 135, 9 et suiv. (Édition Arnim). On conçoit en effet le parti qu'offrait à la virtuosité du sophiste, pour ce genre d'exercice, ce plumage somptueux et chatoyant. Il est intéressant de retrouver cette Ecphrasis chez Grégoire, et enchâssée avec une gaucherie qui en signale le peu d'opportunité. Elle représente en effet le premier membre d'une comparaison qui assimile à la queue du paon le langage de l'Écriture, Contre Eunom. 573 B : « Si l'on regarde l'envers du plumage, du côté où il est sans beauté et sans forme, on n'éprouvera que du mépris pour un spectacle si commun. Mais si, retournant le plumage, on en découvre l'autre côté, on verra dans sa variété cette peinture naturelle, ce demi-cercle qui brille au milieu d'une teinte de pourpre, et le halo doré qui entoure le cercle, cerné vers le bord de toutes les brillantes couleurs de l'arc-en-ciel. » L'inutilité de cette description est manifeste. Il eût suffi de la phrase qui l'introduit : « C'est ce qui arrive pour le plumage dont la

queue du paon est ornée. » Mais encore une fois Grégoire n'a pu résister à la tentation de rattacher à son exposé un petit morceau de bravoure.

4<sup>e</sup> Enfin les descriptions d'œuvres d'art, l'Ecphrasis sophistique par excellence, ne sont pas absentes de l'œuvre de Grégoire. Dans l'Homélie sur la Divinité du Fils et du Saint-Esprit, où il est à la recherche d'effets pathétiques, il décrit, d'après ses souvenirs, un tableau représentant Abraham sur le point de sacrifier Isaac, 572 C : « J'ai vu souvent reproduite par la peinture cette « scène douloureuse, dit-il, et je n'ai pu passer auprès sans « pleurer, parce que l'art mettait le récit sous les yeux d'une « façon frappante. Isaac est étendu devant son père auprès de « l'autel destiné au sacrifice, les genoux repliés et les mains « ramenées en arrière, lui (Abraham) derrière, a les deux pieds « sur son jarret, et tirant à lui de la main gauche les cheveux « de son fils, il se penche sur son visage, dont le regard demande « grâce ; il dirige vers sa gorge sa main droite armée du glaive ; « la pointe va toucher le corps quand se fait entendre, venant « de Dieu, la voix qui empêche le forfait. » Cette description a fourni à Grégoire une vision précise qui donne à la scène racontée un air frappant de réalité.

Dans l'homélie sur saint Théodore, Grégoire montre par une description de l'église et des peintures qui s'y trouvent, quelle place y tient le souvenir du martyr (737 C) : « En entrant dans « un lieu comme celui-ci, on est d'abord charmé par la magni- « ficence du spectacle. en voyant cette demeure qui est le « temple de Dieu, à l'éclat de laquelle concourent la grandeur « de l'édifice et la beauté de la décoration. Ici l'architecte a « donné au bois la forme et l'apparence d'animaux, et le tailleur « de pierres a donné aux dalles le poli de l'argent. Le peintre « en a coloré la surface et y a déployé sous forme de tableaux « les fleurs de son art. Il a représenté les exploits du martyr, « ses résistances, ses souffrances, les figures sauvages de ses « tyrans, la fournaise qu'alimente la flamme, la fin bienheu- « reuse de l'athlète; il a exécuté toutes ces scènes au moyen de « couleurs, comme dans un livre qui nous parle; il a clairement « raconté les luttes du martyr et a donné au temple l'éclat d'une « brillante prairie; c'est que la peinture sait parler en silence

« sur la muraille, etc... » Certains détails de style accusent la recherche de cette description : des mots rares comme φλογοτρόφος, γλωττοφόρος, καταγλαΐζω, des comparaisons, brèves il est vrai, mais d'un caractère poétique : ὡς ἐν βιβλίῳ... — ὡς λειμῶνα λαμπρὸν... —, l'oxymoron final : οἶδε γὰρ ἡ γραφή σιωπῶσα ἐν τοίχῳ λαλεῖν...

Au début de la lettre 19, nous trouvons dans le premier membre d'une comparaison, la brève Ecphrasis suivante qui, sous prétexte de décrire les artifices de la peinture, reproduit un lieu commun de la monodie sophistique (1072 B) : « Il ne leur sert à rien (aux peintres) de peindre une chevelure blonde et épaisse, se recourbant autour du visage, et l'entourant de ses reflets, la fleur des lèvres, l'incarnat des joues, le cercle formé par les paupières, et les rayons du regard, les sourcils d'un noir brillant, et l'éclat du front au-dessus des sourcils, et tous les procédés analogues qui concourent au charme de la figure. » Il est aisé de voir, en se reportant au texte de Ménandre cité plus haut, que Grégoire se borne à reproduire ici l'Ecphrasis habituelle aux sophistes.

Enfin l'Ecphrasis s'est réservée dans l'œuvre de Grégoire un long morceau où elle se déploie tour à tour sous les formes les plus diverses. C'est la lettre 20 qui nous décrit les charmes de Vanote. Grégoire s'y est abandonné sans contrainte à ce goût pour l'Ecphrasis dont nous avons relevé çà et là dans son œuvre des traces manifestes, quoique souvent atténuées par les nécessités du sujet. Ici, au contraire, rien ne l'empêchait de s'y livrer, puisque la lettre 20 n'a pas d'autre objet que de conter un voyage et d'en célébrer les agréments. Voici le préambule de cette longue Ecphrasis. Grégoire y prétend que Vanote surpasse en beauté les pays les plus renommés :

« C'est de la sainte Vanote (si toutefois ce n'est pas faire injure au pays que de lui donner son nom indigène), que je vous écris cette lettre. Je dis que je fais tort au pays, car son nom n'a rien d'élégant. Le charme de cette contrée qui est si grand n'apparaît pas dans ce terme galate, et il faut les yeux pour en donner l'explication. Pour moi qui ai vu bien des choses et dans bien des endroits, et qui me suis représenté bien des pays par les descriptions contenues dans les récits des anciens,

« je regarde comme des misères tout ce que j'ai vu et ce dont  
 « j'ai entendu parler, en comparaison des merveilles présentes.  
 « L'Hélicon si fameux n'est rien ; conte, que l'île des bienheu-  
 « reux ; bagatelle, que la plaine de Sicyone ; autre vantardise  
 « de poète, ce qu'on raconte du Pénée, dont le cours fertile, en  
 « débordant sur les rives, a produit, dit-on, en Thessalie, cette  
 « plaine de Tempé si souvent célébrée. Qu'y a-t-il dans tous ces  
 « lieux qui vaille la beauté dont Vanote pare son horizon ? Si  
 « c'est la grâce naturelle du paysage que l'on recherche, elle  
 « peut se passer des beautés de l'art ; si l'on considère ce que  
 « l'art y ajoute, ces avantages sont de telle nature et en si grand  
 « nombre qu'ils pourraient triompher d'une nature peu favo-  
 « risée. »

Dans cette sorte d'entrée en matière, Grégoire nous annonce donc deux Ecphrasis principales : celle des beautés naturelles, celle des agréments que l'art y ajoute. Il faut remarquer en passant la forme didactique de cette introduction, composée comme l'exode d'un discours. Les idées sont ordonnées avec une rigueur un peu lourde, les développements qui formeront le corps de la lettre sont annoncés comme les divers points d'un discours. Ce manque de légèreté est accusé par le caractère hyperbolique des déclarations de Grégoire, qui, à l'exemple des sophistes, rabaisse, pour mieux faire valoir son sujet, ceux qui pourraient lui être comparés (sorte de rapide *synkrisis*)<sup>(1)</sup>.

Grégoire continue en abordant l'Ecphrasis des beautés naturelles :

1<sup>o</sup> Description de fleuve : « La grâce que donne la nature au  
 « pays, en parant la terre d'un charme sans apprêts, réside en  
 « ceci : En bas, le fleuve Halys prête au paysage la beauté de  
 « ses rives ; il a l'éclat atténué d'une bande d'or sur une robe  
 « de pourpre sombre, car un limon rougeâtre se mêle à son  
 « cours. »

2<sup>o</sup> Description de montagne : « En haut, une montagne vaste  
 « et touffue allonge sa crête qui porte de tous côtés une cheve-

(1) Rapprocher de ces hyperboles un passage tout à fait analogue chez Thémistios, Disc. XI, 152 A (à propos des embellissements apportés à Constantinople par Valens).

« lure de chênes, digne de rencontrer un Homère pour la célébrer,  
 « plutôt que le Nérîte d'Ithaque, cette montagne, nous dit le  
 « poète, d'une beauté remarquable, au feuillage humide. La  
 « forêt, qui a poussé d'elle-même, descend le long des pentes  
 « pour rejoindre au pied de la montagne les terres cultivées. »

3<sup>o</sup> Description des vignobles chargés de fruits : « A partir de  
 « là, en effet, les vignes se déploient au pied de la montagne sur  
 « les côtés, dans les parties basses et les creux du sol, et enser-  
 « rent toute la plaine, comme un manteau à la teinte verte. La  
 « saison ajoutait encore à la beauté du tableau, en nous mon-  
 « trant des grappes de raisin merveilleuses. Une chose frappait  
 « plus encore : tandis que la contrée voisine offrait aux regards  
 « des raisins verts, ici on pouvait goûter pleinement le doux  
 « charme des grappes et se rassasier à loisir de leur belle appa-  
 « rence. »

La première de ces Ecphrasis, celle du fleuve Halys, est remarquable. Elle tient en trois lignes, mais elle se présente sous la forme d'une comparaison qui résume l'effet d'ensemble. C'est la vision d'un poète et d'un artiste<sup>(1)</sup>. La description de la montagne n'est pas rehaussée par une comparaison poétique, mais par le souvenir classique d'une montagne célébrée par Homère. Le Nérîte mentionné ici est en effet la montagne dont il est question dans l'Odyssée, IX, 22. Grégoire reproduit textuellement les épithètes données par Homère au Nérîte : ἀριπρεπές τε καὶ εἰνοσίφυλλον (1081 A). — L'Ecphrasis des vignes porte le même caractère de recherche poétique que celle du fleuve Halys. Ici encore l'Ecphrasis aboutit à une comparaison qui condense en une seule image très simple l'impression d'ensemble. De plus, on sent reparaître discrètement la tendance déjà signalée de Grégoire à l'hyperbole. La dernière phrase ébauche une synkrisis au profit de Vanote, représentée par Grégoire comme un pays privilégié.

II. Voici maintenant, après les beautés naturelles, celles qu'y ajoute la main des hommes :

(1) La recherche du style est accusée par des mots comme ὑποστρέφω (1081 A) : briller un peu. Opp. Cyn. I, 421 — et βαθύς au sens de sombre. ELIEN, *Hist. var.* 6, 6.

1<sup>o</sup> Ecphrasis de monuments : « En outre, comme le feu d'un signal, brillait de loin à mes yeux la beauté des habitations. « A gauche, quand on arrivait, était une maison de prières destinée aux martyrs. La construction n'était pas encore achevée, mais bien qu'elle s'arrêtât au toit, elle attirait les regards. « Tout droit, le long de la route, on voyait des maisons élégantes, dont la distribution offrait toutes les commodités concevables, des tours faisant saillie, des préparatifs de repas dans des allées spacieuses au couvert élevé, formant une couronne à l'entrée devant les portes. »

Cette description ne serait remarquable que par sa précision si elle ne se terminait par une phrase élégante (*συμποσίων παρασκευαί... στεφανοῦσαι τὴν εἴσοδον*), et si elle ne débutait par cette métaphore d'une poésie singulièrement hardie, 1081 B : τῶν οἰκοδομημάτων χάρις ἐπέλαμπεν (1).

2<sup>o</sup> Ecphrasis de jardins :

« Ensuite, autour des maisons, les jardins des Phéaciens : ou plutôt ne faisons pas injure par cette comparaison aux beautés de Vanote. Homère n'y a pas vu le pommier aux fruits superbes, revenant par l'éclat de leur belle couleur aux teintes de la fleur. Il n'y a pas vu le poirier plus beau que l'ivoire nouvellement poli. Qui pourrait dire la richesse et la variété des fruits de la Perse, le mélange et la combinaison des diverses espèces ? Il en était de ces fruits comme de ceux qui, par le mélange de divers éléments, obtiennent des hircocerfs, des hippocentaures et autres figures de ce genre, et peignent une nature sophistiquée ; la nature asservie à l'art avait produit avec l'amande et la doracine des mélanges différents par le nom et par le goût. Ajoutez que dans chaque espèce la quantité des fruits était encore au-dessus de leur beauté. En vérité cette merveille relève plutôt de la peinture que de l'agriculture. Montrer avec quelle docilité la nature s'était pliée à la volonté de ceux qui avaient disposé ces belles choses est, je crois, impossible à faire par la parole. »

Les caractères sophistiques abondent dans cette longue

(1) Du reste, elle n'est pas de Grégoire, qui l'emprunte à Homère. *Odys.* VII, 84 : « Ὡστε γὰρ ἡελίου ἀγλή πέλεν ἡὲ σελήνης — δῶμα, etc.

Ecphrasis. Relevons d'abord le souvenir classique des jardins des Phéaciens, façon d'opposer dans une brève synkrisis ces jardins fameux à ceux de Vanote plus beaux encore : C'est le procédé hyperbolique que nous avons signalé plus haut. L'expression *μηλέαν τήν ἀγλαόκαρπον*, 1081 C, est une réminiscence d'Homère, *Odyssée*, VII, 115 (en parlant des jardins des Phéaciens). Remarquons ensuite l'éloge systématiquement ordonné des fruits dont les jardins regorgent. Grégoire se demande d'une façon assez emphatique, sous la forme d'une interrogation oratoire, s'il est possible de décrire la richesse et la variété de ces fruits. Assez lourdement ensuite, il compare avec une pointe de bel esprit leurs combinaisons savantes à celles qui produisent des animaux fabuleux. Mais, comme toute description de ce genre doit offrir à l'admiration du lecteur une gradation indéfiniment ascendante, et montrer qu'il est impossible d'épuiser tous les éloges, Grégoire ajoute que la beauté des fruits est encore surpassée par leur abondance. Et ne trouvant plus d'hyperbole assez forte, il s'arrête, donnant pour raison que la parole est impuissante à retracer de telles merveilles. Ici se place une réflexion bien sophistiquée, et propre à nous éclairer sur les ambitions de l'Ecphrasis : « En vérité, dit Grégoire, cette merveille relève plutôt de la peinture que de l'agriculture. » L'Ecphrasis confond sans cesse les effets littéraires et ceux qui sont réservés à la peinture ; elle se plaît particulièrement, nous l'avons vu, aux descriptions de tableaux, avec la prétention, avouée ou non, de donner par des effets de style habilement nuancés l'impression même du tableau qu'elle décrit. Il faut donc voir dans cet aveu d'impuissance qui laisse à la peinture le privilège d'un effet dont la parole est incapable, l'expression d'un regret. On sent percer ici le virtuose du style, habitué à rivaliser avec la peinture pour la finesse et la variété des nuances. Il faut noter enfin, dans cette description des fruits, des métaphores comme celle-ci : *τυραννηθεῖσα παρά τῆς τέχνης ἡ φύσις*.

On peut rattacher encore à l'Ecphrasis et signaler pour son caractère sophistiqué le passage suivant de la même lettre, 1085 A : « Les plus beaux poissons, venant jouer comme à des-  
« sein avec nous qui étions sur la rive, remontaient des profon-  
« deurs de l'eau jusqu'à la surface, et bondissaient comme des

« habitants ailés des airs. Ils se montraient à moitié, et se jetant « en l'air tête première, se replongeaient dans les profondeurs. » Cette description est sophistique par son caractère de préciosité et la recherche de bel esprit qui s'y manifeste. On y relève l'apax διακυβιστάω, faire un plongeon à travers, un mot rare : ἡμιφανής.

Cette lettre, on le voit, est pour nous de première importance, parce qu'elle a ce caractère unique de nous présenter, pure de tout élément étranger, et avec ses aspects multiples, une des formes d'art les plus aimées des sophistes. C'est bien en sophiste que Grégoire, libre de toute préoccupation gênante, s'abandonne au plaisir de broder sur le thème de la beauté de Vanote des variations qui prouvent la richesse de son imagination et les ressources de son style. A part une ou deux indications, tout à fait extérieures du reste à la personne de Grégoire, et qui trahissent un chrétien, on pourrait prendre cette longue suite d'Ecphrasis pour un morceau détaché de l'œuvre d'Aristide ou de Libanios. Nous mesurons dans cette lettre, qui marque pour ainsi dire le point extrême des libertés prises par Grégoire, la distance qui le sépare en cette matière d'autres Pères du iv<sup>e</sup> siècle, Basile par exemple. Basile n'eût pas osé, je crois, livrer si imprudemment la preuve de ce qu'il niait d'autre part avec tant d'énergie : l'influence de l'éducation sophistique sur son éloquence. Il laisse passer en général les occasions d'Ecphrasis qui s'offrent à lui. C'est ainsi que dans la lettre 14 à Grégoire de Nazianze, il se trouvait placé à peu près dans les conditions qui ont inspiré à Grégoire de Nysse la lettre 20. Il se borne à une description d'où la recherche littéraire est à peu près absente. C'est à peine si l'on y relève une hyperbole comme celle-ci, souvenir classique que l'on peut rapprocher des réminiscences mentionnées plus haut chez Grégoire : « C'est peu de « chose, auprès de ce séjour, que l'île de Calypso elle-même, « qu'Homère paraît admirer pour sa beauté au-dessus de toutes « les autres (276 C). » Il se corrige lui-même plus loin en disant, 277 B : « A quoi bon parler des souffles que le sol exhale, ou « des vapeurs qui s'élèvent du fleuve? Un autre admirerait « l'abondance des fleurs, ou des oiseaux chanteurs; mais « je n'ai pas le temps d'y appliquer ma pensée. » Ne dirait-

on pas que l'attitude prise ici par Basile est la condamnation de la longue Ecphrasis si complaisamment développée par Grégoire (1) ?

(1) Le traité sur la création en six jours, qui prêtait à des descriptions continues, présente très rarement des cas d'Ecphrasis. Ça et là une simple esquisse, comme celle-ci 36 B, où Basile montre « les prairies verdoyantes couvertes de fleurs aux couleurs « variées, les bois à la végétation florissante et les montagnes ombragées de forêts. » Plus loin, 92 B, Basile peint en quelques traits rapides les divers aspects de la mer : « C'est un agréable spectacle que celui de la mer blanchissante, dans sa sérénité « immuable, agréable encore quand sa surface, se hérissant au souffle léger de la brise, « offre aux regards une teinte pourpre ou bleu sombre, lorsque, au lieu de frapper « violemment la terre voisine, elle la caresse pour ainsi dire de ses embrassements « pacifiques. » Voilà qui est vu par un poète ; noter surtout la comparaison finale, pleine de grandeur. — Plus loin, 140 C, encore une phrase coquette sur la mer. Mais Basile ne va pas plus loin que l'esquisse. Il signale le tableau à faire, sans l'exécuter pour son compte.

Chrysostome, au contraire, semble avoir eu pour l'Ecphrasis une complaisance presque aussi grande que Grégoire de Nysse. Ecphrasis de supplices (très aimées, remarque Norden, des orateurs chrétiens) : Homélie sur les Macchabées, 621, 23 — Homélie sur tous les martyrs, 708, 47. — Dans l'Homélie sur sainte Droside, 683, 9, description des troupeaux au pâturage. — Dans l'éloge de tous les martyrs, 707, 56, description d'une bataille (genre d'Ecphrasis très en honneur chez les sophistes ; voir l'exemple tracé par Libanios dans ses Progymnasmata). — De même dans le traité sur le Sacerdoce, 690, 2, avec une réminiscence probable du lieu commun sophistique raillé par Lucien dans le Maître de Rhétorique : Chrysostome parle de la nuit ténébreuse produite par la multitude des traits qui cachent d'un rideau épais les rayons du soleil (690, 16). — Cf. Himérios, Disc. II, p. 408, § 25, etc.

## CHAPITRE X

### PROCÉDÉS POUR DONNER AU STYLE UN RELIEF ARTIFICIEL

En étudiant dans ses tendances les plus ordinaires le style de Grégoire, nous y avons relevé le goût prononcé de l'image, qui va de la métaphore, son expression la plus élémentaire, jusqu'à l'Ecphrasis, forme d'art indépendante, et proprement sophistique. On trouve chez Grégoire une autre catégorie de procédés, plus artificiels que la métaphore et la comparaison, et qui présentent aussi cette particularité d'être très aimés des sophistes. Ils sont destinés à forcer le relief du style; Grégoire s'en sert couramment, comme de la métaphore et de la comparaison, sans les réserver davantage à des cas particuliers qui en expliqueraient l'emploi. Nous avons signalé chez les sophistes ce goût pour les procédés grossissants du style; c'est donc une preuve nouvelle de l'influence sophistique que nous dénoncerons dans l'œuvre de Grégoire en en dressant la liste.

Le premier et le plus simple de ces procédés de style est le pléonasme, qui, en présentant le même objet, la même nuance d'idée, sous deux formes dont la valeur est légèrement différente ou tout à fait identique, concourt à la précision ou à l'ampleur du style.

Il y a d'abord le pléonasme proprement dit, qui consiste à reprendre pour y insister une nuance de l'idée. Ex. : Vie de Moïse, 312 B : *πρόεισιν ἐπὶ τὰ πρόσω*. — Sur l'Ecclésiaste, 713 A : *οὐ μὲν τιμὴν μόνην*, etc.

Une autre forme consiste dans ce que les rhéteurs appelaient la figure *κατ' ἄρσιν καὶ θέσιν*, qui est d'après Hermogène un élément de la *περιβολή* : (*Περὶ ἰδεῶν*, p. 328, 16)<sup>1</sup>. Cette figure présente

(1) *Rhetores Graeci*, vol. II (Éd. Spengel).

la même idée sous deux formes, négative et positive : οὐ ... ἀλλὰ ... Ex. : Vie de Moïse, 332 C : εἰρηνικῆ καὶ ἀπολέμῳ. — Sur le Titre des Psaumes, 529 D (deux épithètes). Contre Eun. I, 408 D : ἕτερα καὶ οὐ τὰ αὐτὰ. — II, 468 C : ψεῦδός ἐστι πάντως καὶ οὐκ ἀληθές. — 488 B : ἡμέτερον ... καὶ οὐκ ἀλλότριον. — XII, 900 A : οὕτω ... καὶ οὐκ ἄλλως. — Sur la Perfection, 269 C : ὀρθός τε καὶ ἀδιάστροφος, καὶ οὐδὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ σχολιόν ἢ κατηγκυλωμένον.

Voici les autres formes que l'on relève chez Grégoire et qui, toutes, témoignent d'une même recherche de précision et d'ampleur : sur l'Hexahém. 96 A : Ἄει περιχωρῶν τε καὶ ἐλισσόμενος (il y a une nuance de sens entre les deux verbes). — 96 B : συγγενές τε καὶ σύμφυλον (il est douteux qu'il faille attribuer à ces deux mots un sens différent). — Sur la créat. de l'homme, 172 A : λοζῆ καὶ ἀμφίβολος (il y a une nuance entre les deux mots). τηλαυγῆ καὶ πρόδηλον (à peu près synonymes). — Vie de Moïse, 333 B. Exemple remarquable : τὸ ὠσαύτως ἔχον ἀεὶ, τὸ ἀναξές, τὸ ἀμείωτον, τὸ πρὸς πᾶσαν μεταβολὴν τήν τε πρὸς κρείττον καὶ τήν πρὸς τὸ χεῖρον ἐπίσης ἀκίνητον. L'idée exprimée sous une forme générale dans le premier membre, est reprise en détail dans le second, et reparait dans le troisième sous une forme qui répète et résume les deux premiers. — 648 D : συμπαρατείνεται τῇ μετουσίᾳ ἢ ὄρεξις, καὶ συνακμάζει τῇ ἀπολαύσει ὁ πόθος (Redondance remarquable, parce qu'elle s'étend à deux membres de phrase offrant, à très peu de chose près, le même sens. La nuance réside surtout dans la différence de sens des deux mots μετουσία et ἀπόλαυσις). — 653 D : πολυειδῆ τινα καὶ πολυσχημάτιστον (synonymes). — 689 C : περιφανῶς καὶ εὐδῆλως (nuance imperceptible). — Contre Eun. III, 573 D : ἀνεξετάστως τε καὶ ἀθεωρήτως (Pléonasmе pur, simple redoublement oratoire). — III, 604 A : ἀτριβεῖς τε καὶ ἀνεπίβατοι (nuance sensible). L'idée exprimée par ἀτριβής = non foulé, résulte du sens de ἀνεπίβατός : inaccessible). — IV, 636 D : πρῶτος καὶ μόνος. Cette expression qui se trouve chez Démosthène, et qui est raillée par Lucien comme illogique est très aimée des Atticistes, d'après Schmid (1). Il est donc particulièrement intéressant de signaler chez Grégoire cette forme de redondance. On la retrouve dans le traité sur la virginité, 368 D : κυρίως καὶ πρῶτως καὶ μόνως. —

(1) *Atticismus*, I p. 56.

On peut en rapprocher, dans le même traité, 320 D, l'expression *κυρίως και πρώτως*. — Contre Eun. IX, 809 D : *δευσοποιός και δυσέκνιπτος*, pléonasse pris par Grégoire au vocabulaire sophistique. On le trouve en effet chez Elien, Nat. anim. 16,1. — XII, 1077 A, *μιᾶς και τῆς αὐτῆς*, expression toute faite. — Dialogue avec Macrina, 69 A : *μιᾶς δὲ και τῆς αὐτῆς*, — 125 C : *μίαν και τὴν αὐτήν*. — 133 C : *μίαν τε και τὴν αὐτήν*. — Sur le saint jour de Pâques, 677 C : *Ἡμεροῦσης πολλάκις τῆς ψυχῆς και γαλήνην ἐχούσης ἀτάραχον* (Le second membre reprend le premier et le développe).

A côté du pléonasse, qui exprime une même idée à l'aide de plusieurs termes de sens identique ou analogue, se place la paronomase, qui consiste dans le rapprochement de termes analogues par la forme. Elle peut se présenter sous la forme d'un redoublement tout fait, très artificiel par conséquent. Dans ce cas elle a pour effet de donner au style de l'ampleur. Ex. : sur l'Hexah. 64 B : *τῷ τοιούτῳ και τηλικούτῳ*. — Vie de Moïse, 372 D : *οἶα και ὄσα*. — Sur le Titre des Psaumes, 573 D : *τοιούτων τε και τοσοῦτων*. — 576 A : *τοσοῦτων τε και τοιούτων*. — Sur l'Ecclésiaste, 729 A : *τοιούτῳ τι και τοσοῦτον ... οἶον και ὄσον*. — Sur les Béatitudes, 1284 B : *ὄσων και οἶων*. — 1193 B : *οἶα και ὄσα ἐστι*. — Contre Eunom. 844 A : *τοσοῦτὸν τε και τοιοῦτον*. — Contre les Macédon. 1332 A : *οἶων και ὄσων*. — Sur la Virginité, 336 D : *οἶων και ὄσων*. — Sur son ordination, 545 D : *τοσοῦτοι δὲ και τοιοῦτοι...* — Éloge d'Étienne, 732 C : *τοιούτων και τηλικούτων ἀνδρῶν*. — 733 D : *τοσαύτης και τηλικαύτης*. — Sur les quarante Martyrs, 752 D : *οἶοις και ὄσοις*. — Oraison funèbre de Basile, 804 B : *τοῦ τοσοῦτου και τοιούτου*. — Lettre 20, 1081 A : *τοιαῦτα και τοσαῦτα, etc...* (1).

Du même genre, mais moins banal est le redoublement *πάντη τε και πάντως* employé par Platon, Phil. 60 C. — Ex. : Sur la création de l'Hom. 184 C. — Contre Arius et Sabel. 1296 D. — Dialogue avec Macrina, 101 A. — Noter encore le redoublement : (oraison fun. de Méléce, 864 D) : *πολυμερῶς και πολυτρόπως*.

Une autre forme de paronomase consiste dans la liaison du simple et du composé. Ex. : Sur l'Hexahém. 120 A : *ἐπειδὴ πάν-*

(1) Très fréquente aussi est cette forme de paronomase chez les autres Pères. Grég. de Nazianze, sur les Macchab. 925 A : *τῶν τοσοῦτων και τοιούτων, etc...* — Chrysost. : Sur sainte Pélagie, 580, 8 : *τοσοῦτων και τηλικούτων, etc...*

τως ἐν χρόνῳ κινεῖται πᾶν τὸ κινούμενον. — Sur la Créat. de l'Hom. 141 A : πᾶσι πάντως ἐν τι (noter de plus l'antithèse). — Vie de Moïse, 309 D : οὐδεμιᾶς αὐτοῖς οὐδαμόθεν τῶν δεινῶν φυγῆς περιούσης. — 312 B : πάντων πανστρατιᾶ τῶν Αἰγυπτίων... ἀφανισθέντων. — 332 D : Ἡ τοιαύτη ἀγωγή προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει (ici le redoublement ἀγωγή προσάγει est peut-être, il est vrai, une simple négligence de style, et non un effet calculé). — Sur l'Ecclésiaste, 737 B : πάντοτε καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. — Contre Eun. 760 A : πάντως πᾶν ὄνομα. — 1096 A : τῇ πρώτῃ ἂν τῶν πρωτοπλάστων φωνῇ. — Contre les Macédon. 1305 A : ἔλον διόλου. — Dial. avec Macrina, 120 A : πάντα γὰρ πάντως. — Oraï. fun. de Placilla, 881 A : ὃ πάντες οἱ πανταχόθεν. — Lettre 25, 1100 B : πολλὰ πολλάκις<sup>(1)</sup>.

L'allitération est une nouvelle forme de paronomase, très aimée, nous l'avons vu, des sophistes. Elle est plus artificielle encore que les autres, puisqu'elle consiste à accuser pour l'oreille un ou plusieurs éléments de la phrase, sans que cette mise en valeur réponde en général à la nécessité de frapper l'esprit. Ex. : Sur la Créat. de l'Hom., 220 A : Ἄλλὰ καὶ ἡ τῆς ἡλικίας προσθήκη ἄλλος θρῆνος ἦν. — Sur la vie de Moïse, 412 B : καταδικασθέντων αὐτῶν παρὰ τῆς ἀδεκάστου κρίσεως. — Sur le titre des Psaumes, 460 A : πέρασ τοῦ ἀτελευτήτου ἡ ἀπειρία. — 613 D : εἰς τὸν ἐφεξῆς χρόνον ἀφέξεταί. — Sur l'Ecclésiaste, 660 B (histoire des filles de Loth) οὐ μέθη τὸν τοιοῦτον μῦθον... συνέπλεξεν. — Cant. des Cant. 792 C : ἐν θαύματι ποιεῖται τὸ θέαμα. — 989 C : οἱ τὴν πίστην τοῦ οἴκου τοῦ Θεοῦ πίνοντες. — 776 B : καθορᾶν τὸ διὰ τῶν καθαρῶν. — 805 A : ἕως ἂν ἔξω τοῦ βίου γενώμεθα, κάκει γινώμεν... — 1001 C : μετὰ προτροπῆς ὑποτιθεμένη τὸν τρόπον, ὅπως... — 1036 D : ὅτε ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον. — Contre Eun. I, 456 A : τίνα τοίνυν ἐρμηγέα τῶν εἰρημένων. — IV, 653 A : Εἰπάτωσαν οἱ τῆς ἀπάτης συνήγοροι. — 665 B : διὰ τῶν εὐφήμων τούτων καὶ εὐσεβῶν ὀνομάτων. — V, 705 C : οὐ τρέφει τὰς χιλιάδας ἡ ἀνθρωπίνη πτωχεία, οὔτε τρέχει. — VIII, 789 B : ἄστροφοι τῶν ὀνομάτων ἀντιστροφαί. — XII, 929 C : καὶ ταύτην κυριωτάτην καὶ

(1) Les mêmes paronomases se relèvent aussi nombreuses chez les autres Pères du iv<sup>e</sup> siècle : Grégoire de Nazianze, Eloge d'Athanase, 1113 B : πολλῶν πολλάκις καὶ πολλοῖς, etc. — Chrysost. Sur saint Babylos contre Julien, 533,10 : οὐδεις οὐδέποτε. — 533,22 : οὐδέποτε οὐδέν. — Sur sainte Pélagie, 579,49 : Μηδὲν μηδέπω. — 579,52 : μηδεμιᾶς μηδέπω. — 581,44 : οὐδεμίαν οὐδαμόθεν. — Sur les martyres Berniké et Prosdoké, 631,13 : πολλοὶ πολλάκις, etc...

ἀνωτάτην καὶ ἀνωτάτω προσαγορεύοντες. — Sur la Perfection, 280 A : ἐπλανήθησαν, ἐν ἧ ἐπλάσθησαν (τῆς γαστρὸς ἐπλ.). — Sur la Virgin. 376 D : τῆς ἐξουσίας ταύτης ἕξω γενήσεται. — Vie de G. le Thaum., 936 D : σφαλερὸν ἤγειτο... φανερὸν ποιεῖν (1)...

L'allitération est plus sensible encore quand les mots de même consonance qui la constituent se succèdent immédiatement. En voici quelques exemples : Sur la Créat. de l'Homme, 132 A : τῷ καταλήλῳ κάλλει τὰ καθέκαστον διεκοσμήθη. — Sur le Titre des Psaumes, 597 B : ὄρθς οἴας. — 616 A : παράνομον νόημα. — Sur l'Ecclés. 657 B : 'Ἄλλ' ὅπερ ὑπέρ... — 725 A : ὅπερ ὑπέρ ... — 728 D : ὅπερ... ὑπέρ. — Sur le Cant. des Cant. : τὰς... τῶν ἀφαιρεμάτων ἀφιερώσεις (957 A). — 968 A : δι' ὀλίγων λόγων τῷ λόγῳ προσάξομεν. — 1004 A : οὐ γὰρ ἐστι δυνατὸν τὸν ἐντὸς τῶν ἀδύτων καὶ ἀθεάτων γενόμενον. — Sur les Béatit., 1212 B : ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν. — 1241 C : ὅτι ὅταν ἐν τι εἴπῃ. — Grand disc. Catéch., 13 A : τὴν ὑψηλοτέραν ὑπόληψιν (noter la clausule rythmique  $\angle \cup \angle$ ). — 17 D : ἐκατέραν δὲ τῶν αἰρέσεων καθαιροῦσαν. — Contre Eun. II, 537 B : οὐκ ἂν ἔσχεν ἰσχὺν ἡ ἀσέβεια. — IX, 812 C : τὸν τόκον, τὸν τόπον. — Contre Arius et Sabel. 1297 B : 'Ἄλλὰ ἀλλήλων. — Sur la fin providentielle du chrétien, 293 A : μεστοὺς φθόνου, φόνου... — 293 A : ἀσυνετοῦς, ἀσυνθέτους. — Dial. avec Macrina, 41 C : εἶη εἰκὼν, εἰ ἐκείνῳ... — 68 C : ὡπερ ὑπέρ... — 69 C : τί ἂν τις εἴπῃ, εἴπερ... — 96 A : οὐχ εὐρῶν τὸν ὄρον. — Sur la Perfection, 272 A : ἐστι ζωῆς ζωγράφος. — Sur la Virginité, 405 C : εἰκόνι ἔοικεν ἀψύχῳ. — Sur la Charité, II, 481 D : οὐσία οὐσα. — Sur son ordinat., 545 A : γλαφυρὸς ταῖς γλυφαῖς. — Sur le jour de Pâques, 657 A : τῆς ἐσθῆτος ἀισθητῶς. — Sur les 40 Martyrs, 781 D : οὐκ ἐνεγκῶν ἀνεκτῶς. — Lettre 2, 1012 D : καὶ φθόνοι, καὶ φόνοι.

Il arrive parfois que l'allitération est appelée à souligner une antithèse. Ainsi dans la vie de Moïse, 389 C : τοῦ γάρ... κελεύοντος... καὶ μὴ κωλύοντος..., ou une nuance de l'idée : sur

(1) L'allitération est également en faveur chez Basile : Aux jeunes gens, 568 A : πάντα ποιητέον καὶ πονητέον, etc. — Grég. de Naz., Disc. Théol., 56 B : μελῶν καὶ μερῶν. — Or. fun. de Césaire, 788 C : τὴν μακράων τε καὶ μακαρίων. — Eloge d'Athanase, 1105 B : τοὺς φιλοχρῦσους μᾶλλον ἢ φιλοχρίστους, etc... — Chrysost. Sur saint Julien, 671, 27, véritable jeu de mots : 'Ἐκεῖνον μὲν εἰς λάχων ἀπέκλεισαν, τοῦτον δ' εἰς σάκκων ἐνέβαλον. — Sur le Sacerdoce, 634, 1 : un jeu de mots célèbre : κᾶν λιμὸς ᾗ, κᾶν λοιμὸς, etc.

l'Ecclés. 692 D : ἐν ἐξουσίᾳ ποιούμενον τὴν μετουσίαν, une antithèse : Sermon sur les Morts, 528 C : ἀντὶ μὲν τῆς τροφῆς τὴν τρυφήν ἐπιζητῶν, un rapprochement métaphorique : Eloge d'Ephrem, 824 A : Ἐφραίμ, ὁ νοητὸς ὄντως τῆς Ἐκκλησίας Εὐφράτης. — Une antithèse : Contre Eun., IV, 625 D : ἐκ τοῦ πατρὸς οἶδα, καὶ ἐκ τοῦ πάθους οὐκ οἶδα. — Dial. avec Macrina, 144 A : ποῖον τῷ ἀκολάστῳ σῶμα συγκολασθήσεται. — Sous cette forme, l'allitération équivaut au jeu de mots, parce qu'elle se complique d'un rapprochement d'idées (cf. plus haut, Chrysost., Saint Julien, 671, 27).

Enfin cette tendance à accroître le relief du style, qui se manifeste par l'emploi de certains moyens de précision ou de grossissement, comme le pléonasme et la paronomase, aboutit parfois à l'hyperbole qui en marque le dernier terme. Il est aisé de comprendre que cette figure n'appartient pas, comme les précédentes, aux habitudes ordinaires du style de Grégoire. Elle ne saurait être employée que dans des cas assez spéciaux, où l'écrivain croit devoir donner au sujet traité, pour mieux le mettre en valeur, des proportions extraordinaires. Voici quels sont ces cas :

1. Quand Grégoire est sous le coup d'une émotion violente, comme l'admiration, la douleur, l'indignation, qui le porte à chercher aux faits qu'il expose l'expression la plus forte. Nous l'avons vu, dans l'Ecphrasis de Vanote, manifester en termes hyperboliques son admiration. Rien au monde n'égale ce pays en beauté, 1080 B. Voici maintenant comment il exprime dans sa lettre 1, à propos de ses démêlés avec Helladios, l'indignation où le jette l'extraordinaire attitude de ce dernier : « Cette arrogance dirigée contre nous et l'excès de cette hauteur se trouvent presque à l'étroit sous la voûte du ciel (1005 B). »

2. Quand il aborde des sujets naturellement extraordinaires, et qu'en dehors de toute émotion personnelle, il essaie d'en rendre le caractère merveilleux. L'éloge des martyrs, pour un esprit comme Grégoire, est une occasion toute trouvée d'hyperboles. Il importe en effet de faire saisir à l'auditoire les conditions surhumaines de chaque martyr, la perfidie et l'acharnement des persécuteurs derrière lesquels s'aperçoit la main du démon, les souffrances inouïes de leurs victimes, leur héroïsme et la part d'intervention divine qui s'y manifeste. L'hyperbole se présente

d'elle-même dans ces morceaux d'éloquence où les faits exposés sont ramenés à une sorte de duel entre Dieu et le diable. C'est ainsi que dans l'homélie sur les quarante martyrs, 784 A, Grégoire fait dire à un des martyrs s'adressant à son persécuteur : « Use à ta guise de ce qui reste de cette boue (façon méprisante « de désigner son propre corps), et si tu veux goûter à ma chair, « peu m'importe (κἀν ἀπογεύσῃ τῶν σαρκῶν, οὐ φροντίζω)<sup>(1)</sup>. »

3. On s'explique de même que l'hyperbole apparaisse chez Grégoire quand il s'agit de célébrer la vertu d'un saint. C'est une des nécessités du genre, le Discours d'Eloge comportant en effet un grossissement systématique de toutes les parties du sujet. Dans l'oraison funèbre de Basile, Grégoire va jusqu'à dire, pour peindre l'héroïsme et la merveilleuse audace de son frère : « C'était pour lui un malheur de ne pouvoir reproduire à plu- « sieurs reprises pour la défense de la vérité les luttes des mar- « tyrs, la condition naturelle étant de ne mourir qu'une fois<sup>(2)</sup>. » (797 A)

4. A côté des nécessités de l'éloge, qui appellent l'hyperbole sur des sujets dont le caractère dépasse la nature humaine, prennent place celles de l'oraison funèbre, surtout quand il

(1) De même chez Grégoire de Nazianze, dans l'Homélie sur les Macchabées. La mère va jusqu'à considérer les bourreaux comme des bienfaiteurs (928 A). Plus loin, l'orateur nous la montre courant au bûcher comme si c'eût été à la chambre nuptiale, 929 B. — Ce mépris du danger chez les martyrs et les saints est du reste devenu dans l'éloquence chrétienne une sorte de lieu commun. Grégoire de Nazianze nous fait voir dans l'oraison funèbre de Basile, son ami se présentant devant Modestus comme s'il eût été appelé à une fête, non à un interrogatoire redoutable. — Dans l'éloge de saint Romain, 613, 52, Chrysostome nous montre les bourreaux coupant la langue au martyr, mais « la parole s'échappant encore plus forte de sa bouche, comme si en coupant la langue, on l'avait débarrassée d'un obstacle. » Dans l'éloge de tous les martyrs, 708, 57, nous voyons ces saints étendus sur des charbons comme sur des roses, et animés d'un sentiment de joie, etc. . .

(2) Il dit d'Ephrem dans son Eloge, 829 D, qu'il ne restait pas un instant, fût-ce le plus petit, sans verser des larmes. Pour nous donner une idée de ses perfections il nous dit, 845 C, qu'elles remplissaient toute la terre. — De même, dans l'oraison funèbre de Basile, Grégoire de Nazianze dit que les sept merveilles du monde n'étaient rien à côté de l'hôpital qu'il avait fait construire hors de Césarée, 577 C. et 580 A. — Plus loin, 584 A, la voix et la pensée de Basile, sont comparées au son d'une trompette, s'élançant très loin dans les airs, à la voix de Dieu enveloppant le monde, à un tremblement de terre, inouï et prodigieux, etc. . . La vive imagination de Grégoire de Nazianze et de Chrysostome devait les conduire à l'hyperbole ; il est très rare au contraire d'y voir tomber l'esprit mesuré de Basile.

s'agit d'un deuil dont certaines convenances officielles invitent à accroître l'étendue. Chargé de prononcer l'oraison funèbre de l'impératrice Placilla, Grégoire a cru devoir présenter comme un deuil universel le deuil de la cour et comme une catastrophe sans précédent la mort de l'impératrice, 880 D : « Si l'on passe « en revue les maux les plus grands et les plus communs, « tremblements de terre, guerres, inondations, formation de « gouffres béants, c'est là bien peu de chose comparé au pré- « sent. » — Il dit du lieu où est morte l'impératrice, 884 A : « C'est là que s'est produit le naufrage de l'univers. » — Lui-même met sa douleur en harmonie avec la désolation universelle, 884 D : « Me pardonnerez-vous, mes frères, si je déraisonne dans ma douleur ? » — Le concours du peuple est proportionné à la grandeur du deuil, 885 A : « La foule se trouve « vaît à l'étroit sous le ciel » (en parlant du cortège funèbre qui a ramené à Constantinople le corps de l'impératrice). Les éléments eux-mêmes prennent part à la douleur des peuples. 885 B : « Alors l'air lui aussi s'assombrit en signe de deuil, s'en- « tourant comme d'un manteau de ténèbres funèbres. Les « nuages pleuraient sur cette mort autant qu'ils pouvaient, « répandant sur ce malheur, en guise de larmes, de nouvelles « gouttes de pluie ». — 885 C : « J'ai vu un autre prodige « plus extraordinaire que ceux dont j'ai parlé. J'ai vu deux « pluies tomber sur la terre, l'une venant du ciel, l'autre des « larmes, et celle qui coulait des yeux n'était pas moins abon- « dante que celle qui venait des nuages. »

Il est à peine besoin de relever le caractère de ces diverses citations. Par définition l'hyperbole est une figure vouée au mauvais goût. Elle n'est pas l'expression exacte d'un sentiment démesuré ou d'un fait qui dépasse les conditions ordinaires ; elle consiste au contraire à revêtir les faits qu'on expose, les idées et les sentiments qu'on exprime, d'une forme qui en exagère et en fausse les proportions. Ce procédé est un des plus détestables que les sophistes aient inscrits dans leur rhétorique. Il repose sur un contre-sens d'art énorme, sur cette illusion qu'on peut donner l'impression du grand avec des moyens grossiers d'exagération. Il ne sert qu'à mettre en lumière le caractère factice de l'éloquence sophistique et des sentiments

qu'elle étale. Au fond, l'emploi de cette figure se rattache à une tendance que nous avons signalée comme très sophistique : le goût du paradoxal, le désir de montrer que le sujet traité repose sur des conditions jusqu'alors inconnues. Quand Grégoire passe en revue tous les lieux célèbres dans l'antiquité pour leurs charmes et les déclare méprisables auprès de Vanote, son but secret est moins de donner de la beauté de Vanote une idée exacte que d'étonner son correspondant, et de se réserver pour ainsi dire le prestige d'une incomparable découverte. Dans les autres exemples cités, l'hyperbole a le caractère d'une vantardise puérile. Loin d'augmenter la valeur des éloges, ces exagérations ont pour effet de les déprécier. Il est impossible de prendre à la lettre ce que dit Grégoire de Basile, 797 A, et surtout d'Ephrem, 829 D. L'espèce de ridicule qui s'y attache est plus choquant encore dans les endroits pathétiques, parce que l'émotion violente que l'hyperbole prétend exprimer contraste avec le sang-froid que dénote chez l'orateur l'emploi d'une exagération si évidente. L'exclamation de Grégoire, 884 D, sonne aussi faux que les exclamations des sophistes en pareil cas. Nous trouvons que Grégoire déraisonne d'une façon bien méthodique, et il nous semble peu naturel qu'il conserve assez de présence d'esprit pour nous signaler lui-même les écarts de sa raison. Quant à ces deux plumes qui se mêlent, elles sont d'une préciosité aussi ridicule que les pires concetti de Polémon.

Ainsi, à côté des procédés qui donnent au style de la couleur et de la vie, nous relevons chez Grégoire les figures dont les sophistes font usage pour souligner certaines nuances de l'idée, ou faire sortir de la phrase des consonances ingénieuses. Quelques-unes sont des procédés grossissants ; nous les avons signalées à propos des sophistes comme étant la conséquence extrême et la caricature de leur technique. Il n'est pas sans intérêt de constater que ces procédés se retrouvent chez les Pères de l'Église au IV<sup>e</sup> siècle, et notamment chez Grégoire de Nysse.

---

## CHAPITRE XI

### GOUT DE LA STRUCTURE SYMÉTRIQUE

#### LES ΓΟΡΓΙΕΙΑ ΣΧΗΜΑΤΑ

Les procédés dont nous avons dans le précédent chapitre constaté l'emploi chez Grégoire, n'ont pas de valeur artistique, à l'exception de certaines formes de paronomase. Ce sont des moyens un peu grossiers de forcer le relief du style. Mais Grégoire n'ignore pas non plus les procédés d'art dont les sophistes se servent pour communiquer à leur style une structure plus raffinée. Il connaît les γοργίεια σχήματα, et nous sommes conduits à constater, comme pour les figures précédentes, que non content d'y ajuster l'idée quand elle s'y prête, il l'y ramène parfois d'une façon artificielle, quand elle ne s'y prête pas naturellement. Ici comme ailleurs chez Grégoire, les formes du style influent sur l'idée, et ce n'est pas là une constatation négligeable.

Les γοργίεια σχήματα répondent à une recherche de symétrie. Il en existe, nous l'avons vu, plusieurs sortes, qui donnent à cette recherche du parallélisme une satisfaction plus ou moins raffinée.

I. Le *πάρισον* présente parallèlement deux idées offrant la même structure générale, parfois même une symétrie de mots. Sa forme la plus simple est naturellement l'énumération. Ex. : Sur la création de l'Homme, 141 A :

τῷ ταύρω μὲν τὸ κέρασ,  
καὶ τῷ λαγωῷ τὸ τάχος, etc...

Sur l'Ecclésiaste, 628 A : Ici la symétrie des Kommata est relevée par l'asyndète :

Ἄσειστος ἐν σοὶ μενέτω ἡ σωφροσύνη,  
παγία ἡ πίστις,  
ἀμετάθετος ἡ ἀγάπη,  
ἀκίνητος ἡ ἐν παντὶ καλῶ στάσις.

Sur l'Ecclésiaste, 628 D : Relevé par l'asyndète et l'anaphore, d'où un effet sensible de cadence :

ψάμμος ἡ φιλοτιμία,  
ψάμμος ἡ δυναστεία,  
ψάμμος ὁ πλοῦτος,  
ψάμμος, etc...

Id. 712 A, avec asyndète :

στυγνὸν ἡ ἐγκράτεια,  
κατηφὲς ἡ ταπεινώσις

Id. 721 B. Se transforme en chiasme, par un raffinement de symétrie :

τὴν ἀδικίαν ὁ δίκαιος (ἀπόλλυσι),  
τὴν ὑπερηφανίαν ὁ μέτριος, } chiasme.  
ὁ εὖνους τὸν φθόνον, etc...

Sur le Cant. des Cant., 1277 C., avec asyndète et anaphore. Effet de refrain, comme plus haut :

ὑπὲρ εὐχὴν ἢ ἐπιτυχία,  
ὑπὲρ ἐλπίδα τὸ δῶρον,  
ὑπὲρ τὴν φύσιν ἢ χάρις.  
Id. κατὰ τὸν Ἀβραάμ γῆ καὶ σπόδος\*  
κατὰ τὸν Ἡσαΐαν χόρτος, etc...

Homélie sur le jour de Pâques, 684 D : Souligné par l'asyndète. Symétrie assez artificielle qui existe plus dans la forme que dans l'idée :

τῶν προφητῶν τὴν πρόρρησιν ἐκύρωσε\*  
τῶν ἀποστόλων τὸν σύνδεσμον συνήθροισε\*  
τῆς Ἐκκλησίας τὴν κλήσιν,  
τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν ἐφήπλωσε.

Sur l'ascension du Christ, symétrie prolongée, d'ailleurs artificielle. Relevé par l'asyndète : 689 C :

στρατιωτῶν ὄπλον,  
 ἀθλητῶν παιδοτρίβης  
 γυμναζομένων παλαίστρα,  
 νικίωντων στέφανος,  
 εὐτραπέζιος εὐφροσύνη,  
 ἐπικηῆδεις παραμυθία.

Éloge d'Ephrem, 824 B :

καὶ ψόγοι παράλογοι,  
 καὶ εὐφημίαι ἀνάρμοστοι.

Vie de Grégoire le Thaum. : 924 A. Le parison est accusé par l'asyndète :

γυναῖξι τὰ πρόσφορα,  
 παισι τὰ σύμμετρα  
 πατράσι τὰ πρέποντα νέμων.

Lettre 10, 1041 A. Parison soulignant une symétrie de pensée :

Ἰση γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἡ ἀκρότης, τῆς τε παχύτητος, λέγω, τῶν λυπηρῶν,  
 καὶ τῆς γλυκύτητος τῶν σῶν ἀγαθῶν.

II. Le Parison dénote plus de recherche quand il s'étend à des καῶλα entiers.

Sur l'Hexahém. 69 B :

τὸ τε γὰρ σοφὸν αὐτοῦ θέλημα τῇ δυνάμει τῶν ἐνεργουμένων ἐφανερῶθη,  
 καὶ ἡ ἐνεργητικὴ αὐτοῦ δύναμις ἐν τῷ σοφῷ θελήματι ἐτελειώθη.

Sur le titre des Psaumes, 520 C : une longue phrase dont les diverses parties sont soigneusement équilibrées :

Ὡσπερ γὰρ | οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς | νοσοῦντες,  
 ἢ | οἱ τῷ πάθει τῆς ὕδροφόβης | περιπεσόντες,  
 οὔτε | τῆς ἀκτίνας | οὔτοι | τὴν προσβολὴν,  
 οὔτε | τοῦ ὕδατος | ἐκείνοι | τὴν ὄψιν | τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑποφέρουσι.  
 ἀλλὰ μεμυχόσι τοῖς βλεφάροις,  
 οἱ μὲν | ἐμπαθεῖς τὰ ὄμματα τῆς ἀκτίνας | χωρίζονται,  
 οἱ δὲ | ὕδροφόβουτες | τῆς τοῦ ὕδατος ὄψεως.

On voit comment est articulé ce système de propositions symétriques. Au lieu de prendre un terme de comparaison, Grégoire en a pris deux pour avoir les éléments d'un parallélisme. Il lui a suffi ensuite de les dérouler côte à côte en les disposant dans un ordre identique. De là des effets de symétrie multipliés. La même observation peut être faite sur l'exemple suivant : Sur le titre des Psaumes, 540 C :

ὡς γὰρ | πέρας | νόσου | ἢ ὑγεία,  
καὶ | πέρας | ὕπνου | ἢ ἐγρηγόρσις γίνεται,  
(οὔτε | δὲ ὁ καθεύδων |, ἕως ἐν τῷ ὕπνῳ ἐστὶ, πέρας τοῦ ὕπνου ἔχει  
οὔτε | ὁ νοσῶν | τῆς ὑγείας ἐν πέρατι παρὰ τοῦ ἀρρώστηματος γίνεται  
ἀλλὰ διαδεξαμένης | τὸν μὲν ἀρρώστον | τῆς ὑγείας,  
τὸν δὲ καθεύδοντα | τῆς ἐγρηγόρσεως,  
λέγομεν αὐτοὺς ἐν πέρατι γεγενῆσθαι τοῦ ἐν ᾧ ἐκάτερος ἦν,  
τὸν μὲν | τοῦ ὕπνου,  
τὸν δὲ | τῆς νόσου.

Cette longue phrase si minutieusement équilibrée tire comme la précédente sa symétrie de ce que Grégoire a pris deux termes de comparaison. La recherche y est frappante. Le Parison est souligné par des anaphores comme πέρας... , πέρας..., οὔτε..., οὔτε... des antithèses comme τὸν μὲν..., τὸν δὲ...

Sur l'Ecclésiaste, 648 D. Le Parison paraît être ici un luxe pur ; les deux membres de phrase qui le composent formant pléonasmе :

συμπαρατείνεται | τῇ μετουσίᾳ | ἢ ὄρεξις,  
καὶ συνακμάζει | τῇ ἀπολαύσει | ὁ πόθος.

Id., 673 D. La symétrie qu'indique le Parison existe dans la pensée :

ἢ ᾠδὴ | τὴν ἀκοὴν | καταστρέφεται,  
ἢ ὄψις | τὴν ὄψιν | καταγωνίζεται

Id., 700 B :

Ἄλλὰ καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἡ συμμετρία,  
καὶ ἐν τῷ μέτρῳ ἡ εὐκαιρία τὸ χρήσιμον ἔχει.

Cant. des Cant., 1081 C. Ici le parison met sur le même plan deux propositions dont la valeur syntaxique n'est pas la même, la première étant subordonnée à la seconde :

ὅταν ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ φυτευθῶσιν,  
ἐν ταῖς ἀυλαῖς τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐξανθήσουσιν.

Contre Eunom. 832 D. Compliqué d'Homoeoteleuton :

κενὸν δὲ τὸ κήρυγμα,  
περιττὸν δὲ βάπτισμα.

Id., 1089 C :

κατ' αὐτὴν τὴν ζωὴν ἐστὶν ἀθάνατος...  
... κατ' αὐτὴν τὴν ἀθανασίαν, ἄφθαρτος. Souligné par  
l'anaphore qui est très forte et par une ébauche de κλιμακωτὸν  
σχῆμα.

Id., 1160 B :

Ἡ πῶς διὰ τοῦ ὀρισμένου νοεῖται τὸ ἀόριστον,  
διὰ τοῦ πεπερασμένου τὸ ἄπειρον ;

Sur les enfants enlevés en bas âge, 169 B. L'hyperbate en  
accuse la symétrie :

κἄν βαρβάρων τύχη γονέων,  
καὶ μὴ νενομισμένῳ κυηθῆι γάμῳ.

Sur la Virginité, 329 D. (Asyndète, anaphore, homoeoteleuton) :

Ἔτι τῷ φίλτρῳ ζέοντες.  
ἔτι τοῖς πάθοις ἀκμάζοντες

Éloge d'Étienne, II, 724 D : Sorte de redoublement empha-  
tique, confinant au pléonasme :

Εἰσηλθεν εἰς τὸ συνέδριον τῶν χριστοφόνων ὁ χριστοφόρος,  
Εἰσεπήδησεν εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν λύκων τὸ πρόβατον.

Parison remarquable, où, sans parler de l'asyndète et d'une  
demi-anaphore, le premier κᾶλον présente une allitération qui  
est un jeu de mots.

Id., 733 A :

τῷ κατὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἀπλώσαντι τὰ τῆς εὐσεβείας δίκτυα,  
καὶ πανταχοῦ πῆξαντι τὰ τῆς ἀληθείας θήρατρα.

Id., 736 A : Une phrase décomposée en deux parties symé-  
triques, sujet et attribut :

κοινωνία γὰρ | τῆς μνήμης  
ἢ συμφωνία | τῆς γνώμης. — Souligné par un  
double homoeoteuton et par le rapport de sens qui relie entre  
eux les éléments correspondants des deux κῶλα.

Éloge de Théodore, 737 D :

καὶ τέκτων εἰς ζώων φαντασίαν τὸ ξύλον ἐμόρφωσε,  
καὶ λιθοξόος εἰς ἀργύρου λειότητα τὰς πλάκας ἀπέξεσεν.

Id., 744 C : Accusé par l'asyndète :

ὡς ἐν τοῖς ἀδίκοις, ὁ ἀδικώτερος,  
ὡς ἐν τοῖς φονεῦσιν, ὁ μᾶλλον ὠμός.

Sur les quarante Martyrs, 785 C :

ἔδέξατο δὲ τὴν ἐρημίαν, ὡς εὐεργεσίαν,  
καὶ τὴν ἀπαιδίαν, ὡς βοηθείαν.

Oraison funèbre de Mélèce, 856 B :

οὐκέτι ἐστὶν ὀφθαλμός, ὁ τὰ οὐράνια βλέπων,  
οὐδὲ ἀκοή, τῆς θείας φωνῆς ἐπαίτουσα,  
οὐδὲ ἡ γλῶσσα ἐκείνη, τὸ ἀγνὸν ἀνάθημα τῆς ἀληθείας.

Id., 876 B :

Ἄγαθος ὢν ἀγαθὰ βουλευέται,  
σοφὸς ὢν τὸ συμφέρον ἐπίσταται.

Parfois, le Parison se borne à formuler la symétrie très nette  
de deux éléments de l'idée : Sur l'Ecclés. 701 D :

οὔτε γὰρ ἐπὶ τῷ θελήματι τῆς γυναικὸς ἡ ὥδις  
οὔτε ἐν τῇ προαιρέσει τῶν τελευτώντων ὁ θάνατος.

Id., 704 B :

Εἰ δὲ φανερόν ἐστι πῶς ἐν καιρῷ τικτόμεθα,  
δῆλον πᾶσι πῶς ἐν καιρῷ ἀποθνήσκομεν.

La redondance accuse ici ce qu'il y a d'artificiel dans le παρίσον.  
Le désir de prolonger la symétrie des deux termes : τικτόμεθα,  
ἀποθνήσκομεν, a conduit Grégoire à employer des mots de remplis-  
sage qui offrent à l'œil un parallélisme tout artificiel.

De même, contre Apoll., 1156 D :

ἔχειν ἡμᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ·  
τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

Il semble bien que le διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ du second κῶλον n'est là que pour la symétrie.

Sur l'Ecclés. 724 C :

ἐκεῖνος ἐκέλευσε ζητεῖν ἵνα εὕρωμεν,  
οὗτος φυλάσσειν συμβουλεύει, ἵνα μὴ ἀπολέσωμεν.

Sur l'Oraison dominic. : 1176 D :

ὁ ἄρτος τῆς σημερινῆς χρείας ἐστίν·  
ἡ βασιλεία τῆς ἐλπίζομένης μακαριότητος·

Disc. Cat., 68 D. Symétrie dans l'idée, soulignée par le retour des mêmes mots ou de mots presque synonymes dans les deux κῶλα, et aussi par l'homoeoteleuton :

Ἀπατᾶται γὰρ καὶ αὐτὸς τῷ τοῦ ἀνθρώπου προβλήματι,  
ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον τῷ τῆς ἡδονῆς δελεάσματι.

Contre Eun., 637 A :

τὴν τε πρώτην καθ' ἣν ἐπλάσθημεν,  
καὶ τὴν δευτέραν καθ' ἣν ἀνεπλάσθημεν.

Id., 641 A :

εἰ γὰρ κτίζει δίχα πόνου καὶ ὕλης,  
καὶ γεννᾷ πάντως δίχα πόνου καὶ βέουσεως.

Sur ceux qui supportent mal les reproches, 309 A : La même idée est présentée au moyen de deux exemples offrant une grande analogie :

ὁ προβλέπων τροπὰς ἀέρων, τὴν ἀνάστασιν οὐχ ὄρας ;  
ὁ τὰς μεταβολὰς τῶν ἐνιαύτων εἰδώς, τὴν μεταβολὴν οὐ βλέπεις τοῦ βίου ;

Sur la Virginité, 336 D :

οὔτε γὰρ ἰατρὸς τὰ μὴ ὄντα θεραπεύει πάθη,  
οὔτε νόμος τὰ μὴ γινόμενα θεραπεύει κάκα.

(Ce parison termine le chapitre III.)

Sur le Jour de Pâques, 660 A :

Μεταμορφώσατε τοὺς ἀτίμους εἰς ἐπιτιμίαν,  
τοὺς θλιβομένους εἰς χαράν.

Éloge d'Etienne, 724 A :

χήρας ἐπιστεύετο,  
καὶ ψυχὰς ἐνεπόρεύετο,  
τὰς μὲν ἄρτω τρέφων,  
τὰς δὲ λόγῳ παιδεύων,  
καὶ ταῖς μὲν σωματικὴν τράπεζαν προτιθεῖς,  
ταῖς δὲ πνευματικὴν ἐστίαν προβαλλόμενος.

Lettre 18, 1069 B :

καὶ φυλάξαι, ὃ ἔμαθον,  
καὶ ἐξευρεῖν, ὃ οὐκ ἔμαθον (1).

Il arrive parfois que Grégoire introduit dans le Parison un raffinement de symétrie, sous la forme du Chiasme. Le tour est d'un parallélisme moins rigide et plus élégant. Nous en avons noté un dans l'Écclesiaste, 721 B. — De même, vie de Moïse, 300 D : τὸ τῆς ζωῆς τέλος ἀρχὴ θανάτου ἐστίν (avec rapprochement antithétique). — 425 B : Κρείττων... τῆς ἀνθρωπίνης τιμῆς, καὶ τῆς βασιλικῆς ἀξίας ὑπέρτερος. — Sur l'Écclés., 709 A : τὸ ἀπὸ δακρῶν ἄρχεσθαι | καὶ καταλήγειν εἰς δάκρυον. — Sur ceux qui supportent mal les reproches, 316 A : δικάζων ἐμμελῶς, ἀπλανῶς ὁδηγῶν. — Sur son ordination, 548 C : καὶ ὑποκρύπτῃ τῇ πολιᾷ τοῦ σώματος τῆς

(1) Ce genre d'Isokolon n'est pas moins fréquent chez les autres Pères du iv<sup>e</sup> siècle. Basile, sur l'Hexah. : 52 A, 64 D, 68 B. — Sur la martyre Julitte, 252 A. — Sur les quarante Martyrs, 513 D, 517 A, 517 C. — Sur les usuriers, 280 A, 280 C. — Dans le style de Grégoire de Nazianze, les gorgieia schemata jouent un rôle prépondérant, comme Norden le remarque (p. 565) et comme l'avaient déjà remarqué les rhéteurs byzantins (Norden, id.). C'est là, dit Norden, la signature de son style (p. 566). — P. ex. Disc. de Théol., V, 141 B, 161 B. — Disc. XV sur les Macch., 933 A — 929 B. — Or. fun. de Basile, 501 A, 525 C. — Or. fun. de Césaire, 761 B. — Or. fun. d'Athanase, 1085 B, 1085 C. — Enfin le début de l'Homélie sur la naissance du Sauveur offre une structure savante où l'empreinte sophistique éclate aussi manifestement que dans n'importe quel discours d'Himérios. Norden le cite, p. 566 : 312 A, 313 A, 313 A, 313 B. — Le Parison est fréquent chez Chrysost. : Sur saint Romain, 614, 40. — Sur les Macch., 618, 28. — 619, 20. — 621, 23. — Oraison fun. de Méléce, 515, 16. — Éloge de saint Lucien, 521, 54, 525, 23. — Éloge de saint Ignace, 587, 13. — Éloge d'Eustathe, 601, 9, 601, 14.

ψυχῆς τὴν νεότητα. — Sur les quarante martyrs, 770 A : διδάσκαλος ἔργων καὶ λόγων σύμφωνος, etc. (Basile et Chrysostome semblent avoir goûté assez peu ce raffinement de symétrie. Mais on ne peut s'étonner de le relever chez un artiste de la phrase comme Grégoire de Nazianze. Citons : Homélie sur la naissance du Christ, 329 B : Or. fun. de Basile, 500 A, 501 C, etc...)

Une des variétés du parison est l'antitheton, qui complique d'une opposition la symétrie des καὶ. Cette figure, très aimée des sophistes parce qu'elle leur permet de découper dans les sujets qu'ils traitent des contrastes saisissants, et d'imposer à la réalité des simplifications commodes, se rencontre fréquemment chez Grégoire. Souvent d'ailleurs l'antitheton se borne à lui fournir une formule toute prête pour encadrer des oppositions d'idées qui se dégagent du sujet. Il y a, en effet, certaines oppositions d'idées essentielles qui se présentent sans cesse au théologien, et qui doivent le conduire à l'antitheton, s'il a une culture sophistique.

1° Antithèse entre le monde visible et l'invisible, le changeant et l'immuable. Sur l'Hexah., 121 C :

τὰ μὲν βλεπόμενα πρόσκαιρα,  
τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

Sur la Vie de Moïse, 325 C :

ἐν τῷ τρεπτῷ τῆς φύσεως διασώσας  
τὸ ἐν τῷ κάλλει ἀμετάπτωτον.

Sur le Titre des Psaumes, 468 A :

τοῦ μὲν αἰεὶ ὄντος, ὅπερ ἐστίν,  
τοῦ δὲ πάντοτε γενομένου, ὅπερ οὐκ ἐστίν.

Sur le Cant. des Cant., 865 C :

τῆς εὐκινήτου φύσεως τῶν ἀνθρώπων  
πρὸς τὴν τῶν ἀκινήτων σεβασμάτων φύσιν μεταβληθείσης.

Contre Eunom. X, 832 A :

τὸ μὲν ἀκατάληπτον βλέποντες,  
τὸ δὲ καταληπτὸν παραβλέποντες. Noter ici l'homoeoteleuton et les deux clausules ditrochaïques.

Sur la Virginité, 345 C :

ὡς ἂν μὴ τῶν ἀστάτων περιεχόμενοι,  
τῶν αἰεὶ ἐστώτων ὀλιγωρήσαιμεν.

2° Le bien et le mal. Sur la Création de l'Homme, 200 B :

οὔτε ἀπολύτως κακόν, διότι περιήνθισται τῷ καλῷ,  
οὔτε καθαρῶς ἀγαθόν, διότι ἀποκέκρυπται τὸ κακόν.

Id., 200 D :

καθὸ μὲν καταγλυκαίνει τὴν αἴσθησιν, καλὸν εἶναι δοκεῖ,  
καθὸ δὲ φθείρει τὸ προσαπτόμενον, κακοῦ παντὸς ἔσχατον γίνεται.

Id., 233 B :

Ἐκεῖθεν μὲν ἢ πρὸς κακίαν κατάπτωσις γέγονεν,  
Ἐντεῦθεν δὲ ἢ πρὸς ἀρετὴν ἐπάνοδος γίνεται.

Sur l'Ecclésiaste, 721 D :

τὸ μὲν ζητήσωμεν,  
τὸ δὲ ἀπολέσωμεν ·  
τά καλὰ ζητήσωμεν ·  
τὰ κάκα ἀπολέσωμεν (noter la paronomase : καλὰ... κάκα...)

Dans le même ordre d'idées, antithèse entre Dieu, représentant du bien, et le démon, représentant du mal : Sur l'Ecclés., 741 B :

Ἐδίδαξεν... τις ὁ κακῶς κυριεύων,  
οὐ χρὴ διὰ τοῦ μίσους ἀλλοτριουῆσθαι ·  
καὶ τις ὁ ἐπ' ἀγαθῷ τοῦ ἀρχομένου κρατῶν,  
ὧς προσήκει δι' ἀγάπης συνάπτεσθαι.

Noter qu'ici la recherche de symétrie exacte entraîne une certaine redondance, des mots de remplissage comme προσήκει.

Sur le Baptême du Christ, 580 C :

Μέτα μερίμνης γὰρ τῆς τοῦ κακουργοῦντος ἐπεβουλεύθημεν,  
μέτα φροντίδος δὲ τοῦ Δημιουργοῦ σωζόμεθα.

3. La vie et la mort. Sur la Créat. de l'Homme, 197 a :

τὶ τὸ πᾶν ἐκεῖνο, οὐ καρπὸς ἡ ζωὴ,  
καὶ πάλιν, τὶ τὸ ἐπίμικτον τοῦτο, οὐ πέρασ ὁ θάνατος.

Vie de Moïse, 396 A :

ὧν ἡ ζωὴ μὲν, ἡμέτερον θάνατον ·  
ὁ δὲ θάνατος αὐτῶν, ἡμετέραν ζωὴν κατεργάζεται.

4. La créature et le créateur. Vie de Moïse, 380 B :

διὰ τῆς χειροτμήτου κατασκευῆς  
δείξει τὸ ἀχειροποίητον θαῦμα.

Sur la Vie de Moïse, 381 B :

ὥστε τὴν αὐτὴν, τρόπον τινὰ, καὶ ἀκατάσκευον καὶ  
κατασκευασμένην εἶναι · τῷ μὲν προϋπάρχειν, ἄκτιστον,  
τῷ δὲ . . . δέξασθαι . . . , κτιστὴν γενομένην ·

Contre Eun., IV, 637 B :

τότε ἔκτισεν, μετὰ ταῦτα ἐκτίσθη (Dieu fait homme).  
τότε ὁ Λόγος σάρκα ἐποίησεν,  
μετὰ ταῦτα ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο.

6. L'âme et le corps. Sur l'Ecclésiaste : 624 A :

Ἡ μὲν γὰρ, θνητὴ καὶ ἐπίκηρος,  
ἡ δὲ ἀπαθὴς καὶ ἀκήρατος,  
καὶ αὐτὴ μὲν εἰς τὸ παρὸν βλέπει μόνον,  
τῆς δὲ ὁ σκοπὸς εἰς τὸ διηνεκές παρατείνεται.

7. La divinité du Christ et son humanité : Contre Eun. 716 B :

περὶ μὲν τὸ θεῖον, ἡ ἀπάθεια,  
περὶ δὲ τὸ ἀνθρώπινον, ἡ κατὰ τὸ πάθος οἰκονομία.

On peut en outre se demander s'il n'y a pas ici jeu de mots  
entre θεῖον et ἀπάθεια.

Contre Eun. 713 B :

τὴν σάρκα διὰ τῆς ἀσθενείας σημαίων ·  
τὸ θεῖον διὰ τῆς δυνάμεως ἐνδεικνύμενος.

Noter une certaine redondance : σημαίων, ἐνδεικνύμενος, due à  
la recherche de symétrie exacte (1).

(1) Cf. Gr. de Naz. Sur la naissance du Christ :

ὕπὸ μὲν τῶν, ὡς θεός, τιμάται καὶ συναλείφεται ·  
ὕπὸ δὲ τῶν, ὡς σὰρξ, ἀτιμάζεται καὶ χωρίζεται ·

Disc. de Théol., III, 101 A.

Contre Eun. 713 B :

τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι  
τοῦτ' ἔστι τῇ θεότητι

Pléonasme manifeste ; sans recherche d'antitheton, l'expression naturelle de la pensée était celle-ci : τοῦτ' ἔστι τῷ σώματι, καὶ τῇ θεότητι. Le parison rend plus nette et plus forte l'antithèse.

Contre Apollin. 1177 B :

ὁ οὖν μήτε ἄνθρωπος,  
τῷ μηδὲν ἔχειν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους,  
μήτε θεός,  
τῷ μὴ εἶναι ἀσώματος.

8. Le mortel et l'immortel : Sur la Charité, I, 469 A (1) :

θνητοὶ τὴν πίστιν,  
καὶ ἀθάνατοι τὴν ἀπόλαυσιν.

9. La chute de l'homme et sa rédemption : Jour de Pâques, 681 D :

τότε ἐν λυπαῖς ὁ τοκετός·  
νῦν χωρὶς ὠδίνων ἡ γέννησις...  
τότε υἱὸς ἀνθρώπου·  
νῦν τέκνα θεοῦ ἐγεννήθημεν.

(L'antitheton est relevé par l'asyndète et la double anaphore).

Id., 685 A :

τὴν παλαιὰν πτώσιν,  
τὴν νέαν ἀνάστασιν,  
τὴν ἀρχαίαν παράβασιν,  
καὶ τὴν ὕστερον διόρθωσιν·  
τῶν ἔθνῶν τὴν ἐπανόρθωσιν,  
τῶν ἀμαρτωλῶν τὴν ἄφεσιν.

(1) L'opposition entre la vie présente et la vie future est formulée par Chrysost. dans l'antitheton suivant. Eloge du martyr Julien : 667, 58 :

Διὰ τοῦτο τοὺς μὲν πόνους συνεκλήρωσε τῷ βραχεῖ καὶ προσκαίρῳ αἰῶνι,  
τοὺς δὲ στεφάνους ἐταμειύσατο τῷ ἀγήρῳ καὶ ἀθανάτῳ.

10. La nature divine, la nature humaine. Sur le nom chrétien, 245 D :

τῇ φύσει τῇ θεῖα  
τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην συγκρίνεσθαι.

(Recherche de symétrie accusée par la redondance τῇ φύσει, τὴν φύσιν, et par la façon dont l'adjectif épithète est détaché dans les deux phrases).

11. Les persécuteurs et les martyrs. Sur les 40 martyrs, 764 D :

Ἐκεῖνοι | ἐστῶσαν | τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν | διὰ τῆς ἁμαρτίας | κατήνευ-  
[καν·  
οὔτοι | κειμένην | ἐν τῷ πτώματι τῶν προλαβόντων | διὰ τῆς ὑπομονῆς |  
[πάλιν ἀνῴρθωσαν.

Telles sont les oppositions d'idées que Grégoire est amené sans cesse à formuler. Elles n'ont en soi rien de sophistique ; elles résument divers aspects de la pensée chrétienne. Mais leur expression nous permet de mesurer sur un point l'étendue exacte de l'influence exercée sur Grégoire par son éducation sophistique. C'est en effet aux sophistes qu'il emprunte pour les y couler, le motle tout fait de l'antitheton. De là leur caractère artistique, Grégoire utilisant pour en accuser le relief, l'asyndète, l'anaphore, l'homoeoteleuton, parfois la paronomase et le jeu de mots, — souvent aussi l'artificiel, puisque, pour réaliser une symétrie exacte, Grégoire ne craint pas de recourir à la redondance et au pléonasma. Pensée chrétienne et forme sophistique, voilà l'antithèse chez Grégoire.

En dehors des cas généraux que nous venons de classer, il faut mentionner une foule de cas particuliers où l'antitheton apparaît pour formuler une opposition d'idées passagère. Ex. :

Cant. des Cant., 1025 A :

οὐδέποτε τοῦ εἰσιέναι λήγων,  
οὐδὲ τοῦ ἐξιέναι παυόμενος.

(παυόμενος est ici pour la symétrie. Ce second verbe n'ajoute rien à l'idée exprimée par λήγων.)

Contre Eunom., 469 B :

ἀδιαστάτως τε μεριζόμενον  
καὶ ἀσυγχύτως ἐνούμενον.

Dial. avec Macrina, 48 A :

καὶ συγκεραμένοις | διὰ τῆς συνδρομῆς,  
καὶ ἀπολυμένοις | διὰ τῆς ἀνακράσεως.

Sur la Virgin., 329 D :

Πορθεῖται μὲν ὑπὸ τῶν οἰκείων ὡς ὑπὸ τῶν πολεμίων ὁ θάλαμος ·  
καλλωπίζεται δὲ ἀντὶ τοῦ θαλάμου διὰ τοῦ τάφου ὁ θάνατος.

(Relevé par un homoeoteleuton remarquable qui forme véritablement jeu de mots : ...θάλαμος... θάνατος.)

Éloge d'Étienne, 732 C :

εὐχαριστεῖν ἀναγκαῖον, οὐχ ὅσον ὀφειλομεν, τοῦτο γὰρ ἀδύνατον,  
ἀλλ' ὅσον ἰσχύομεν, τοῦτο γὰρ εὐαπόδεκτον.

Id., 733 c :

ὧν εἰ καὶ διάφοροι τοῦ κηρύγματος οἱ χρόνοι,  
ἀλλὰ σύμφωνοι τῆς εὐσεβείας οἱ νόμοι.

Éloge d'Ephrem, 829 B :

ὅσον μὲν χρήσιμον, προσελάβετο,  
ὅσον δ' ἀνόνητον, ἀπεβάλετο.

Id., 836 D :

Νήφοντα γὰρ ἐξ ἡμερῶν δεχόμεναι,  
γρηγοροῦντα κατελίμπανον παρατρέχουσαι.

Vie de Grég. le Thaum., 900 B :

διὰ τῆς παρουσίας ὥρας  
τὸ εἰς ὕστερον κάλλος.

Lettre 2, 1013 C : Antitheton qui résume sous une forme saisissante toute l'argumentation de Grégoire :

Συμβούλευσον τοῖς ἀδελφοῖς ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος πρὸς τὸν Κύριον,  
καὶ μὴ ἀπὸ Καππαδοκίας εἰς Παλαιστίνην.

Lettre 2, 1016 a : fin de la lettre :

κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως,  
οὐ κατὰ τὴν ἀποδημίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις.

Sur l'Hexah., 65 B :

ὥστε παρὰ μὲν τῶν πολλῶν νοεῖσθαι,  
παρὰ δὲ τῶν ὑπερεχόντων θαυμάζεσθαι.

Sur la Création de l'Homme, 133 B :

ἔργον αὐτῷ δοῦς  
οὐ τὴν κτῆσιν τῶν μὴ προσόντων,  
ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων.

Cant. des Cant.. 960 C :

ὡς καὶ τοῖς τελειότεροις καὶ νηπιάζουσιν οἰκειῶς ἔχειν,  
τοῖς μὲν τελείοις...  
τοῖς δὲ νηπίοις... ὅϊος ὁ Παῦλος ἦν,  
τοῖς μὲν ἀπαλωτέροις...  
σοφίαν δὲ... ἐν τοῖς τελείοις, etc...

Contre Eun. I, 292 C : Il s'agit du chrétien :

πᾶσαν μὲν ὡς ἄλλοτρίαν διὰ τὸ πρόσκαιρον τῆς ἐνοικήσεως,  
πᾶσαν δὲ πόλιν ὡς οἰκίαν, διὰ τὸ ὁμόδουλόν τῆς κτίσεως, βλέποντα.

Id. II, 472 B :

οὔτε ἀποβάλλοντος ὃ ἔχει,  
οὔτε προσλαμβάνοντος ὃ μὴ ἔχει.

Id. III, 609 A :

προσλαβὼν ἃ οὐκ ἔχει,  
καὶ ἀποβαλὼν ἃ ἔχει.

Sur la Fin providentielle du Chrétien, 305 B :

τὸ μὲν ἐπίταγμα μικρὸν  
τὸ δὲ τῆς ὑπακοῆς κέρδος, πολὺ.

Sur la Virgin., 337 C :

πλεονασμὸς τοῦ ἐνός  
ἐλάττωσίς ἐστι τοῦ συμμετέχοντος.

Id., 360 B :

ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου,  
ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου.

Cet antitheton reparait exactement dans les mêmes termes :  
397 D.

Sur la Charité, II, 473 C :

εὐλογία μὲν ἐστίν, ἡ τῶν ἐντολῶν ἐπιμέλειά τε  
κατάρτα δέ, ἡ περὶ τὰς ἐντολὰς ῥαθυμία.

Sur son Ordination, 545 D :

τί διατέμνεις τῷ λόγῳ  
τὸ συνημμένον τῇ φύσει;

Or. fun. de Méléce, 852 C : Antithèse prolongée entre le deuil  
présent et l'allégresse des noces spirituelles de Méléce :

τότε ἐπιθαλάμιον  
νῦν ἐπιτάφιον ἄδομεν, etc...

Id., 853 A.

Nous avons vu que chez les sophistes, la recherche de l'assonance, de l'homoeoteleuton, était le dernier terme de leur goût pour la symétrie. Il en est de même chez Grégoire, et nous avons déjà relevé, dans quelques cas de parison et d'antitheton, des assonances qui en accusaient la symétrie pour l'oreille. Signalons encore, sur l'Hexah., 69 C : ἐφανερῶθη, καὶ... ἐτελειώθη; à la fin de deux phrases présentant un effet de παρίσον.

Vie de Moïse, 317 C : assonances accusant les divers termes d'une énumération :

θυμιατήριον, θυσιαστήριον τε καὶ ἱλαστήριον.

Id. 376 B :

εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν,  
καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης καὶ ῥήματα αὐτῶν.

Le redoublement de αὐτῶν, qui est assez gauche, et peu conforme aux habitudes de la langue grecque, a pour effet d'amener une sorte de rime entre ces deux κῶλα symétriques.

Sur l'Ecclésiaste, 621 D, l'homoeoteleuton est encore obtenu par la répétition du même mot à la fin de deux κῶλα consécutifs :

ὁ συστησάμενος ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα,  
εἵπερ ματαιότητος εἶη τὰ πάντα.

Noter la double clausule ditrochaïque.

Id., 633 C :

οὐδὲν ἄλλο τί ἐστὶν ἢ ἀνάστασις,  
εἰ μὴ πάντως ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις.

Id., 644 A : Homoeoteleuton particulièrement soigné, avec assonance à l'intérieur des κῶλα :

... οὐ τὴν κτῆσιν τῶν μὴ προσόντων,  
ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν περιόντων

Id. 700 C : Série de κόμματα détachés par l'asyndète et terminés par des substantifs qui présentent trois par trois la même désinence :

1	{	μέτρον κυήσεως,
		μέτρον τῆς τῶν ἀσταχύων αὐξήσεως,
		μέτρον τῆς τῶν καρπῶν τελειώσεως,
2	{	μέτρον ναυτιλίας,
		μέτρον πορίας,
		μέτρον καθ' ἕκαστον ἡλικίας,

Le retour de l'assonance est rendu plus sensible par l'anaphore qui accuse la succession cadencée des κῶλα.

Contre Eun., I, 253 A, au bout d'une phrase où Grégoire critique la recherche du style d'Eunomios :

μήτε λόγων ἐτέρων,  
μήτε πόνων δευτέρων.

Id., IV, 629 B :

ἄπερ ἂν ἐν ἐκείνοις κατανοήσωσιν,  
τούτοις ὑποκείσθαι καὶ τοῦτον κατ' ἀναγκὴν ὁμολογήσωσιν.

Homoeoteleuton d'une recherche raffinée puisqu'il y a correspondance prosodique entre la fin des deux κῶλα.

Id., 637 A :

τὴν τε πρώτην καθ' ἣν ἐπλάσθημεν,  
καὶ τὴν δευτέραν καθ' ἣν ἀνεπλάσθημεν. (au bout d'un parison.)

Contre Eun., VIII, 780 C :

... καὶ ἀσώματος  
... καὶ διὰ σώματος.

Id., X, 832 A :

τὸ μὲν ἀκατάληπτον βλέποντες  
τὸ δὲ καταληπτὸν παραβλέποντες.

Id., 836 C :

... φρικτότερον, ... ἢ ... σχυθρωπότερον.

Contre Apol., 1212 B :

ὁ μετὰ δόξης προσληφθεὶς ἀνελήφθη,  
καὶ ἐκ τῶν ποιμνίων ἀναληφθεὶς, προσελήφθη.

Relevé par la correspondance rythmique des deux clausules :  
 $\begin{array}{c} \text{—} \\ \text{—} \end{array} \text{—} \text{—} \text{—}$

Dial. avec Macrin., 81 C :

Εἷς τε τὴν διὰ σαρκὸς ταύτην,  
καὶ εἷς τὴν ἔξω τοῦ σώματος μετὰ ταύτην.

Sur la Virgin., 328 D :

... τοῦ κάλλους,  
... τοῦ πένθους.

Id., 329 A :

καὶ ... τῷ ὄμματι,  
καὶ ... μειδιάματι,  
καὶ ... ἐρυθρήματι.

Id., 329 A :

... φαινομένου γενόμενον,  
... ἄνθους ἐπιφερόμενον.

Id., 329 D : au bout d'un Parison déjà noté. Homœoteleuton relevé d'une paronomase :

πορθείται μὲν ὑπὸ τῶν οἰκείων ὡς ὑπὸ πολεμίων ὁ θάλαμος.  
καλλωπίζεται δὲ ἀντὶ τοῦ θαλάμου διὰ τοῦ τάφου ὁ θάνατος.

Sur les quarante Martyrs, 780 A :

τὰ μέλη τρέμοντες,  
καὶ τὴν γνώμην ἀκλόνητον ἔχοντες.

Nous n'avons pas à signaler ici de notable correspondance rythmique, mais nous devons remarquer que chaque κῶλον finit sur une clausule connue : le premier,  $\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}$ , le second,  $\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}\underline{\text{U}}\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}$ .

Éloge d'Ephrem, 836 B :

οὐ τῇ τῆς γλώττης νάρκότητι,  
ἀλλὰ τῇ τῶν ἐνθυμημάτων πυκνότητι.

Correspondance rythmique : double clausule ditrochaïque.

Id., 836 C :

... ἐνθυμημάτων ... θεωρημάτων.

Or. fun. de Méléce, 860 C :

καὶ Ἡλίας ἀνελήφθη.  
καὶ Ἐλισσαῖος οὐχ ὑπελείφθη.

Correspondance rythmique : double clausule  $\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}\underline{\text{L}}\underline{\text{U}}$ .

Or. fun. de Pulchérie : 873 A :

στέφανος γαμικός,  
οὐ ξίφος φονικόν.

Or. fun. de Placilla, 884 B :

ἡ εὐπρόσιτος σεμνότης,  
ἡ ἀκαταφρόνητος ἡμερότης.

Vie de Grég. le Thaum., 940 B :

... ἐπιστρέψαντος,  
καὶ... φανερώσαντος.

Lettre 2, 1013 B :

ἐπιστεύσαμεν... ὁμολογήσαμεν.

Lettre 11, 1044 B :

... μνηστῆρες.. , ... κρατῆρες (ou mieux βρωτῆρες, leçon du Mediceus).

Lettre 14, 1049 C :

ὄν ἀγαπῶσι οἱ ἄρχοντες,  
καὶ δωροφοροῦσιν οἱ ἔχοντες.

Avec clausule ditrochaïque dans le second κῶλον.<sup>(1)</sup>

Ces cas d'Homoeoteleuton relevés çà et là dans l'œuvre de Grégoire suffisent à nous prouver que, comme les autres Pères du iv<sup>e</sup> siècle, il apprécie ce procédé de style, un des plus chers aux sophistes. Il a appris d'eux le parti qu'on pouvait tirer des assonances pour l'harmonie de la phrase et la mise en valeur de certains détails de la pensée. Ce n'était pas sans raison qu'il dénonçait chez Eunomios, comme un signe de recherche sophistique, l'emploi de ce procédé. Mais il est intéressant de constater qu'il se condamne lui-même, et cela dans le Contre Eunomios. Les phrases qui dénoncent avec indignation certaines assonances pratiquées par Eunomios nous frappent souvent par la présence du même artifice. Une fois de plus, relevons le désaccord manifeste entre les théories professées par Grégoire en matière de style, et les caractères de son propre style.

A cette recherche de l'assonance que manifeste l'homoeoteleuton, se rattache l'emploi de certaines hyperbates. Grégoire emploie cette figure sous plusieurs formes :

1<sup>o</sup> Souvent il sépare, à l'aide du verbe un substantif de son épithète. Ex. sur l'Hexah., 65 A : τῶν τοιούτων ἐδέοντο λόγων, etc...

2<sup>o</sup> Ailleurs il sépare, à l'aide du verbe en général, un substantif de son complément déterminatif. Sur l'Hexah., 68 A :

τὰ τῶν ὑδάτων ὀρᾶσθαι συστήματα.

3<sup>o</sup> Souvent aussi l'hyperbate est plus forte et met un long intervalle entre le substantif et son épithète, pour détacher l'un ou l'autre au début ou à la fin de la phrase. Ex. sur l'Hexah., 92 D :

(1) La même recherche d'Homoeoteleuton nous frappe chez Basile. Voir : hexah. 157 C. — Homélie sur S<sup>te</sup> Julitte, 252 A. — Sur le Psaume I, 217 C, etc... — L'homoeoteleuton est aussi très employé par Grégoire de Nazianze. Voir notamment les nombreux parisa relevés dans l'Homélie sur la naissance du Christ. — De même chez Chrysostome : Homélie sur les Martyrs, 645, 3, etc...

ταῖς ἰδίαις ἐκάτερον συμπληρώμενον ποιότησι (pour mettre en vedette l'adjectif épithète).

Le relevé des cas — très nombreux — où se présente cette dernière forme d'hyperbate nous permet de constater qu'elle répond soit au désir de mettre plus fortement en valeur un élément de la phrase, substantif ou épithète, soit à une recherche d'effet rythmique. L'hyperbate que nous avons citée du traité sur l'Hexah., 92 D, rentre dans la première catégorie. Citons encore, au hasard : Vie de Moïse, 336 A : πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῆς καὶ κατὰ φύσιν ἐπανῆλθε χάριν. — Sur l'Ecclés., 672 D : τὸν πόνηρον τῆ φιλοκερδία ὠδίνει τόκον. — Id., 688 B, une phrase d'une structure très soignée, avec une forte hyperbate encadrant un parison :

τῶ νομίσαι μίαν εἶναι  
 τῶ τε κατ' ἀρετὴν βεβιωκότι,  
 καὶ τῶ μηδεμίαν πρὸς τοῦτο πεποιημένῳ σπουδῆν,  
 τῆν μέριδα.

L'Hyperbate a pour effet ici de faire saillir en tête de la phrase l'adjectif μίαν. Cant. des Cant. 1064 D : τοιαύτην παρασκευάζειν τῶ σώματι τὴν τροφήν.

Nous parlerons plus loin des hyperbates employées en vue d'un effet rythmique. Reprenons celles de la première catégorie. Cette forme d'hyperbate, la plus simple de toutes, a le plus souvent pour effet, en séparant l'épithète du substantif, de faire ressortir leur consonance. C'est pourquoi l'hyperbate, sous cette forme, peut être rattachée à l'homoeoteleuton. Elle en est comme l'esquisse lointaine.

Sur l'Hexah. 65 A : τῶν τοιούτων ἐδέοντο λόγων. — 65 B : οὐ γὰρ ἀγωνιστικώτερον ἐνεστήσατο λόγον. — 93 A : ἐν τοῖς ἰδίαις μένουσαν μέτροις. — Sur l'Ecclésiaste, 640 A : ταῖς τοιαύταις ἐξαγγέλλειν φωναῖς.

Dial. avec Macrina, 60 B : φυσικῆς ἔχει ζωῆς. — 72 C : τὸν ὑπόγειον ἐννοεῖν χάρον. — 81 C : τῶ χρονικῶ περιγράφας ὄρω. — 108 C : τὸν ἀνθρώπινον διεξάγεσθαι βίον. — 117 B : τῆς ἀνθρωπίνης ἀνατιθέντες ζωῆς.

Sur les enfants enlevés en bas âge, 173 C : ταῖς γηῆναις διακρατεῖται τροφαῖς. — 176 C : πρὸς τὸ Εὐαγγελικὸν βλέπων μυστήριον. — 180 C : . . . ἐκείνην μετοικισθεῖεν ζωὴν.

Sur le nom chrétien, 237 A : τοῖς ἡμερινοῖς ὑποκειμένοι φόροις. — 240 C : τὸν αὐτὸν καὶ ἡμεῖς τρόπον. — Sur la perfection, 272 A : τῆς

ιδίας ἕκαστον ζωγραφίας. — Sur la fin providentielle du chrétien, 293 B : πασῆς φρουρεῖν φυλακῆς. — 304 D : τοιαύτην μὲν ἔχουσα βλάστην  
 — Sur la virginité, 321 A : διεξοδικοῖς κατατείνουσι λόγοις. — 325 B : τῶ κοινῶ προληφθέντες βίῳ. — Id. τῶν ἀλλοτρίων ἐσμέν καλῶν. — 336 A : τοῖς ἰδίῳις ἐπιστενάσαι κακοῖς. — 337 B : ἄμαχον βιοτεύσει βίον. — 369 A : ταῖς θεαῖς ἀκολουθοῦντες φωναῖς. — 397 C : σωματικαῖς ἐξυπηρετεῖν ἡδοναῖς. — Id. πνευματικὸν μετιέναι γάμον. — 408 C : πατρῶαν καταναλώσας οὐσίαν. — 408 C : ἀρχαίαν ἐπανελθεῖν εὐπορίαν.

Il faut ajouter d'ailleurs que si cette forme d'hyperbate paraît avoir pour raison d'être les consonances qu'elle entraîne, elle se présente assez souvent chez Grégoire sans amener d'effets de ce genre. Il est probable que dans ce dernier cas, il faut faire intervenir l'effet de l'habitude, une extension machinale de l'hyperbate à des phrases où elle ne peut produire son effet.

## CHAPITRE XII

### LES RYTHMES

La question des assonances nous conduit à celle des rythmes. L'étude du style de Grégoire, à ce point de vue, nous montre qu'il a suivi jusque dans l'emploi de ce procédé d'art si subtil la technique des sophistes. Les clausules rythmiques apparaissent chez lui, non seulement à la fin d'un développement, mais très souvent à la fin d'une phrase quelconque, sans que leur présence corresponde à une recherche particulière du style en cet endroit. Elles trahissent une pratique aussi familière à Grégoire que l'emploi de la métaphore ou de la comparaison, et on peut étudier en elles, comme dans les tropes, un procédé courant de son style.

Nous ne pouvons songer à dresser le relevé complet des clausules que présente une œuvre si étendue. Nous écarterons celles dont le rythme n'est pas sûr, soit qu'elles se prêtent à divers types de rythmes, soit qu'on puisse y contester la présence d'une recherche rythmique. Il reste d'ailleurs, quand on a écarté les cas douteux, un nombre assez grand de cas non équivoques pour permettre d'arriver sur cette question à des conclusions solides.

Les clausules les plus souvent employées par Grégoire sont les suivantes :

$\text{—} \cup \cup$  (dactyle + trochée ou spondée).

$\text{—} \cup \text{—} \cup$  (ditrochée).

$\cup \text{—} \cup \text{—}$  ou  $\cup \text{—} \cup \text{—} \cup \text{—}$  (dipodie ou tripodie iambique).

$\text{—} \cup \text{—} \cup$  ou  $\text{—} \cup \text{—} \cup \text{—} \cup$  (dipodie ou tripodie trochaïque).

$\text{—} \cup \cup \text{—} \cup$  (dimètre dactylique).

$\text{—} \cup \cup \cup \text{—} \cup$  (péon premier + trochée).

$\cup \cup \cup \text{—}$  (péon quatrième).

De ces clausules, les plus fréquentes sont le dactyle suivi du trochée ou spondée, le ditrochée, et le péon premier suivi du trochée. Ce sont trois clausules bien connues. La seconde est employée à satiété par les rhéteurs asiatiques (1), la troisième est la clausule cicéronienne (*esse videatur*). Parfois la recherche rythmique dépasse la valeur d'une simple clausule et s'étend à des vers entiers. En voici deux exemples :

Hexamètre dactylique avec coupe penthémimère : Sur les Béatitudes, 1253 C :

ἐκλήψει δὲ ἅ|πὸρρή|των || παρὰ|δηλοῦν | ἡ δὲ|νοῖα

Hexamètre dactylique avec coupe penthémimère. Grand discours catéchétique, VIII, 36 C :

ἐν τῷ|μετὰ | ταῦτα βί|ω || τὰμι|εύεται | ἡ θερά|πειά

Comment s'obtiennent ces clausules rythmiques ? Grégoire s'arrange pour terminer ses phrases par certains mots qui, à eux seuls, forment clausule ou qui sollicitent une chute rythmique. C'est ainsi qu'il lui paraît commode de rejeter à la fin de la proposition le sujet substantif. La preuve que cette construction doit s'expliquer par une recherche d'effet rythmique, c'est qu'elle ne se présente qu'avec certains substantifs, ceux qui peuvent former clausule : Ainsi dans le traité sur les Béatitudes, Disc. IV, le substantif ὄρεξις précédé de l'article est souvent rejeté à la fin de la phrase parce qu'il forme une clausule ditrochaïque :

1233 B. ἄλλοις περὶ τὴν τράπεζαν ἄσχολος ἐστὶν ἡ ὄρεξις

De même plus loin, 1233 C :

κινήθειν πρὸς τὴν ὥραν τοῦ φανέντος ἡ ὄρεξις.

De même 1237 B :

ὅταν ἐκβαίνη τοὺς ἀναγκαίους ὄρους τῆς χρείας ἡ ὄρεξις.

Nous avons fait pour un des traités de Grégoire cette étude des fins de phrase. Nous avons choisi le Contre Eunomios, jugeant une telle recherche particulièrement décisive dans un ouvrage où l'auteur s'attaque systématiquement à la technique des sophistes. Voici les constatations auxquelles nous arrivons :

—Les fins de phrase, formant clausule rythmique, qui reviennent le plus souvent, sont : 1<sup>o</sup> Rejet du substantif sujet ὁ

(1) Reléevée par Norden chez Hégésias de Magnésie. *Die Antike Kunstprosa*, I, p. 135. Cf. aussi BLASS, *Die attische Beredsamkeit*, sur Isocrate, II, p. 135 et suiv.

λόγος à la fin de la phrase, pour amener un péon premier. (Comme il est souvent question du Verbe et de sa nature, λόγος est pris fréquemment dans ce sens) : II, 473 B : νομοθετεῖν ὁ Λόγος. — 497 A : ποιητής ἐστὶ τῆς ὕλης ὁ Λόγος. — 497 B : τοῦ Εὐνομοῦ ὁ λόγος. — 505 A : μένει τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος. — 513 B : ἐνορᾷ ὁ Λόγος. — 525 C : τῆς οὐσίας ὁ λόγος. — 568 A (Ici l'article est supprimé, mais remplacé, prosodiquement, par la syllabe finale du mot précédant λόγος : ὁ τῆς εὐσεβείας ἀνατίθησι λόγος. — III, 589 D : ὑποδειγματῶν ὁ λόγος. — 597 D : τῆς ἀληθείας ὁ λόγος. — 605 A : προκειμένων ὁ λόγος. — VI, 716 A : ἀκριθείας ὁ λόγος. — VIII, 793 D : Σοφίας ὁ λόγος. — XII, 921 D : κατολισθήσας ὁ λόγος, etc..

2. Rejet du mot Εὐνόμος amenant un péon premier : II, 541 C, 557 B, 560 C, 564 D, 568 A, 569 B. — III, 572 D, 600 D. — IV, 664 D. — VI, 713 C. — X, 852 B. — XI, 857 C, 857 D, 888 D. — XII, 904 A, 908 C, 925 B, 1000 A, 1017 C.

3. Rejet du substantif ὁ Υἱός prêtant à un Ditrochée ou à la clausule : Dactyle + trochée : II, 541 C : τούτων ὁ Υἱός. — VI, 724 D : ἐστὶν ὁ Υἱός. — VIII, 773 A : ὑποστάσεως τὸν Υἱόν. — 800 B : τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν. — IX, 808 D : πλήρωμα ὁ Υἱός. — XI, 865 A : ἀξίαν ὁ Υἱός. — XII, 900 B : Πάτρος ὁ Υἱός.

4. Rejet de substantifs féminins de la première déclinaison en εια ου -οια prêtant à une clausule formée de deux trochées ou d'un Dactyle + trochée : III, 593 D : ἡ ἀγχίνοια. — IV, 641 A : ἐστὶν ἡ διάνοια. — V, 700 A : ταύτην ἐπίνοιαν. — VI, 716 B : ἡ ἀπάθεια. — VII, 745 C : τὴν ἀσθένηαν. — 756 B : τὴν διάνοιαν. — 757 D : ἡ διάνοια. — 761 B : εἰρημένων διάνοιαν. — VIII, 781 A : ὑψηλοτέραν ὑπόνοιαν. — X, 844 A : ἀσεβείας ἡ ἀνοια. — XII, 885 A : εἰρημένων διάνοιαν. — 888 C : ἡ διάνοια. — 924 B : ἀγεννήτου διάνοιαν. — 944 C : τὴν ὑπόνοιαν. — 944 C : οὐδένεια. — 968 C : ἔχει διάνοιαν. — 969 A : ἴδιαν διάνοιαν. — 980 A : εἰρημένων διάνοιαν. — 997 B : μεγαλοφυστέραν διάνοιαν. — 1001 A : προφήτου διάνοια. — 1008 D : μεταφερόμενον πρόνοιαν. — 1009 B : κοσμογένειαν. — 1013 B : ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν. — 1017 A : εἰρημένων διάνοιαν. — 1029 B : τὴν διάνοιαν. — 1033 A : τὴν διάνοιαν. — 1037 A : ἡ ἀσέβεια. — 1053 D : ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν. — 1057 C : ἐκθέσθαι διάνοιαν. — 1061 C : τὴν διάνοιαν. — 1077 B : τὴν διάνοιαν. — 1089 D : τὴν διάνοιαν. — 1092 C : ἀτελευτήτῳ διάνοιαν. — 1104 A : ὑποκειμένον διάνοιαν. — 1104 D : θείου ὑπόνοιαν. — 1109 D : τῆς ἀνοίας ἀσέβειαν.

Il faut noter dans cette liste l'emploi particulièrement fréquent de ἡ διάνοια et τὴν διάνοιαν, comme fins de phrase. Grégoire ayant remarqué la valeur rythmique de ce substantif précédé de son article l'avait sans doute classé dans son esprit comme une clausule commode, et le rejetait instinctivement au bout de la phrase chaque fois que l'occasion s'en présentait.

5. Rejet de substantifs en -ότητος, -ότητα ou -ότητι, en vue d'une clausule formée d'un dactyle + trochée ou d'un ditrochée. — Contre Eun. VI, 712 B : τὴν θεότητα. — VII, 744 A : κυριότητα. — X, 836 D : τὴν θεότητα. — 836 C : οικειότητα. — 844 D : τὴν τελειότητα. — 848 A : τὴν κυριότητα. — 848 C : τῆ κυριότητι. — 848 C : τῆς κυριότητος. — XI, 861 B : τὴν θεότητα. — 861 B : τῆς θεότητος. — 861 C : τὴν θεότητα. — 864 A : τὴν θεότητα. — 868 B : Μωυσέως θεότητι. — 869 B : τὴν ἀνθρωπότητα. — 872 C : οικειότητα. — XII, 893 D : ταυτότητα. — 905 A : ταυτότητα. — 917 D : τὴν θεότητα. — 1021 C : ἀξίαν ἰσότητος. — 1036 D : τὴν πατρότητα. — 1040 A : τὴν θεότητα. — 1056 A : τῶν ἄστρον ποσότητα. — 1056 A : τὴν ποσότητα. — 1076 C : ἐναντιότητος. — 1077 A : τὴν θεότητα. — 1077 C : τὴν τελειότητα.

6. Rejet de participes en -όντες, -όντος, -οντι, -οντά pour former une clausule ditrochaïque ou amener un dactyle + trochée. IV, 645 D : οὐκ ἔχοντες (au bout d'une phrase formant homoeoteleuton avec la précédente). — 645 B : πρὸς τοῦτο ῥέποντες. — VII, 761 D : καταλαμβάνοντες. — VIII, 769 D : πρὸς τὸ ὄν βλέποντες. — 796 D : ἀνύπαρκτον ἄγοντες. — IX, 808 D : καταλαμβάνοντες. — 813 B : ἐννοούντας. — 820 B : γεννώμενον λέγοντες. — 833 A : λογισμοῖς ἐπιβάντας. — XI, 857 D : τῆς διανοίας μετέχοντι. — 944 C : θεῖον ἄγοντες. — 945 B : τοιαῦτα λέγοντες. — 948 B : κίνησιν ἔχοντες. — 980 B : καὶ γράφοντες. — 993 A : κάρπον λέγοντες. — 1016 A : ἀντιλέγοντα. — 1016 D : τοιαῦτα λέγοντας. — 1016 D : τοιοῦτοις ὑπέχοντας. — 1045 A : φύσει ἔχοντες. — 1052 A : ἀμαρτίαν ῥέποντες. — 1052 A : ἔλεον βλέποντες. — 1064 D : ἐννοούντες. — 1100 B : ἀντεξάγοντι. — 1113 D : συμφύοντος. — 1113 D : προσεῖναι λέγοντος.

7. Substantifs en -ωμα, -ισμα, etc. prêtant aux mêmes clausules que ci-dessus. — VII, 744 A : αἰσθητηρίων τὸ κάλυμμα. — 760 C : ἀνακαλύπτει τὸ νόημα. — X, 848 C : τοῦ φόνου τὸ μίasma. — 848 D : καὶ τὸ σέβασμα. — XII, 921 C : τοῦναντίον τὸ σόφισμα. —

932 B : καταστρέφει τὸ δόγμα. — 956 B : ἐξαγγέλλεται νόημα. — 980 C : διασαφούντων τὸ νόημα. — 984 A : πατὴρ τὸ θέλημα. — 984 C : τὸ στερέωμα. — 1000 C : συνεστηκότων θέλημα. — 1012 B : οὐσίας ἰδίωμα. — 1064 B : διασημαίνομεν νόημα. — 1084 D : καὶ νόημα.

Les clausules rythmiques s'obtiennent encore quelquefois chez Grégoire au moyen de l'hyperbate. Ex. : Dial. avec Marcrina, 29 B : τὸν περὶ αὐτῆς ἀπεφάναντο λόγον (péon premier — Fin de κῶλον et non de phrase). — 29 B : ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις (péon premier. Fin de phrase). — 56 C : τὸ καθ' ἡδονὴν λέγω νόημα (ditrochée. Fin de κῶλον). — 61 B : ὁ τῆς Γραφῆς παρεδήλωσέ λόγος (péon premier. Fin de κῶλον). — 76 D : ἡ τοιαύτη περὶ τῆς ψυχῆς ἄν εἴη ὑπόληψις (Dactyle + trochée. Fin de phrase). Exemple particulièrement instructif, parce que l'hyperbate ne peut y être expliquée par le désir d'éviter un hiatus. Εἴη ὑπόληψις en est un. Or bien que cette rencontre de deux voyelles dont la première est longue soit une négligence moins grave que ne serait le heurt d'une brève contre une autre voyelle (1), il est aisé de voir que Grégoire l'eût évitée naturellement en écrivant : ἡ τοιαύτη περὶ τῆς ψυχῆς ὑπόληψις ἄν εἴη. Il est allé au devant d'un hiatus, ce qui ne doit pas nous étonner si nous songeons que depuis l'époque des Antonins, la prose grecque était devenue très tolérante pour les rencontres de voyelles (2). Mais quelle raison Grégoire a-t-il eue de modifier la place naturelle des mots ? Le désir de finir la phrase sur une clausule rythmique : εἴη ὑπόληψις qui n'eût pas existé sans l'hiatus. On pourrait citer chez Grégoire bien d'autres exemples du même genre : Sur les enfants enlevés en bas âge : ἡ περὶ αὐτοῦ ἰδρυθεῖη διάνοια (169 D, fin de phrase.) La considération de l'hiatus devant être écartée là encore, il paraît difficile de ne pas expliquer l'hyperbate par la recherche de la clausule : ∟ ∪ ∪ ∟ ∪. Sur la Charité, 461 B : τὴν ἄφ' ἑαυτῆς μερίζουσα πρόνοϊαν. — Sur le Baptême du Christ : τὴν πατρῶαν πατήσας εὐσέβειαν (592 A. Fin de κῶλον).

Mais dans beaucoup de cas, les hyperbates de cette catégorie ne peuvent être justifiées ainsi. Elles sont sans raison apparente et doivent être expliquées, semble-t-il, par une

(1) SCHMID, *Atticismus*, I. p. 59.

(2) NORDEN, I, 361.

extension machinale des hyperbates à effet rythmique (1).

Ces constatations sommaires suffisent à nous montrer que Grégoire de Nysse a suivi les sophistes ses maîtres jusque dans leur goût immodéré pour les clauses rythmiques. Il les emploie à tout instant dans le discours, au milieu d'un développement, et sans les réserver pour les occasions qui en justifieraient l'usage. Cette poursuite des clauses modifie souvent chez Grégoire la construction de la phrase, en l'amenant à rejeter à la fin certains mots qui se prêtent à une chute rythmique. Parfois il semble impossible d'expliquer autrement la présence de l'hyperbate. Après avoir relevé chez Grégoire la plupart des procédés qui constituent la technique des sophistes, il est intéressant de constater que le plus subtil de tous n'est pas davantage absent de son œuvre. La remarque a une portée toute particulière pour le traité *Contre Eunomios*, puisqu'elle achève de nous montrer que de tous les procédés de style reprochés par Grégoire à son adversaire il n'en est aucun qui ne se retrouve au même instant et avec le même caractère de recherche évidente, dans son propre style.

(1) Basile ne se montre pas non plus indifférent aux avantages de la clause rythmique. Il fait d'elle un emploi sensible, mais sans se départir de la mesure qu'il porte habituellement dans son style. Il n'élève pas, comme Grégoire de Nysse et les sophistes, la clause rythmique à la valeur d'un procédé courant. — Grégoire de Nazianze, au contraire, se prête sur ce point aux mêmes constatations que Grégoire de Nysse. Les clauses rythmiques sont chez lui très abondantes, sans qu'on puisse dire qu'il les réserve pour des morceaux d'un style plus soigné. Les clauses les plus volontiers employées par lui sont, comme chez Grégoire,  $\text{L} \cup \cup \text{L} \cup$ ,  $\text{L} \cup \text{L} \cup$ ,  $\text{L} \cup \cup \cup \text{L} \cup$ . Voir NORDEN, *Die Antike Kunstprosa* II, p. 566. — Chez Chrysostome, les figures fondées sur une recherche de symétrie, comme le *Parison* et l'*Homoeoteleuton*, sont, neuf fois sur dix, compliquées d'une clause rythmique. Il est assez difficile de dire s'il y a chez lui une clause dominante. Toutefois les crétiques reviennent dans sa prose avec une persistance marquée.

## CHAPITRE XIII

### LA DIALECTIQUE

A côté des tendances dont ces caractères du style de Grégoire sont la manifestation habituelle, il faut en indiquer une qui n'est pas moins caractéristique, bien qu'elle ne puisse se faire jour que de loin en loin dans l'œuvre de Grégoire. C'est le goût d'une certaine dialectique qui offre tous les caractères de la dialectique sophistique. Il importe d'ailleurs de faire ici une distinction essentielle. Il y a chez Grégoire bien des pages de discussion, des traités entiers sont consacrés à débattre des doctrines théologiques, à réfuter des thèses hérétiques. Là, la nécessité de convaincre des lecteurs, d'opposer à l'argumentation de l'adversaire des raisons solides, interdisait à Grégoire toute fantaisie périlleuse de dialectique. Aussi cette partie de son œuvre n'offre-t-elle, en général, d'autre point de contact avec la manière sophistique que les caractères du style. Toutefois, l'emploi que Grégoire fait de la comparaison comme procédé de raisonnement trahit parfois la trace de son ancienne éducation. Il ne s'en sert pas seulement pour orner son style, il l'élève à la valeur d'un argument, et à ce titre il lui fait une place importante dans sa dialectique. Ainsi dans le Discours Catéchétique, XXIX, 76 A., Grégoire essaie de répondre à cette question : Pourquoi Dieu a-t-il attendu si longtemps pour sauver les hommes ? C'est que les médecins, dit-il, attendent, pour appliquer le remède, que le mal se soit nettement déclaré et ait atteint toute son intensité. Il n'y a ici qu'une image ; c'est elle qui tient lieu d'argument. De même, ch. xxx : Pourquoi le péché est-il resté sur terre après l'apparition du Christ ? Parce que, quand on écrase la tête d'un serpent, le reste du corps garde encore quelque temps des pal-

pitations de vie. Nous retrouvons ici la tendance de Grégoire à présenter l'idée sous une forme concrète, procédé qui peut avoir sa valeur pour éclairer l'idée, mais qui évidemment ne saurait tenir lieu d'une preuve. Il peut être ingénieux de comparer Dieu guérissant l'humanité de ses fautes à un médecin qui guérit les corps. Mais ce rapprochement n'a qu'une valeur pour ainsi dire poétique. Pour que l'image pût être substituée à l'idée et fournir la solution du problème, il faudrait montrer d'abord qu'elle équivaut exactement à l'idée, et qu'il suffit de la prolonger pour obtenir les conséquences de l'idée qui y répond. Mais Grégoire n'en fait rien. Ayant comparé Dieu à un médecin, sans justifier autrement ce rapprochement arbitraire, il raisonne comme si du côté de Dieu les choses devaient nécessairement se passer de la façon dont elles se passent du côté du médecin. Mais c'est là précisément ce qu'il eût fallu démontrer. De même il est ingénieux de comparer le mal à un serpent dont le Christ a écrasé la tête. Mais de ce point de départ tirer une conclusion, et expliquer la persistance du mal sur la terre par les palpitations du serpent, c'est la négation même de la logique. Sur un postulat fantaisiste, Grégoire équilibre à la hâte une sorte de grossier trompe-l'œil dont la puérité ne peut faire illusion deux secondes.

Ce ne sont pas là des cas isolés chez Grégoire. Voici qui montre bien avec quelle facilité le passage se fait, dans son esprit, de l'image à l'argument : Sur la Virginité, 388 C : « Il ne faut pas, dit-il, en visant à une perfection, négliger de se garantir contre les imperfections qui s'y opposent. Le soldat, en protégeant d'une armure certaines parties de son corps, n'expose pas au danger celles qu'il laisse à découvert. » L'idée du chrétien en lutte contre le mal a aussitôt éveillé dans l'esprit de Grégoire l'image du soldat ; celle-ci a pris la place de celle-là, et Grégoire va raisonner sur l'image comme s'il avait justifié cette brusque substitution. De même Cant. des Cant., 896 B, etc.

Cette erreur d'optique, qui fait prendre à Grégoire pour un argument un simple rapprochement tout arbitraire, est évidemment d'essence sophistique. Elle consiste à croire que l'ingénieux a la valeur du vrai et peut même le remplacer avec avantage :

tendance d'esprit que nous avons signalée comme essentielle dans l'art des sophistes (1).

Si les habitudes sophistiques ont laissé leur trace dans des œuvres où la dialectique joue un si grand rôle et s'applique aux questions les plus importantes, elles se retrouvent bien plus nettement encore là où Grégoire peut, sans inconvénient sensible, introduire un peu de fantaisie dans son argumentation. C'est le cas qui se présente quand Grégoire, au lieu de répondre à des objections réelles, cherche une réponse à des objections possibles. Dans ces occasions-là, sa dialectique a tous les caractères d'un *jeu d'esprit*, comme celle des sophistes.

I. Ce sont d'abord des difficultés soulevées pour le plaisir de la réfutation. Ainsi, dans le traité sur la création de l'homme, 141 B, Grégoire se pose cette question : Comment expliquer que l'homme soit le plus faible des êtres vivants, puisqu'il a été créé pour les dominer ? C'est, dit-il, que s'il avait été muni par la nature de moyens de défense ou d'attaque, tels que les poils, les ongles, la rapidité de la course, etc., il aurait été semblable aux autres animaux. En outre, étant aussi fort qu'eux, il n'eût pas eu besoin de leur aide, et n'eût pas été amené à les asservir. Chacun de ses besoins a ainsi obligé l'homme à conquérir quelques-unes des espèces animales. *Il fallait donc qu'il fût le plus faible de la création pour devenir le maître de la création.* Nous reviendrons sur l'ingéniosité paradoxale de cette démonstration, et nous nous bornerons à remarquer ici que l'objection résolue par Grégoire est toute gratuite. Grégoire pose en principe que l'homme est le plus faible des êtres vivants, faiblesse qui semble inexplicable, puisque l'homme est désigné pour être le maître de la création. Mais ce postulat est sans valeur. Il est évident en effet que l'homme a sur les autres êtres des supériorités décisives : celle de penser, d'être capable de progrès, etc.. Ce sont des prémisses d'une faiblesse manifeste qui servent de prétexte à l'argumentation de Grégoire. — Dans le traité sur les Béatitudes, 1241 D et 1244 A, Grégoire commente ces paroles du sermon sur la montagne : Heureux ceux qui ont faim et soif

(1) Cf. page 13.

de justice, etc... Il se demande : La justice n'est-elle pas favorisée entre les autres vertus ? Non, car Jésus a voulu résumer toutes les vertus dans le mot justice. En effet, la justice ne peut être contraire à aucune vertu, ni renfermer en elle quelque élément antivertueux. Donc elle contient en soi, d'une façon absolue, la vertu. Donc en la nommant, Jésus a voulu désigner toute vertu. — Sans parler du raisonnement lui-même, il faut relever l'inutilité de l'objection. Il est hors de doute que Jésus n'a pas voulu favoriser la justice à l'exclusion des autres vertus, puisque, dans le même sermon, il glorifie aussi les pauvres en esprit, les affligés, ceux qui sont doux, les miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les pacifiques, les martyrs de la bonne cause. Nouvel exemple d'objection fantaisiste servant de prétexte à une argumentation spécieuse.

II. Ailleurs, nous sommes frappés, non pas de l'inutilité de l'objection, mais de la bizarrerie des arguments employés à la résoudre. Ainsi dans le commentaire sur l'Ecclésiaste, 713 C D, Grégoire se propose de montrer la légitimité de l'exégèse allégorique. Il prend comme exemple la loi qui défendait de travailler le jour du Sabbat. Cette loi, dit-il, ne peut s'entendre au sens littéral. En effet, comment ne pas travailler le jour du Sabbat ? La nature ne connaît pas le repos, nos organes sont sans cesse en activité et il n'est pas en notre pouvoir de les arrêter. Il y a ici une équivoque créée à dessein sur l'idée de travail. Celui que défend la loi du Sabbat, c'est évidemment le travail consenti, volontaire, et l'organisme humain peut fonctionner sans qu'on en doive conclure que l'homme travaille. Ainsi Grégoire a recours à une équivoque presque grossière pour obtenir un semblant de preuve (1).

De même, dans son deuxième sermon sur la Charité (488 A), il s'efforce de vaincre le dégoût qu'inspire aux riches la vue des misères. Il ne faut pas, dit-il, écarter le contact des misérables, sous prétexte d'éviter la contagion de leurs maladies. Il n'y a pas de maladie contagieuse. Comment cela ? La présence d'une

(1) Souvenons-nous d'Aristide arrivant à démontrer que la rhétorique enseigne le respect des lois, au moyen d'un jeu de mots sur *δίκη* et *δίκαιον*. Ici et là, c'est le même tour d'esprit.

personne en bonne santé ne guérit pas un malade. *De même et inversement, il est vraisemblable que le voisinage d'un malade n'ôte pas la santé à une personne bien portante.* — Il est à peine besoin d'insister sur la désinvolture stupéfiante de ce raisonnement. Ce qui étonne le plus, c'est qu'il est impossible d'attribuer à Grégoire l'intention de plaisanter. Il parle très sérieusement. Au fond, il ne raisonne pas autrement ici que quand il explique par les palpitations du serpent la persistance du mal sur la terre. Son argument se réduit à une comparaison : De même que... ainsi... Il revient à dire : L'influence que peut exercer la santé sur la maladie équivaut exactement à celle que la maladie peut exercer sur la santé. Or l'influence de la santé sur la maladie, dans le contact d'une personne bien portante avec un malade, est nulle. *Donc* la maladie, en cas de contact, n'aura aucune prise sur une personne bien portante. De même Grégoire disait : Le mal sur la terre est exactement représenté par le serpent. Quand on écrase la tête du serpent, le reste du corps garde encore quelques frissons de vie. De même, il ne faut pas s'étonner si le péché, en partie vaincu par le Christ, manifeste encore ses effets dans l'âme humaine.

Parfois, cette dialectique singulière pousse la coquetterie jusqu'à faire de l'objection elle-même un argument. C'est le triomphe de la subtilité sophistique, le tour de force que nous pouvons souvent relever chez un Polémon ou un Aristide. Dans l'Éloge d'Éphrem, 820 C, 821 A, Grégoire déclare : On m'objectera qu'en prononçant l'Éloge funèbre d'Éphrem je désobéis à sa volonté formelle. Il ne voulait pas d'Enkomion. *Mais ce sera là précisément un sujet d'éloge.* — L'ingéniosité élégante de ce raisonnement tire son effet du caractère imprévu de la conclusion. Mais il est clair que Grégoire ne prouve rien. Si l'aversion d'Éphrem pour les éloges peut devenir la matière d'un Enkomion, ce sujet doit être écarté comme les autres, puisque Éphrem les rejette tous.

III. Quelquefois aussi, cette dialectique de parade se présente dans l'œuvre de Grégoire sous le prétexte d'un commentaire. Mais on s'aperçoit vite que les considérations dont elle se recouvre sont étrangères au sujet traité. Ainsi dans l'Écclésiaste,

p. 664, 665, Grégoire veut éclaircir le sens de ces paroles : « J'ai eu des esclaves et des servantes et des domestiques ». Or que fait-il ? Il greffe sur le texte de l'Écriture, en guise de commentaire, une sorte de long réquisitoire. Il prend à partie l'homme qui achète des esclaves, et des servantes et des domestiques, et il lui démontre le caractère coupable de son acte avec un luxe extraordinaire d'arguments :

1° C'est d'abord une folie sacrilège, un attentat aux privilèges de la Divinité. L'Écriture nous enseigne en effet que tout appartient à Dieu. L'homme qui achète des esclaves se pose en rival de Dieu (664 B).

2° Il va à l'encontre de la volonté divine, qui a fait l'homme libre (664 CD). — Ici Grégoire trouve l'occasion de placer une réflexion paradoxale et subtile. Il dit en apostrophant l'Ecclésiaste : « Tu as partagé la nature de la servitude et de la domination, et tu l'as asservie à elle-même et tu l'as fait dominer sur elle-même » (665 A.)

3° A quel prix, continue Grégoire, as-tu acheté l'homme, image de Dieu ? Qui donc a le pouvoir de vendre et d'acheter l'homme, qui a été fait à la ressemblance de Dieu, et qui a reçu de lui la disposition de tout ce qu'il y a sur terre ?

4° Dieu lui-même n'eût pas asservi l'homme, lui qui nous a délivrés de la servitude à laquelle nous avait condamnés le péché (665 B).

5° Grégoire reprend en vue d'un raffinement de subtilité l'objection 3. Comment peut-on vendre celui qui commande à toute la terre ? Avec la personne vendue doit se vendre nécessairement ce qu'elle possède. Or ici c'est la terre entière. A combien évaluerons-nous ce qu'elle contient ? etc.

6° Variante de la même objection. En amenant l'homme au marché, on met en vente toute la création avec lui, puisqu'il est le maître de la terre. Quelle somme d'argent déposera l'acquéreur ? (665 C).

7° Si le contrat, pour une raison quelconque, vient à être détruit, qu'est-ce qui certifiera les droits du propriétaire ? Qu'a-t-il de plus que son esclave ? (665 D), etc.

Ce qui domine dans ce réquisitoire, c'est le souci de dégager du texte biblique un certain nombre de situations paradoxales,

et de ramener à des problèmes insolubles les objections posées. En réalité, ce n'est pas autre chose qu'une forme très sophistiquée d'amplification. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agissait. Le commentaire du texte devait montrer la vanité de ces joies, comme de toutes les jouissances terrestres, tandis que Grégoire en a fait ressortir le caractère d'usurpation criminelle. La suite des idées est donc faussée, parce que Grégoire a voulu introduire ici un morceau de bravoure, sans peut-être s'apercevoir de l'entorse qu'il infligeait au commentaire.

C'est bien là le goût de virtuosité dialectique que nous relevons chez les sophistes, la parade inutile d'une logique qui tourne à vide, pour le plaisir de faire scintiller des rapprochements d'idées imprévus ou saisissants. Cette rage d'argumentation ne se borne pas à des développements isolés, elle s'étend parfois, pour leur donner un tour inattendu, à des traités entiers. C'est ainsi que le traité *περὶ παρθενείας* est conçu à la lettre comme un plaidoyer en faveur de la virginité, doublé d'un réquisitoire contre le mariage. Grégoire se pose comme un avocat soucieux d'accumuler contre le mariage le plus gros tas possible d'arguments, solides ou spécieux. Cette attitude d'avocat, cette façon de préférer, dans le choix des arguments, la quantité à la qualité sont proprement sophistiques. Ménandre dans ses plans d'éloges, Aristide dans ses traités ne font pas autre chose. C'est ainsi que le *περὶ παρθενείας* arrive à prendre en maint endroit comme un air d'exercice sophistique, de *διάλεκτις*. (Voir particulièrement les pages 337 D et 340A). On y a nettement l'impression qu'il s'agit pour Grégoire d'étonner par la quantité des arguments, bons ou mauvais.

Voilà quelques-unes des formes que prend dans l'œuvre de Grégoire le goût de la dialectique, quand le sujet n'impose pas une argumentation sévère. Examinons de près cette dialectique qui se présente dans des conditions si sophistiques.

I. Nous sommes frappés tout d'abord de sa prolixité. L'argumentation s'étend à perte de vue pour donner l'impression de ressources inépuisables. Le passage de l'Ecclésiaste que nous avons noté est remarquable, non seulement par son caractère imprévu de réquisitoire, mais encore par l'abondance des argu-

ments. L'idée est minutieusement détaillée et, chaque détail devient le point de départ d'une argumentation nouvelle. Le même est repris sous deux ou trois formes différentes. L'homme qui achète des esclaves se pose en rival de Dieu ; 2° il va à l'encontre de la volonté divine qui a fait l'homme libre ; 3° il est impossible de payer l'homme à sa valeur, puisqu'il est fait à l'image de Dieu et le roi de la terre ; 4° le propriétaire n'a rien de plus que son esclave et il ne peut avoir sur lui de garantie solide. Voilà les arguments essentiels. Mais quelques-uns d'entre eux sont repris et présentés avec plus de force. Ainsi le second reparaît au cours du développement sous cette forme : Dieu lui-même n'eût pas asservi l'homme, puisqu'il nous a délivrés de la servitude à laquelle nos fautes nous avaient condamnés. Grégoire vient de trouver la façon la plus saisissante d'opposer la clémence divine à l'insolente cruauté de l'homme. De même, l'objection que nous avons citée la troisième est reprise avec un raffinement de subtilité, et Grégoire développe jusqu'au bout l'argument qui y est en germe, de manière à acculer l'adversaire à une absurdité. En vendant l'homme, on vend naturellement ce qu'il possède. Or il est le roi de la terre. Voilà l'objection ramenée, à force de précision retorse, à une impossibilité absolue. Au fond, nous l'avons dit, cette richesse de dialectique a sa source dans un procédé d'école et n'est autre chose qu'une forme d'amplification. Mais il importait de signaler chez Grégoire l'application de ce procédé sophistique, qui lui permet de donner à l'argumentation une abondance superficielle.

II. Ce qui nous arrête ensuite dans cette dialectique, c'est son caractère paradoxal, caractère qui n'est ni accidentel ni fortuit, mais qui se présente à tout instant et résulte évidemment d'un calcul. Il est à croire que si Grégoire insiste avec tant de complaisance sur son commentaire de l'Ecclésiaste, c'est parce qu'il attend de cette argumentation paradoxale et de ses conséquences imprévues un grand effet sur l'esprit du lecteur. Cette argumentation se ramène, nous l'avons vu, à dégager du texte un certain nombre de situations paradoxales. L'homme qui a des esclaves nous apparaît coup sur coup comme se faisant le rival de Dieu, allant directement à l'encontre de la volonté divine, concluant

un marché monstrueux et réalisant une acquisition qui exclut pour lui-même toute garantie : autant de conclusions inattendues et de coups de théâtre. De même dans le *Traité sur la Création de l'homme*, 141 B. Ici Grégoire part d'une situation dont il souligne lui-même le caractère paradoxal. L'homme est le plus faible des êtres vivants, et il a été créé pour les dominer. Mais l'argumentation qui le conduit à la solution du problème est plus paradoxale encore, puisque c'est dans la faiblesse même de l'homme que Grégoire trouve la raison de sa souveraineté. C'est évidemment le fin du fin et le triomphe de l'élégance que de résoudre la difficulté par elle-même. Mais nous avons vu que l'objection était assez inutile, et il est permis d'en conclure que Grégoire ne l'a soulevée que pour arriver au paradoxe final : l'homme devait être le plus faible des êtres vivants pour en devenir le maître. — Dans le même traité, 713 CD, la recherche du paradoxe est sensible, bien qu'elle ne se manifeste pas d'une façon aussi éclatante. Le raisonnement par lequel Grégoire démontre la légitimité de l'exégèse allégorique se réduit en effet à cette proposition : Il n'est pas au pouvoir de l'homme de se reposer (le jour du Sabbat) : proposition choquante que Grégoire ne démontre qu'en jouant sur les mots. Faut-il rappeler l'étrange proposition soutenue par Grégoire dans son deuxième sermon sur la Charité, 488 A : Il n'y a pas de maladies contagieuses ? Le paradoxe touche ici à l'absurde, et par malheur l'argumentation qui s'y rattache ne se couvre même pas d'une apparence de raison. Enfin la façon dont Grégoire dans son *Éloge d'Éphrem*, tourne la difficulté relative à l'Enkomion et justifie ses éloges, procède du même tour d'esprit que l'argumentation du traité sur la création de l'homme. La difficulté fournit l'argument, par un effort d'élégance paradoxale.

Nous sommes donc amenés à signaler chez Grégoire cette tendance au paradoxe qui fait le fond de la dialectique sophistique. Ce n'est pas là un tour d'esprit inconscient et naturel, c'est une habitude acquise et systématiquement entretenue. La preuve en est qu'elle ne se manifeste jamais dans les traités de polémique, et qu'elle apparaît seulement là où elle ne risque pas de compromettre l'argumentation. Grégoire en sent très bien les dangers, s'il n'en voit pas la puérilité foncière. C'est un luxe

qu'il se donne dans les moments où sa pensée se délasse, et dont il pare sa dialectique quand il croit avoir établi solidement l'essentiel.

Quoi qu'il en soit, ce goût du paradoxe se manifeste dans son œuvre sous les formes les plus diverses. Il n'attend qu'une occasion pour se montrer. Ainsi dans l'Ecclesiaste, homélie III, 660 B, Grégoire vient à parler de Loth et de ses filles. Cet inceste monstrueux n'est-il pas un excellent thème à considérations paradoxales ? Grégoire l'a bien senti, et il le fait voir. Il retourne cette histoire sous toutes ses faces, et il en dégage comme il l'a fait ailleurs (IV, 663, 664), une série de situations paradoxales : « Qui donc inventa, comme dans une énigme, l'étrange appellation de ces enfants (nés de l'union de Loth avec ses filles) ? « Comment les mères qui connurent cet enfantement criminel « se trouvèrent-elles être les sœurs de leurs propres enfants ? « Comment les enfants eurent-ils le même homme pour père et « pour aïeul ? Qui donc viola la nature par cet acte sacrilège ? « N'est-ce pas le vin qui, forçant la mesure, amena cette « incroyable tragédie ? N'est-ce pas l'ivresse qui forma le tissu « de cette histoire, dont l'énormité dépasse toutes les histoires « vraiment arrivées ? etc. » Il s'agissait pour Grégoire de montrer les terribles effets de l'ivresse. On conçoit que l'histoire de Loth se soit présentée à son esprit comme un exemple saisissant. Mais le tour que Grégoire lui donne nous incline à penser qu'il a été dirigé dans ce choix par des considérations étrangères à son dessein. Il appuie en effet non pas précisément sur le caractère *abominable* de cet inceste, mais sur les situations *paradoxales* qui en résultèrent : situation de Loth, qui se trouve être à la fois le père et l'aïeul des enfants, situation de ses filles, à la fois mères et sœurs de leurs propres enfants, etc. Tout ce qu'il y a de paradoxal dans le cas de ces divers personnages est minutieusement détaillé. Et les intentions de Grégoire sont plus claires encore dans le texte grec, parce que la juxtaposition de ces mots : mère, fille, sœur, met en lumière l'étrangeté de la situation : πῶς αἱ τοῦ ἐναγοῦς τόκου μητέρες ἀδελφαὶ τῶν ἰδίων τέκνων ἐγένοντο ; etc. En outre, certains détails de style trahissent l'artificiel et l'apprêt de ce morceau : l'emphase de ces interrogations accumulées, l'accent théâtral. Il y a, autour de cette his-

toire, comme un rapide essai de mise en scène : ταύτην τραγωδίαν (660 B), τὸ τραγικὸν τοῦτο διήγημα (660 C), τῆς τοιαύτης τραγωδίας χορηγὸν γενέσθαι (660 C).

La même recherche de situations paradoxales se fait sentir dans le commentaire sur l'Ecclésiaste (672 C). Grégoire appelle l'attention sur le sens du mot *τόκος*, qui veut dire à la fois usure et produit. Or l'usure ne frappe-t-elle pas de stérilité celui qui y a recours ? Il y a donc quelque chose de contradictoire à appeler l'usure *τόκος*. Voilà le développement amorcé. Grégoire s'écrie, 672 C : « O la détestable appellation ! O la funeste union que la nature ne connaît point, et que le mal de l'avarice a inventée pour les êtres privés de raison ! O le pénible enfantement que celui qui met au monde un tel produit ! (*τόκος*). » — Et plus loin : « Le produit de l'or, de quel mariage naît-il ? De quel enfantement est-il le terme ? » Il est clair qu'ici Grégoire est dupe des mots, et que la contradiction n'existe qu'entre les sens du mot *τόκος*, tels qu'il se plaît à les opposer. Elle n'est pas dans les choses.

Cette habitude d'esprit aboutit, nous l'avons vu, chez les sophistes, à l'oxymoron, qui rapproche, dans une formule absurde en apparence, des éléments contradictoires. La même habitude d'esprit se manifeste chez Grégoire par la même figure, et on relève chez lui des cas assez nombreux d'oxymoron. Tantôt il se présente à la fin d'un développement dont il forme la conclusion, tantôt il se détache comme une formule isolée. Parfois Grégoire introduit l'oxymoron au moyen de : *τρόπον τινὰ* (Vie de Moïse, 381 B) ou *οἶον* (Vie de Moïse, 405 D). Ailleurs : *παράδοξον εἰπεῖν* (Dial. avec Macrina, 93 B). Il est difficile de dire si ce sont là des correctifs destinés à atténuer la témérité de l'oxymoron, ou au contraire des façons d'en souligner la hardiesse.

Au reste, une partie de ces oxymorons se bornent à traduire des contradictions réelles. Grégoire a trouvé dans certaines directions de la pensée chrétienne et dans certains dogmes, des cadres tout prêts pour l'oxymoron, de même que la théologie avait fourni à son goût pour l'antitheton, des oppositions toutes faites entre l'âme et le corps, le créateur et la créature, etc... Les mystères de la religion offraient à Grégoire un champ

fertile. Ils reposent en général sur l'attribution à la divinité de certains privilèges opposés à la condition humaine. Il suffit de mentionner ces privilèges extraordinaires, en essayant de leur appliquer la mesure commune, pour formuler un oxymoron. Ainsi Grégoire dans la vie de Moïse, 404 B : ἴδιον γνώρισμα τῆς θείας φύσεώς ἐστι τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι γνωρίσματος. — Dans le même traité, 304 B, en parlant, non pas d'un attribut de la divinité, mais d'un privilège que l'homme tient d'elle : τῆς ἀρετῆς εἷς ὄρος ἐστὶ, τὸ ἄοριστον. — Contr. Eun. XII, 933 A : τῆς δὲ (φύσεως) μέτρον ἡ ἀπειρία. — Dialogue avec Macrina, 81 C : κατὰ τοὺς ἀτελευτήτους ἐκεῖνους αἰῶνας, ὧν πέρας ἡ ἀπειρία ἐστίν. — Tous ces oxymorons sont obtenus de la même façon : par l'application des mesures communes, des façons ordinaires de penser, à des objets qui les dépassent infiniment.

2. Le miracle n'offre pas moins de ressources à l'oxymoron, puisque sa définition, c'est d'être un paradoxe. Celui des Hébreux traversant à pied la mer Rouge amène chez Grégoire l'oxymoron suivant, 364 B : βατὴν ὑπ' ἀνάγκης αὐτῷ κατασκευάσει τὴν θάλασσαν. Il réside plutôt, il est vrai, dans l'idée que dans la forme, mais il est curieux de noter sa ressemblance avec le célèbre lieu commun des sophistes, celui que Lucien rappelle ironiquement dans le Maître de Rhétorique, quand il donne des conseils à l'orateur novice : « Que l'Hellespont soit traversé à pied, etc... » N'y a-t-il pas eu chez Grégoire, à propos du miracle biblique, un souvenir de ce lieu commun sophistique? Dans le Traité sur l'Hexahéméron, 65 C, Grégoire rappelle l'entrevue de Moïse avec Dieu sur le Sinaï, et il formule tout naturellement le miracle en ces termes : « Εἶδέ τε τὰ ἀθέατα καὶ τῶν ἀλλαγῶν ἐπηχρόασατο. » — Cet oxymoron revient, sous une forme un peu différente, dans le traité sur le Titre des Psaumes, 457 a : ὁ ἐν τῷ θεῷ γνώφω ὀξυωπῶν, καὶ βλέπων ἐν αὐτῷ τὸ ἀόρατον. — On trouve un oxymoron analogue dans le Contr. Eun. I, 445 C : οἱ τὰ ἀθέατα βλέποντες. Mais il est appliqué avec ironie aux adversaires de Grégoire, et fait ressortir la sottise de leurs prétentions. L'absurdité apparente de l'oxymoron est donc volontaire ici, et répond au désir de souligner une absurdité réelle. — Dans l'Homélie sur le saint Jour de Pâques, l'incarnation miraculeuse du Christ donne lieu à ces oxymorons désignant la Vierge sa mère (601 D) :

τὴν ἀνύμφευτον μητέρα, τὴν ἀνώδυνον ὠδίνα, non-sens apparent qui n'est que la traduction littérale et crue du miracle.

Quand il n'est pas appelé à souligner le caractère inexplicable du miracle, l'oxymoron peut servir de formule à une situation paradoxale quelconque. L'histoire des filles de Loth devait aboutir à l'oxymoron, avec les tendances de Grégoire; et c'est en effet ce qui est arrivé : Comment les mères coupables de cet enfantement sacrilège devinrent-elles les sœurs de leurs propres enfants? L'interrogation relève encore l'illogisme d'une telle situation. Le problème posé sous cette forme a l'apparence déconcertante d'un miracle. Dans la vie de Grégoire le Thaumaturge, un fait qui n'a en soi rien de paradoxal ni d'inexplicable prend des airs de prodige, parce que l'oxymoron en met brusquement en relief le caractère insolite : Il s'agit d'une inondation qui surprend les habitants dans leurs maisons. Le fait n'est point merveilleux. Il le devient quand Grégoire écrit, 929 B : « Les « habitants surpris par l'inondation font *nauffrage* dans leurs « maisons (ἐν ταῖς οἰκίαις ναυαγούντων) ». L'effet de surprise réside dans le rapprochement de deux notions concrètes volontairement incohérentes : le vaisseau qui fait naufrage, et la maison qui a le sort du vaisseau. On peut être noyé dans une maison ; y faire *nauffrage* semble impossible. L'oxymoron est obtenu ici par le même procédé que le περὶ ἐπέων θάλατταν des sophistes. Ce procédé, légèrement puéril, reparait dans le même traité, p. 945 B : « Les *solitudes étaient remplies* par la foule qui s'y portait. » L'effet repose sur le rapprochement des deux mots : πλήρεις... ἡρεμίαι, qui s'excluent par définition, mais peuvent accidentellement cesser d'être incompatibles. L'artifice est manifeste ; il consiste à juxtaposer sur le même plan les deux phases successives de l'événement. Première phase : la solitude ; deuxième phase : l'arrivée de la foule. A l'aide d'un trompe-l'œil assez sommaire, Grégoire juxtapose ces deux phases en leur attribuant la même valeur, comme si elles pouvaient exister en même temps.

C'est encore sur ce procédé que repose l'oxymoron suivant : Vie de Moïse, 381 B, ὥστε τὴν αὐτὴν, τρόπον τινά, καὶ ἀκατάσχευον καὶ κατεσκευασμένην εἶναι : τῷ μὲν προὔπαρχειν, ἄκτιστον· τῷ δὲ... κτιστὴν γενομένην. — De même Éloge d'Éphrem, 820 C : δεσμός ἄδεσμος καὶ κατοχὴ ἀκαθέκτος.

Il est des cas où la puérité de ce jeu d'esprit est manifeste, et où l'oxymoron ne réside absolument que dans les mots. Ainsi, dans le Commentaire sur l'Écclésiaste, 721 B : L'aveugle de l'Évangile a *trouvé ce qu'il n'avait pas, en perdant ce qu'il avait* ; car sa cécité ayant disparu laissa la place à la vue. Cette espèce d'oxymoron se fonde sur une habitude illogique du langage, il est obtenu en réalité en jouant sur les mots. Car si l'on peut dire : recouvrer la vue, parce que la vue est un bien positif, il est presque absurde de dire : la cécité ayant disparu, puisque la cécité n'est que l'absence de la vue, donc une notion négative.

Ailleurs l'oxymoron est obtenu par l'union du sens propre et du sens figuré, quand ils s'opposent en apparence. Cette sorte d'oxymoron est souvent une variété de la métaphore et se présente en ce cas sous la forme d'un substantif pris au sens propre, auquel est joint un adjectif épithète pris au sens figuré. Ainsi dans le Cant. des Cant., 873 B, l'expression *νηφάλιον μέθην* est à la fois une métaphore et un oxymoron, parce que la nuance métaphorique de *νηφάλιον* représente une notion opposée à celle de *μέθην*. — La même expression revient dans le Cant. des Cant., 1032 C. Parfois, Grégoire se plaît à obtenir un effet d'oxymoron en rapprochant les deux significations d'un même fait entendu au sens matériel et au sens spirituel. Ainsi dans le Commentaire sur le Cant. des Cant. il oppose à la mort matérielle, humaine, de saint Paul, la vie spirituelle qui suit la mort ; à sa faiblesse corporelle, sa force intérieure ; aux chaînes dont on le chargeait, la course céleste qu'il accomplissait ; à sa pauvreté matérielle, sa richesse spirituelle, 1020 A : « Paul en mourant a connu la « vie ; dans sa faiblesse il était fort, dans les fers il accomplissait sa course ; dans la pauvreté il était riche, et il possédait tout en ne possédant rien. » On voit comment l'oxymoron sort de ces antithèses. Grégoire dépouille les mots de leur nuance propre ou figurée, et les rapproche après les avoir amenés à cette similitude apparente. De là l'aspect paradoxal. — Un peu plus loin, 1020 B, nous trouvons : « La mort le fait entrer « dans la vie, en déposant toute sa condition mortelle. » — Aux mêmes oxymorons se rattachent encore, 1021 D : *νεκρὸς βίος — τῆς ζωῆς ἀποθανούσης*, etc. . . Plus loin, 1032 B : *διὰ τοῦ ἀποκτείνειν ζωοποιούντα, καὶ διὰ τοῦ πατάσσειν ἰώμενον*. — De même, dans l'Éloge

d'Éphrem, 837 A : ἀκτημοσύνην τσαούτην ἐκτήσατο : « Il se fit une richesse de cette pauvreté si complète. » — Sur les Béatitudes, 1200 B : τὴν τῶν κακῶν πενίαν ἑαυτῷ θησαυρίζων. — Grégoire le Thaumaturge, 897 A : πλοῦτος, ἡ ἀκτημοσύνη : « Sa richesse, c'est de ne rien posséder. » (De même, littéralement : 969 D, en parlant de celui qui a les yeux tournés vers la vie spirituelle). Grégoire a été frappé du parti qu'offrait à l'oxymoron cette croyance chrétienne qui fait de la pauvreté une condition de richesse spirituelle.

Voilà des cas où l'oxymoron, tout en formulant une contradiction qui n'existe que dans la forme, répond cependant à des distinctions réelles de l'idée. Il en est d'autres où il est simplement le résultat d'une métaphore bizarre et arbitrairement choisie. Ainsi dans l'homélie sur le saint Jour de Pâques, 684 D : ταῖς φασσφόροις ἀκτίσι τὴν ὅλην οἰκουμένην ἐπισκιάσαντα. Rien n'obligeait Grégoire à joindre à l'idée de lumière contenue dans ἀκτίσι l'idée d'obscurité exprimée par ἐπισκιάσαντα, si ce n'est la recherche du concetto. L'oxymoron se présente ici comme une métaphore maladroite. De même, dans le Commentaire sur l'Écclésiaste, 672 A, il s'élève contre les ornements et les parures d'or. Ces parures ne servent à rien, dit-il ; si le corps porte quelque marque de maladie, l'éclat de l'or ne peut la masquer : αἴσχος... , μηδὲν τῇ αὐγῇ τοῦ χρυσοῦ ἐπισκοτούμενον. Dans l'Éloge de saint Théodore, 737 D, l'oxymoron a à peu près les mêmes caractères. Grégoire dit que l'Écriture sait, en gardant le silence, parler sur la muraille. Il joue sur le mot λαλεῖν, métaphore qui n'était pas nécessaire et qui n'a été choisie évidemment qu'en vue de l'oxymoron. Dans la Vie de Macrina, nous lisons, p. 969 A, que Macrina fut pour l'âme de sa mère un professeur d'énergie virile : « τὴν τῆς μητρὸς ψυχὴν πρὸς ἀνδρείαν παιδοτριβήσασα. » On croit deviner ici comment l'oxymoron a pris naissance. Ce que nous savons de Grégoire, de ses habitudes de pensée et de style nous permet de supposer que l'idée s'est présentée à lui sous la forme d'une image. Macrina reconforte sa mère, elle est semblable, dans l'ordre spirituel, au παιδοτριβῆς dans l'ordre physique. Or n'y a-t-il pas là comme un renversement des rôles ordinaires, et une situation paradoxale à exploiter ? Le mot παιδοτριβῆς se trouve y prêter merveilleusement : παῖς-μήτηρ, voilà les éléments d'un oxymoron. Et le concetto est formé.

Le caractère factice et arbitraire de l'oxymoron, si sensible quand l'oxymoron repose sur une métaphore, l'est davantage lorsqu'il se réduit à un galimatias calculé, par le rapprochement de métaphores contradictoires. Ainsi, Vie de Moïse, 417 B : il est question de celui qui *tombe* dans le *comble* de l'orgueil : τὸν ἐν τῷ ὑψώματι τῆς ὑπερηφανίας πίπτοντα. — Dans le même traité, 405 C, Grégoire déclare que « plus on reste ferme et inébranlable (πάγιος καὶ ἀμετάθετος) dans le bien, plus on arrive au bout de la carrière de la vertu. » Ici il a jugé piquant de donner à l'oxymoron comme un air de loi mathématique. Mais rien dans l'idée ne justifie ce concetto : le contraste qu'il formule ne réside que dans les images arbitrairement choisies par Grégoire. Un peu plus loin, 405 D, nous trouvons : « Il se sert de l'immobilité comme d'une aile. » La formule de la comparaison, οἶον, en détachant l'image, fait mieux sentir ce qu'il y a dans son emploi d'artificiel et de surajouté. — Dans le Cantique des Cantiques, 884 C, on trouve un oxymoron tout à fait analogue à celui que nous avons relevé dans la vie de Moïse. Grégoire y parle des κοῖλα ὄρη τοῦ ἀνθρωπίνου βίου, ὧν τὰ ἐπαναστήματα, οὐχὶ ἀκρόρειαι εἰσιν, ἀλλὰ φάραγγες. « Les montagnes creuses de la vie humaine, dont les soulèvements sont non pas des sommets, mais des précipices. » Véritable galimatias qu'on ne peut appeler oxymoron que parce qu'il est calculé, et qui ne répond à aucune contradiction réelle dans l'idée. Un peu plus loin : « Tout ce qui s'élève contre la vérité est un gouffre et non pas une montagne. » (884 C).

Nous voici donc conduits à relever chez Grégoire, non seulement dans les formes de style dont il revêt sa pensée, mais encore dans certaines tendances de son esprit, un élément sophistique. Nous n'avons pas affaire ici à des manifestations habituelles et répétées, et nous avons essayé de dire pourquoi ce goût d'une dialectique toute sophistique ne pouvait se manifester que de loin en loin dans l'œuvre de Grégoire. Toutefois il la pénètre assez profondément pour se faire sentir jusque dans les procédés d'une argumentation sérieuse, et volontairement sévère. A plus forte raison peut-il s'étaler dans les moments de détente, quand Grégoire a le loisir de s'abandonner aux fantaisies de raisonnement et aux démonstrations paradoxales. Il faut

avouer qu'alors il saisit avec un empressement significatif les occasions les plus minces, et que dans le jeu souvent puéril des paradoxes, il va aussi loin que le sophiste le plus intrépide. Difficultés introduites pour le plaisir de la réfutation, arguments inattendus et étourdissants, richesse débordante de la dialectique, goût du plaidoyer à outrance, ces caractères ne sont-ils pas précisément tous ceux de la dialectique des sophistes ? Chez Grégoire comme chez eux, les mêmes tendances d'esprit aboutissent aux mêmes formules, et l'oxymoron, pour compléter la ressemblance, vient ajouter à ces paradoxes l'estampille définitive, et comme la marque de fabrique.

---

## CHAPITRE XIV

### L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

Une nouvelle question se pose maintenant à nous : les habitudes sophistiques dont nous avons constaté la présence dans le style et dans la dialectique de Grégoire n'aurait-elles pas pénétré, pour en modifier le caractère, certaines méthodes propres à la pensée chrétienne? Déjà nous avons vu que Grégoire sait exploiter certains modes de la pensée chrétienne pour y ajuster les procédés d'art particuliers aux sophistes. Les oppositions que la théologie établit entre l'âme et le corps, Dieu et l'homme, etc... il les utilise pour en tirer un des *Gorgieia schemata*; il met à profit le caractère paradoxal du mystère et du miracle pour satisfaire son goût de l'oxymoron. N'aurait-il pas trouvé dans des cadres d'ensemble empruntés à la pensée chrétienne, une occasion de déployer plus largement ses habitudes et son art de sophiste?

Nous touchons ici à un des aspects les plus curieux de l'œuvre de Grégoire. Le tiers de cette œuvre est formé par des écrits d'exégèse : Vie de Moïse, sur le titre des Psaumes, Commentaire sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique des Cantiques, sur les Béatitudes, sur l'Oraison Dominicale, pour ne citer que les plus importants. C'est surtout comme exégète que Grégoire fut réputé plus tard, si nous en croyons le jugement porté sur lui par Michaël Psellos<sup>(1)</sup> : Or nous constatons que la méthode d'interprétation allégorique sur laquelle reposent les écrits cités plus haut, revêt chez Grégoire un caractère nouveau dû à une influence profonde des habitudes sophistiques.

(1) *Patrologie gréco-latine* : Migne, tome CXXII : *Χαρακτήρες Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*. p. 908 A.

Il n'est pas inutile de remarquer, avant d'aller plus loin, que Basile semble avoir été assez nettement hostile à cette méthode d'exégèse. Pour ne parler que de l'Hexahéméron, Basile réfute les exégètes qui voient dans l'obscurité dont parle la Genèse un symbole des ténèbres du mal. Et il ajoute, 40 B : « Passons donc « sous silence toute interprétation allégorique, et suivant la vo-  
« lonté de l'Écriture, recevons simplement, et sans vouloir raffi-  
« ner, le mot *σκότος*. » Ailleurs il manifeste un dédain mépri-  
sant pour la même méthode, 73 C : « Nous avons, dit-il, à nous  
« adresser aux membres de l'Église, qui sous prétexte d'un sens  
« spirituel et d'une interprétation plus élevée, se jettent dans  
« l'allégorie, prétendant que par « les eaux » il faut entendre  
« au sens figuré des forces spirituelles et incorporelles ». — Plus  
loin : « Nous rejetons, dit-il, de semblables discours, comme des  
« explications de songes, et des contes de vieilles femmes ; par  
« l'eau, nous entendons l'eau, etc... » (76 A) — Plus loin, 188 B :  
« Je connais les règles de la méthode allégorique, non que je  
« les ai trouvées de moi-même, mais pour être tombé sur celles  
« que d'autres ont laborieusement établies. Ceux qui n'acceptent  
« pas l'interprétation commune du texte, au lieu d'entendre par  
« « eau », de l'eau, prétendent qu'il s'agit d'un autre élément,  
« etc... » Il définit, avec une ironie qui porte juste, le défaut de  
l'exégèse allégorique : « Semblables à ceux qui interprètent les  
« visions imaginaires du sommeil, ils établissent leur interpré-  
« tation *en vue d'un but qui leur est propre* (188 C). Quant à  
« moi, par le mot foin j'entends du foin... Concevons donc les  
« choses comme elles sont écrites. » (189 B). Sans chercher à  
rattacher exactement ce dédain pour l'exégèse allégorique aux  
tendances générales de l'esprit de Basile, il est intéressant  
d'opposer cette défiance si nette à la témérité confiante que  
nous relèverons chez Grégoire de Nysse.

Cette méthode d'exégèse allégorique (*ἡ κατὰ ἀναγωγήν θεωρία*, Vie de Moïse, 398 C), Grégoire nous explique comment il la conçoit. Elle consiste essentiellement à dégager du sens littéral des Écritures un sens figuré et caché (*ἀνιγμῶν*). Dans l'Apologie de l'Hexahéméron, 101 C, Grégoire nous dit qu'il sait le sens détourné qu'il faut attribuer au langage divin, selon les habitudes de l'Écriture (*τὴν κατάχρησιν τῶν θείων ῥημάτων*). La même expres-

sion se retrouve dans le même traité, 121 A : « Le langage de « l'Écriture, avec le sens détourné qu'il faut donner aux mots, ... « (ἐν καταχρήσει τινί ῥημάτων). » — Dans le Cantique des Cantiques, 845 B, il fait encore allusion à ce sens figuré, en disant qu'il est inutile d'examiner en détail le sujet dont il s'agit « attendu que « le sens figuré de chaque détail est clair. » Sur quoi se fonde cette méthode? Grégoire l'indique avec précision en deux ou trois endroits de son œuvre. La théorie de l'exégèse allégorique est longuement exposée au début du Commentaire sur le Cantique des Cantiques, p. 756 et suiv. Grégoire s'adressant à Olympias, son correspondant, lui annonce d'abord qu'il a voulu satisfaire son désir et « mettre en lumière la sagesse qui se « cache sous le langage biblique, après l'avoir purifiée du sens « naturel et littéral. » Il se propose par là un but d'édification immédiate. Il veut en effet « guider les âmes trop charnelles « vers la disposition morale toute spirituelle et immatérielle à « laquelle conduit le livre du Cantique des Cantiques, par la « sagesse qui y est cachée. » Ce préambule amène Grégoire à justifier sa méthode. Il y a en effet des théologiens qui restent attachés au sens littéral des Écritures : « Ils ne conviennent pas « qu'elles parlent en vue de notre utilité par énigmes et par « allégories. » Cependant il est légitime de chercher à tout prix dans l'Écriture un sens édifiant : « Si le texte interprété tel quel « offre un enseignement utile, on a aussitôt ce qu'on désire. « Mais si les paroles présentent un caractère mystérieux, sous « une forme énigmatique et allégorique, il serait vain et stérile « de les prendre au sens littéral. » D'ailleurs cette façon de comprendre l'Écriture s'appuie sur des autorités respectables. Les Proverbes invitent à interpréter le texte comme une parabole, ou comme un langage obscur, ou comme une sentence de sages, ou comme une énigme. Saint Paul nous dit que la loi est spirituelle, entendant par loi toute l'Écriture. — Faisant mention des enfants d'Abraham, il appelle allégorie le récit de la Bible qui les concerne (*Gal.* iv, 24). — Il dit aussi : Cela leur est arrivé en figure, τυπικῶς, et a été écrit pour notre édification (*I Cor.* x, 11), citation qui reparait plus loin, 813 A. En somme, l'enseignement de Paul sur ce point revient à dire qu'il ne faut pas s'attacher à la lettre parce que l'interprétation littérale du

texte nous empêche dans beaucoup de cas d'arriver à la vie parfaite. Mais il faut s'élever à une interprétation spirituelle. La lettre tue et l'esprit vivifie, *II Cor.* III, 6 (1).

Ainsi Grégoire pose en principe que chaque parole de l'Écriture doit avoir pour la vie morale son utilité. S'il n'y a aucun profit à tirer de l'interprétation littérale, il faut recourir au sens figuré. Nous entrevoyons déjà à quelles témérités peut se prêter cette exégèse fondée sur le désir d'arracher au texte, coûte que coûte, un sens édifiant.

Pénétré de la légitimité de cette méthode, Grégoire en fait au texte des Écritures une application constante, et le plus souvent il ne s'arrête même pas à la possibilité d'une interprétation littérale. Il la rejette à toute occasion avec un mépris déclaré. Il croit lire dans la Vie de Moïse la justification de sa méthode, Vie de Moïse, 372 B : « Moïse élevant les mains signifie l'étude « de la loi dans un esprit élevé; penchant ses mains vers la « terre, il signifie l'interprétation basse et terre à terre de la loi « suivant la lettre. » Aussi l'apologie de l'Hexahéméron doit-elle être mise à part dans son œuvre d'exégète. Grégoire s'y est départi de l'interprétation allégorique pour s'en tenir au sens littéral, et il le fait remarquer : « Nous n'avons, dit-il, rien changé « à la lettre du texte, dans le sens d'une interprétation allégo- « rique. » Il s'empresse, il est vrai, d'ajouter cette restriction : « Nous avons, autant que possible, gardé au texte sa significa- « tion propre (121 D). »

Les autres traités consacrés au commentaire des Écritures reposent d'un bout à l'autre sur l'exégèse allégorique. Il est à remarquer cependant que Grégoire est parfois pris de scrupules devant une interprétation un peu hardie. Il rappelle alors que ses explications n'ont qu'une valeur relative, personnelle. Par exemple dans la Vie de Moïse, 373 C : « Cela signifie, à notre point de vue, κατὰ τὴν ἡμετέραν ὑπόληψιν. » — Plus loin, 381 A, il laisse le lecteur libre d'accepter ou de rejeter son interprétation : « La « conjecture que nous formons sur ce sujet, nous laissons au « jugement des lecteurs le soin de la rejeter ou de l'accepter. »

(1) La méthode d'interprétation allégorique est encore exposée longuement dans le Contre Eunomios III, 573.

Voilà la théorie de l'exégèse allégorique telle que nous la trouvons formulée chez Grégoire. Il est à peine besoin de rappeler qu'il n'en est pas l'inventeur. Avant lui, Clément d'Alexandrie et Origène en ont fait aux textes des Écritures une application systématique. Grégoire la recueille directement d'Origène qui, lui aussi, a fait un commentaire du Cantique des Cantiques. Ce commentaire d'Origène, dont nous n'avons malheureusement qu'une traduction latine, sera cependant précieux pour notre étude. En effet, Origène étant, comme nous savons, à peu près étranger à la culture sophistique, son commentaire sera une excellente pierre de touche pour nous permettre de discerner dans celui de Grégoire les influences étrangères. Nous pouvons les comparer verset par verset, saisir exactement les différences qui les séparent. En écartant ce qui, dans le commentaire de Grégoire, peut se rattacher, en dehors de toute influence spéciale, à la personnalité de son auteur, nous obtiendrons ainsi comme un reliquat d'éléments et de tendances dont nous aurons le droit de demander l'explication à l'influence sophistique.

Or voici, dans les grandes lignes, quels sont les procédés d'exégèse pratiqués par Origène :

1° Autant que possible, il a recours, pour déterminer le sens du texte, à d'autres passages de l'Écriture dont le sens lui paraît établi. Prenons comme exemple ce verset du Cantique des Cantiques : « Bona sunt ubera tua super vinum. » — Vinum, dit Origène, signifie l'enseignement des ancêtres (88 A). Preuve : deux passages de l'Ecclésiaste, II, 1 — II, 4 « Je résolu en mon cœur de livrer ma chair au vin. » — Le sens total de ce verset est le suivant : La parole du Christ est supérieure à l'enseignement des ancêtres. — Preuve : le passage de l'Évangile qui nous montre Marie et Joseph trouvant Jésus en train d'enseigner dans le temple : mirabantur omnes super responsis ejus (88 C).

2° Voilà un des schemas suivis par Origène. Quand il s'appuie, pour justifier le sens donné à un mot, sur un autre passage de l'Écriture, son exégèse a une apparence de suite et de rigueur. Mais souvent on a le sentiment qu'il fait sortir du texte telle idée, telle abstraction qui lui convient, sans se soucier de montrer le lien du sens figuré avec le sens littéral. A propos du même verset : Bona sunt ubera tua, etc... Origène cite, pour montrer

la justesse de son interprétation, l'histoire de la reine de Saba rendant visite à Salomon. Elle admire entre autres choses les échantons du roi, Reg. I, x, 4, 5. *Or nous ne pouvons croire*, dit Origène, que la reine de Saba soit venue du bout du monde admirer le vin de Salomon. L'Écriture veut désigner par là l'aliment de la doctrine, et le vin de ses enseignements (89 A). — Il est impossible de considérer les raisons de convenance alléguées ici par Origène comme un lien logique et nécessaire entre la lettre et l'esprit. Au reste, il arrive souvent qu'Origène ne donne aucune raison. Ainsi il croit devoir rattacher au verset dont nous parlons la parabole de l'Évangile : le royaume des cieux est semblable à un trésor caché dans un champ. L'homme qui l'a trouvé en garde le secret, et dans sa joie il va vendre tout ce qu'il a, et il achète ce champ. Ce trésor, remarque Origène, n'est pas caché dans un lieu désert, mais dans un champ. L'acquéreur de ce champ peut dire que le trésor qui y est caché est meilleur que le vin qu'on y récolte. *On peut supposer en effet que ce champ a une vigne*. Nous touchons ici au dernier terme de la fantaisie, puisque Origène croit pouvoir s'appuyer non pas sur le certain, ni même sur le vraisemblable, mais sur le possible. Son exégèse s'engage dans le domaine infini de l'arbitraire, sans que l'on puisse découvrir quelle raison il a de s'y fixer sur un point plutôt que sur un autre.

En réalité il est visible qu'Origène n'a souvent d'autre objet que de présenter ses idées à propos du texte biblique et sous prétexte de le commenter. Impatient d'arriver aux idées, il ne se soucie pas de donner à ses interprétations un air de vraisemblance. Elles se rattachent au texte comme elles peuvent, et parfois il est impossible d'apercevoir le lien. En outre, leur caractère nous révèle chez Origène un goût très prononcé pour l'abstraction ; Origène s'enfonce à plaisir dans l'abstrait jusqu'à ces régions de la pensée où l'idée a perdu toute coloration concrète. Si loin du texte, il lui est bien difficile de montrer, sur le sens figuré qu'il découvre, l'empreinte fidèle du sens littéral. 3° Ailleurs il fait appel, pour expliquer les termes du texte sacré, non pas aux habitudes de l'Écriture, mais à celles de l'imagination. Ainsi dans le verset : *Cervix tua sicut redimicula* : le cou, dit-il, signifie la soumission, l'obéissance, car c'est lui

qui supporte le joug. La traduction du sens littéral est obtenue ici au moyen d'une image courante. De même, dans le verset « Similis est frater nus meus capreae, hinnuloque cervorum in montibus Bethel. » Origène explique capreae (δορξάς) en remontant à l'étymologie. Δορξάς, dit-il, vient d'un mot qui veut dire : voir clairement. Et qui donc voit plus clair que le Christ ? Il est le seul qui voit, c'est-à-dire qui connaît le Père (177 CD). — Mais il importe de faire sur ce procédé d'exégèse une remarque essentielle. Ici comme ailleurs, Origène n'a en vue que les idées qu'il lui semble utile de tirer du texte ; il n'insiste pas sur le passage du sens littéral au sens figuré, et jamais il ne fait appel, pour en montrer l'exacte correspondance, à une argumentation prolongée. Il est clair cependant que cette méthode d'exégèse y prêterait pour peu qu'Origène en eût le goût. Mais il y est si peu enclin au contraire qu'il aime mieux laisser son interprétation injustifiée que de s'attarder à une justification qui lui semblerait probablement misérable. On peut contester la valeur de cette méthode. On n'en peut nier, je crois, l'intention sérieuse et le caractère désintéressé : le commentateur s'y efface absolument derrière les conceptions théologiques ou philosophiques qu'il croit pouvoir dégager du texte.

Il en est tout autrement pour Grégoire, et les différences sensibles qui séparent sa méthode de celle d'Origène semblent devoir être imputées à l'influence sophistique dont elles portent tous les caractères.

I. Tout d'abord, le procédé qui consiste à appuyer sur d'autres passages de l'Écriture l'interprétation du texte est loin de tenir chez lui une place aussi importante que chez Origène. Ce n'est pas l'article fondamental de sa méthode, le procédé auquel il a recours avant tout autre, et dont il ne rejette l'emploi qu'en cas d'impossibilité. Il en fait usage, sans doute, mais sans lui attribuer une valeur ni lui donner un rôle particulièrement importants. Sa méthode ordinaire consiste dans une interprétation immédiate et personnelle. *Elle traite le texte comme une série de métaphores dont le sens peut être mis à découvert par un effort suivi d'ingéniosité.* Ce principe étant posé, Grégoire se borne à rechercher pour chaque détail du texte quelle idée.

quelle abstraction peut y correspondre, le texte étant considéré comme une image. Il a dans cette recherche deux points de repère essentiels. Le premier lui est fourni par le sens général que la tradition attribue à l'ensemble du texte. Ainsi il est entendu que le Cantique des Cantiques est un dialogue mystique entre Jésus et l'âme humaine. (Origène s'attachait à une hypothèse un peu différente, celle d'un dialogue entre Jésus et l'Église). De même, la Vie de Moïse doit être entendue comme une allégorie de la vie chrétienne dans ses efforts incessants vers la perfection. C'est là une orientation générale qui débrouille déjà les grandes lignes du texte. Quant aux détails, Grégoire fait appel pour les interpréter aux habitudes ordinaires du langage. Il cherche dans le répertoire des symboles usuels l'image que le texte présente et il se reporte aux significations qui y correspondent. C'est là le second point de repère. En outre, l'orientation générale dont nous avons parlé, se fait sentir ici, pour déterminer le choix du commentateur entre les sens possibles du texte. Le sens auquel il s'arrête est, pour ainsi dire, au point de jonction de ces deux orientations. Voilà, nous semble-t-il, le travail qui s'opère dans l'esprit de Grégoire et le mécanisme de son exégèse. Prenons par exemple le verset du Cantique des Cantiques : *Μέλαινά είμι καί καλή*, etc... Orientation générale : C'est l'âme qui parle. Orientation particulière : C'est d'elle-même qu'elle parle, elle indique un de ses caractères. *Καλή* est clair ; comment entendre *μέλαινα* ? Il est convenu que c'est là une métaphore ; que symbolise-t-elle, et à quelle particularité abstraite peut correspondre cette notion concrète ? Grégoire avait certainement le choix entre deux explications au moins, puisque celle à laquelle il s'arrête est différente de celle d'Origène. Selon ce dernier, *μέλαινα*, d'ailleurs appliqué à l'Église, signifie : qui n'est pas de race illustre. Selon Grégoire son sens est : qui était noirci par le péché (792-793). Grégoire ne pouvait en effet adopter l'interprétation d'Origène, et voir ici une allusion à l'obscurité des Gentils qui forment l'Église du Christ. L'orientation générale sur laquelle il avait établi le Cantique des Cantiques, conçu comme un dialogue entre l'âme et le Christ, l'amenait à chercher le sens de *μέλαινα* parmi les notions relatives à l'âme humaine. Il s'est arrêté à celle du péché, et de la

noirceur morale, qui répondait en effet assez directement à l'image de μέλαινα. Quant à l'entorse donnée au texte, expliqué comme s'il y avait : μέλαινα μὲν ἦν ποτε, νῦν δὲ εἰμι καλή, c'est un point que nous examinerons plus loin.

L'analyse que nous donnons ici pour un verset du Cantique des Cantiques, serait applicable à la plus grande partie de l'exégèse de Grégoire. Or ce procédé d'interprétation se rattache visiblement aux tendances déjà signalées dans son style. Grégoire est servi ici par son goût de l'image et par le tour de main incontestable que lui donne l'habitude de transposer dans le concret les notions abstraites. Il n'aurait pas hésité, le cas échéant, à rendre par μέλαινα le caractère de l'âme assombrie par le péché. Ce n'aurait été là qu'une métaphore comme on en rencontre des centaines dans son œuvre. Il a donc utilisé ici cette faculté de transposition qui lui venait des sophistes, et il n'a pas eu de peine à trouver dans son imagination exercée les deux ou trois équivalents abstraits de la métaphore μέλαινα. L'opération intellectuelle qu'il a exécutée et qui se reproduit d'un bout à l'autre de son œuvre d'exégète, renverse simplement le procédé habituel de la métaphore. Au lieu d'aller de l'abstrait au concret, Grégoire va du concret qui est le texte, à l'abstrait qui est l'interprétation. Ainsi, sans songer à expliquer par l'influence sophistique un procédé d'exégèse que Grégoire emprunte à Origène, on peut observer que certaines habitudes d'esprit développées au contact de la sophistique lui en facilitent l'emploi, et expliquent que ce procédé, d'une importance secondaire chez Origène, prenne chez lui une place capitale.

Mais les affinités de cette exégèse avec l'esprit sophistique ne s'arrêtent pas là. La méthode d'Origène comparée à celle de Grégoire y met à découvert des éléments tout nouveaux, et dont nous n'avons pas de peine à sentir la nature. Nous avons dit qu'Origène, impatient d'arriver aux abstractions qu'il poursuit, écarte rapidement le sens littéral, et développe ses interprétations sans se soucier en général de les modeler minutieusement sur le texte. Le commentaire de Grégoire témoigne, au contraire, d'un effort suivi pour montrer que chaque détail du sens figuré répond exactement à un détail du sens littéral et que les proportions sont soigneusement observées. Prenons un exemple

au hasard : l'interprétation de l'histoire d'Absalon, dans le commentaire sur le titre des Psaumes, 545 C D. Absalon reste accroché par les cheveux à une branche d'arbre, et il est tué d'un triple trait. Absalon ennemi de David, c'est le vice en guerre avec l'âme humaine, nous dit Grégoire. Le bois auquel il reste pris est celui de la croix où le Sauveur consumma la défaite du démon. Le triple trait dont il est percé appelle l'idée de la Trinité, etc... Voilà une interprétation qui suit avec une minutieuse exactitude le contour du texte pour en reproduire tous les détails. Sans doute, Grégoire appuie çà et là ses explications sur des citations de l'Écriture. Il invoque un passage d'Isaïe, et la lettre aux Hébreux. Mais ces citations *confirment* l'interprétation et ne la *déterminent pas*. L'interprétation rase pour ainsi dire le texte, conçu comme une suite de métaphores, et le sens littéral laisse apparaître partout le sens figuré. Voilà qui ne rappelle guère la négligence d'Origène et ses abstractions si lointaines, raccrochées tant bien que mal au texte par des citations de l'Écriture.

Si Origène n'insiste guère sur le lien qui rattache au sens littéral le sens figuré, et ne voit dans le texte qu'un point de départ dont il s'éloigne sans cesse pour n'y revenir que bien rarement, il en est tout autrement pour Grégoire. Non content de serrer avec une précision minutieuse la lettre du texte sacré, il en reprend les termes pour les appliquer, sous forme de métaphores, aux détails de son interprétation. Ainsi dans la Préface de la Vie de Moïse, 336, il vient de rappeler comment la fille du Pharaon recueillit Moïse sur le Nil et le fit passer pour son fils, jusqu'à ce que, devenu jeune homme, il fût retourné à ses véritables parents. La fille du Pharaon, qui est stérile, c'est la philosophie profane, première éducatrice de l'enfant, en attendant qu'il soit placé entre les mains de sa véritable mère, l'Église. Voilà le sens figuré dégagé du texte. Voici maintenant ce qu'y ajoute Grégoire, 329 B : « A vrai dire, l'éducation profane « est *sans enfant*, elle est *toujours en travail* et jamais elle « *n'accouche*. Quel *fruit de ses laborieuses douleurs* la philosophie a-t-elle fait paraître qui fût digne de peines si diverses et si longues ? etc... » Grégoire souligne donc lui-même avec une complaisance caractéristique son procédé

d'interprétation, et il ne peut nous indiquer plus clairement que le texte se réduit pour lui à une suite de métaphores. Il nous montre en outre le parti qu'on peut tirer, pour l'ornementation du style, de cette façon d'envisager le texte.

Dans le même traité, 361 C, Grégoire explique que l'armée du Pharaon lancée à la poursuite des Hébreux symbolise les diverses passions de l'âme auxquelles l'homme est asservi. Il s'efforce ensuite de montrer que chaque détail du texte peut être regardé comme l'expression métaphorique du détail qui lui correspond dans le sens figuré : « Quelle différence pourrait-on « signaler entre les mouvements violents de l'âme, ou bien les « élans de la volupté, de la douleur, de l'ambition, et l'armée « dont il a été fait mention ? La pierre lancée par la fronde, « c'est évidemment *l'outrage*, et la lance agitant sa pointe, « *l'élan de la colère* ; la passion du plaisir, qu'on se la figure « représentée par les chevaux qui entraînent d'un bond effréné « le char monté par trois combattants, que le récit nomme di- « gnitaires... Vous comprendrez quels sont ces trois hommes « portés par le char. Ces trois hommes sont les trois facultés de « l'âme, la raison, la sensibilité, les passions inférieures (λογικόν, « θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν). » — On voit comment l'interprétation se résout en métaphores, Grégoire reprenant un à un les détails de l'interprétation pour les revêtir des images que le texte lui fournit.

Dans la lettre IV, il applique la méthode d'interprétation allégorique au phénomène de l'équinoxe. La longueur égale du jour et de la nuit figure, selon lui, les forces égales du bien et du mal qui sont en présence. Voici à quelles métaphores aboutit cet essai d'interprétation (1023 C) : « L'équinoxe se produisant « au moment de la fête de la résurrection nous indique qu'il n'y « aura plus à lutter contre l'armée ennemie, celle que le mal « oppose au bien en forces égales ; mais que la vie selon la « lumière l'emportera, les ténèbres de l'idolâtrie disparaissant « dans la surabondance du jour. » — L'armée du mal aux prises avec celle du bien, la victoire du bien, la vie suivant la lumière, les ténèbres de l'idolâtrie, etc... voilà les métaphores que Grégoire a dégagées du texte par un procédé ignoré d'Origène. Ainsi il démonte sous nos yeux le mécanisme de son exégèse. Après

avoir tiré du texte, considéré comme une suite de métaphores, une interprétation détaillée, il revient de l'idée à l'image, suivant son procédé de style habituel, comme s'il voulait nous donner la preuve saisissante que ces deux opérations se confondent et que l'exégète, avec sa façon d'aller de l'image à l'idée, se borne à retourner le procédé du sophiste.

Nous avons dit en parlant du style de Grégoire, que la transposition de l'abstrait dans le concret, le passage de l'idée à l'image trouvait dans la métaphore son expression la plus simple, et dans la comparaison une forme développée. De même ici. En revenant de l'idée abstraite dégagée par l'interprétation, à l'image fournie par le texte, Grégoire passe par la métaphore et aboutit à la comparaison. Ainsi, dans le dialogue *Περὶ ψυχῆς*, Macrina interprète cette expression biblique : le sein d'Abraham (84 B). Voici quelle comparaison en résulte, 84 C : « De même que nous nommons *κόλπος*, par catachrèse, une certaine partie de la mer, de même, par le nom de *κόλπος*, le récit semble désigner ces biens incommensurables. Tous ceux qui accomplissent à l'aide de la vertu la traversée de la vie présente quand ils se sont éloignés d'ici-bas, amènent leur âme dans le golfe du bien comme dans un port à l'abri des flots. » Quel est le lien de cette comparaison avec le texte ? Le mot *κόλπος* a éveillé dans l'esprit de Grégoire la vision du port où le vaisseau repose à l'abri des tempêtes. De cette image il est descendu, suivant son procédé d'interprétation, à l'idée symbolisée. Il lui a suffi ici de retourner une métaphore très aimée de l'éloquence chrétienne pour découvrir dans ce port de refuge la paix éternelle des âmes vertueuses, et dans cette traversée orageuse la vie terrestre. Mais il ne s'est pas contenté d'interpréter. Il a voulu joindre à l'interprétation sa contre-partie, et au moyen d'une comparaison dont le second membre est, suivant l'usage, formée de métaphores, il a relié à chaque détail de l'image chaque détail de l'idée. Dans le traité sur la Virginité, il rapporte l'histoire de la prophétesse Marie (Exode, xv, 20). La mer ayant été miraculeusement mise à sec, elle s'était avancée à la tête d'un chœur de femmes, tenant à la main un tambourin. Symbole de la virginité, dit Grégoire : « De même en effet que le tambourin rend un son retentissant quand on l'a

« préservé de toute humidité et qu'il est sec à la surface, « ainsi la virginité devient éclatante et fameuse, parce qu'elle « ne retient en soi, pendant cette vie, rien de l'humidité de la « vie. » (396 B). — Ainsi le rapport étroit qui relie le sens littéral au sens figuré est accusé avec la dernière netteté au moyen de la comparaison. Le procédé d'exégèse dont Origène ne tirait que des abstractions théologiques, aboutit par une volte-face inattendue à deux procédés de style, la métaphore et la comparaison. Ce parti tout nouveau tiré de l'interprétation allégorique, cette façon d'utiliser pour la richesse de la phrase une méthode dont le but premier est l'édification des âmes, s'accorde bien avec les habitudes d'une rhétorique qui ramène tout au souci de la forme. En outre, les deux procédés de style que nous signalons sont précisément ceux dont nous avons relevé chez Grégoire, comme chez les sophistes, l'emploi démesuré. Voilà donc une première influence de la sophistique sur l'exégèse de Grégoire.

Cette influence va plus loin encore. Grégoire ne se borne pas à souligner, au moyen de la métaphore et de la comparaison, le lien étroit qui unit au texte tous les détails de son interprétation. Il se plaît à décomposer un élément du texte, pour tirer de l'image générale que le texte lui présente une foule d'images particulières. Sur chacune d'elles il opère le travail que nous avons signalé, et ainsi il obtient à son gré une série de métaphores et de comparaisons dont le texte n'offre pas de trace. Par exemple, dans le Cantique des Cantiques il commente ces paroles de la bien-aimée : tout cela m'est arrivé, parce que je n'ai pas gardé ma vigne (800 C) : « La vigne, dit-il, c'est l'immortalité, « la vigne, c'est l'absence de passions, la ressemblance avec « Dieu, et la délivrance de tout mal. » Mais il ne lui suffit pas d'interpréter ce verset selon sa méthode habituelle. Il détaille minutieusement le mot vigne, et l'image qui l'accompagne : « Cette vigne a pour fruit la pureté, ce raisin brillant et mûr, « d'une forme unique, et qui adoucit par la chasteté les facultés « de l'âme. La spirale de la vigne, c'est l'union et l'identification « avec la vie éternelle. Les ceps grandissants sont les élévations « des vertus qui montent vers les anges; les feuilles verdoyantes « et qui brillent sur les rameaux au souffle paisible qui les

« agite, c'est la parure variée des vertus divines qui s'épanouissent avec l'esprit. » On ne peut dire sans doute que ce commentaire soit tout à fait gratuit, puisque Grégoire se borne à vider le mot vigne de toutes les notions qui y sont contenues. Mais il est certain que l'interprétation, même exacte, du texte n'exigeait pas ce commentaire détaillé et nous devons chercher en dehors des nécessités qu'elle impose à Grégoire la raison de ce développement. La raison saute aux yeux, nous semble-t-il, pour peu qu'on songe aux habitudes d'esprit de Grégoire. Nous avons ici un de ces morceaux de virtuosité pour laquelle la dialectique de Grégoire montre un goût si vif. C'est un jeu d'esprit analogue à celui qui faisait dérouler à Grégoire dans l'Ecclésiaste, et à propos d'un verset sur la vanité des richesses, un long et paradoxal réquisitoire contre ceux qui achètent des esclaves. Il ne s'agit pas seulement pour lui de donner au texte, à force d'ingéniosité, un sens figuré qui en suive minutieusement les contours. Il renchérit sur les difficultés inévitables, il invente, pour en donner la clef, une série d'énigmes, de même qu'ailleurs il introduit dans son argumentation des objections fictives pour le plaisir de les réfuter. Si l'on considère que rien de semblable ne se rencontre chez Origène, on n'hésitera pas à rattacher à la culture sophistique de Grégoire ces espèces de variations qu'il exécute sous prétexte d'exégèse.

Quand le texte fournit à Grégoire une image dont le sens lui paraît difficile à éclaircir, il n'hésite pas à lui en substituer une autre. Ainsi dans le Cantique des Cantiques, ces paroles de la bien-aimée : « Que sa main gauche soit sous ma tête, et que sa main droite m'embrasse », évoquent une attitude de tendresse dont Grégoire ne peut donner le sens figuré. Il explique ce verset (852), comme si le Sauveur était représenté dans la position d'un tireur d'arc, la main gauche tenant la tête de la flèche, la main droite appuyant sur la corde l'extrémité du trait. Jésus n'est-il pas en effet l'archer qui dirige vers la vertu, comme une flèche, l'âme humaine ? Grégoire écarte donc ici, pour arriver au sens figuré, l'image que le texte lui présente naturellement, et il y substitue arbitrairement pour la commodité de l'interprétation une image très différente. Il n'hésite pas à rompre pour un instant le long enchaînement d'images qui déroulent d'un bout

à l'autre du Cantique des Cantiques les détails multiples d'une même vision. Sans doute Origène prend, nous l'avons vu, des libertés singulières avec le texte ; il va dans la fantaisie aussi loin que puisse aller l'exégèse ; mais les libertés qu'il prend ne sont pas du même genre. Lorsqu'il se demande, à propos du trésor que l'Évangile nous montre caché dans un champ, pourquoi on ne supposerait pas que ce champ renferme des vignes ; c'est pour dégager de la parabole une vérité importante à ses yeux : la supériorité de l'enseignement du Christ sur celui des ancêtres. Il n'eût probablement pas hésité, s'il l'avait jugé nécessaire, à donner au verset dont nous parlons une interprétation aussi hardie que celle de Grégoire. Mais il n'aurait fait aucun effort pour démontrer l'exacte correspondance de son interprétation avec l'image arbitrairement substituée. Ce qui est propre à Grégoire, c'est cette coquetterie de précision minutieuse qui se manifeste dans les pires difficultés, et cet étalage de logique apparente qui semble un défi à la vraie logique.

Il y a d'ailleurs des cas où la hardiesse de Grégoire se manifeste sous une forme plus frappante. Dans l'exemple cité plus haut, la substitution arbitraire de l'image n'est sensible que parce qu'elle introduit dans la suite des images un élément disparate. Détachée de ce qui l'entoure et prise en soi, elle n'a de remarquable que son ingéniosité. Mais il arrive parfois que Grégoire donne au texte dont il interprète le sens une entorse plus brutale. Telle est son explication du verset : τῆ ἵππῳ μου, ἐν ἄρμασι Φαραὼ ὁμοιάσα σε (809 D). Grégoire interprète ἄρμασι comme s'il s'agissait de la cavalerie opposée à Pharaon : contre-sens évident, que dénoncent les habitudes les plus élémentaires de la langue. Or il est clair que Grégoire n'est pas dupe de son erreur. Il faut donc la rattacher à cette argumentation peu scrupuleuse que nous avons maintes fois relevée chez lui. Jusqu'ici, du reste, nous n'aurions pas le droit d'y voir un procédé particulier à son exégèse, car Origène se montre souvent aussi peu respectueux du sens littéral. Mais ici, comme ailleurs, Grégoire insiste, avec une coquetterie qui lui est propre, ou pour mieux dire, qu'il emprunte hors de l'exégèse traditionnelle aux habitudes sophistiques. Cette interprétation qui viole ouvertement le sens du texte, il essaie d'en démontrer la légitimité par une

argumentation forcément très paradoxale. Ἰππος dit-il, c'est la puissance opposée au Pharaon. En effet, le vainqueur d'un combat de cavalerie ne peut être qu'un corps de cavaliers (ἵππος). — Par suite la Bible a employé tout naturellement ce mot pour désigner la puissance qui a détruit la cavalerie de Pharaon.

Ailleurs cette dialectique apparaît non pas pour appuyer l'interprétation, mais simplement pour broder sur le texte même un commentaire ingénieux et subtil. Le bien-aimé est comparé à la pomme, la bien-aimée au lis. Or, d'après le sens général attribué au Cantique des Cantiques, la pomme figure le Sauveur, et le lis, l'âme humaine. Comment expliquer cette double comparaison ? Il importe, dans la pensée de Grégoire, de montrer la supériorité de la pomme sur le lis, et c'est à quoi il s'efforce dans un parallèle singulièrement précieux, 844 A : « Le « lis, dit-il, ne charme que deux de nos sens, la vue et l'odorat. « La pomme en charme trois : la vue, l'odorat et le goût. (844 A) » Ce commentaire semble n'avoir d'autre raison d'être que d'étaler pour l'étonnement du lecteur une argumentation coquette et ingénieuse. Est-il besoin de dire que rien de semblable ne se retrouve chez Origène ? C'est que cette façon de greffer sur le texte et d'ajouter à l'interprétation d'inutiles fantaisies de dialectique, est propre, nous le savons, aux habitudes des sophistes.

En dehors des traités d'exégèse, nous trouvons chez Grégoire la preuve que l'interprétation allégorique revient pour lui, dans une certaine mesure, à un procédé de style. Elle apparaît çà et là dans son œuvre, sans nécessité apparente et comme un simple moyen de relever ingénieusement l'idée et la forme. Ainsi dans l'oraison funèbre de Méléce, 860 D, nous trouvons ces réflexions qui, à première vue, semblent détachées d'un commentaire exégétique : « Jérémie a dit : Nous avons sus-  
« pendu nos harpes aux saules du rivage. — Je prends ce chant  
« pour le mien, ajoute Grégoire. Quand je contemple la confu-  
« sion hérétique (Babylone est synonyme de confusion), je dis  
« que ce sont là les eaux de Babylone au bord desquelles nous  
« sommes assis pleurant, parce que nous n'avons plus celui qui  
« nous les faisait traverser (Méléce). » Grégoire a l'air de partir de la citation biblique pour arriver au sens figuré, selon sa mé-

thode habituelle d'interprétation. Mais il est clair que ce n'est là qu'une apparence. Nous sommes en présence d'une comparaison qui emprunte à l'interprétation allégorique une forme spéciale. Au lieu de présenter ce rapprochement avec les lamentations de Jérémie au moyen de la formule ordinaire : De même que... de même... , Grégoire introduit brusquement la citation, et il en tire, comme un commentaire, ce qui serait ailleurs le second terme de la comparaison. Il y a ici deux remarques à faire : Il faut relever le caractère fantaisiste de l'interprétation, qui attribue à une citation de Jérémie, pour les besoins de la circonstance, un sens tout à fait spécial et accidentel. Il faut noter surtout l'emploi qui est fait de l'interprétation allégorique, appelée à renouveler le cadre habituel de la comparaison, subordonnée par suite à un effet de style.

Dans l'Homélie sur les Martyrs, 764 A, nous trouvons quelque chose d'analogue. Parlant des martyrs qui proclament leur foi, Grégoire ajoute : « que l'Ennemi (le démon) fut blessé au cœur » par le cri des martyrs célébrant le nom du Christ. C'est là la « pierre que la main de David lance avec la fronde et qui atteint » le casque de l'Ennemi. La confession de la foi dans le Christ « est en effet la fronde du bon soldat. » Que fait ici Grégoire ? Pour justifier la métaphore : l'Ennemi fut blessé au cœur, il fait intervenir l'interprétation allégorique de la pierre lancée par David contre Goliath. Cette pierre est le symbole du cri poussé par les martyrs. Il est aisé de deviner le chemin parcouru par la pensée de Grégoire. Il est parti de cette idée d'un duel entre les martyrs et le démon, qui domine toute l'homélie, et qui est rappelée ici par l'épithète d'Ennemi appliquée au démon. La douleur que le démon est censé éprouver devant l'inébranlable fermeté des martyrs, équivaut donc à une *blessure*. De là la métaphore : « L'Ennemi est blessé au cœur. » Le trait qui cause la blessure est naturellement la confession de foi des martyrs. Mais ici, par une association d'images qui s'explique, la vision du démon frappé de loin par le cri des martyrs évoque à l'esprit de Grégoire le souvenir de David frappant Goliath d'un coup de fronde. C'était là un sujet tout indiqué de comparaison. Si Grégoire avait suivi son procédé habituel, la métaphore se serait épanouie en une comparaison : De même que David..., ainsi

les martyrs... Mais Grégoire substitue à cette forme usuelle une variante ingénieuse que lui fournit l'exégèse allégorique. Il laisse entendre que la pierre lancée par David figure la confession de foi des martyrs. L'interprétation allégorique sert donc ici à appuyer la métaphore, à lui donner le développement et la précision d'une comparaison. Elle lui communique en outre un air d'autorité que ne peut donner la comparaison. Il faut du reste ajouter que cette explication fantaisiste de la pierre lancée par David n'a sans doute pas aux yeux de Grégoire une valeur absolue et définitive.

En somme nous avons relevé dans la méthode d'exégèse allégorique pratiquée par Grégoire des éléments qui la séparent profondément de celle d'Origène. Confrontés avec des habitudes d'esprit et de style qui nous sont connues, ces éléments ne peuvent nous laisser de doute sur leur nature, et nous arrivons à cette conclusion que l'exégèse de Grégoire diffère de celle d'Origène dans la mesure où elle s'imprègne de tendances sophistiques. On peut résumer d'un mot cette différence en disant que l'exégèse allégorique n'est pour Origène qu'un moyen de tirer des Écritures un ensemble de vérités théologiques, tandis qu'elle devient fréquemment chez Grégoire un prétexte à étaler hors de propos sa dialectique ingénieuse ou quelques-uns de ses procédés de style habituels. Ces constatations sont d'une gravité exceptionnelle, puisqu'elles nous montrent l'influence de la sophistique se faisant sentir non seulement dans les formes d'exposition, mais dans les méthodes mêmes de la pensée chrétienne.

---

## CHAPITRE XV

### LES DISCOURS D'ÉLOGE ET DE CONSOLATION

Nous restons en présence de la question suivante : une partie de l'œuvre oratoire de Grégoire est formée d'homélies qui correspondent aux discours du genre épидictique dans la rhétorique des sophistes : discours d'éloge, oraisons funèbres. La composition de ces homélies n'a-t-elle rien emprunté à la technique sophistique, aux cadres détaillés et aux règles minutieuses qu'elle établit pour cette sorte de discours ? La question peut se poser, et la preuve en est que les Pères de l'Église grecque au iv<sup>e</sup> siècle, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse lui-même, se hâtent, nous l'avons vu, de la prévenir en séparant nettement sur ce point leur éloquence de la rhétorique des sophistes. Nous avons recherché jusqu'à présent si l'attitude prise par Grégoire de Nysse en face de la sophistique s'accordait avec les caractères généraux de son style, et certaines de ses méthodes ; et nous avons essayé de signaler la contradiction presque absolue de la théorie avec la réalité. Il nous reste à examiner si Grégoire a montré plus d'indépendance dans ses discours d'éloge et ses oraisons funèbres, et si nous pouvons étendre à cette importante partie de son œuvre nos conclusions sur l'influence de la sophistique.

Cette recherche a été déjà faite en partie par Johannes Bauer, qui, dans son opuscule « Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik » (Inaugural-Dissertation, Marburg, 1892) a étudié la forme de trois oraisons funèbres composées par Grégoire, celle de Méléce, celle de Pulchérie, celle de Placilla. La comparaison minutieuse de ces trois discours avec les plans donnés par Ménandre lui a permis

d'arriver aux conclusions suivantes : l'oraison funèbre, dans sa composition et dans sa forme, n'est pas la création d'une éloquence chrétienne originale. Elle est conforme aux prescriptions de la rhétorique païenne, et en tant qu'œuvre d'art, elle reste inintelligible si on ne la rapproche pas de cette rhétorique. Les formes d'expression particulièrement chrétiennes qu'on y relève prennent, au contact de l'art sophistique, un caractère qui n'a rien de chrétien et qui est conforme au goût de l'époque. Nous allons reprendre l'étude faite par Bauer, et y ajouter celle des autres discours de Grégoire qui appartiennent au même genre oratoire.

Les discours où l'on fait l'éloge d'un mort sont partagés par Ménandre en quatre catégories, qui peuvent se ramener à deux : d'une part, l'Éloge pur (*καθαρόν ἐγκώμιον*) prononcé à la gloire d'un personnage dont la mort est assez lointaine pour que son souvenir n'évoque plus un sentiment de douleur et n'appelle plus les consolations ; d'autre part, l'*ἐπιτάφιος λόγος*, la *μονωδία*, le *παραμυθητικός*, dans lesquels il s'agit d'une mort récente. Les deux premiers mêlent dans une proportion différente la plainte (*θρήνος*) et l'éloge (*ἔπαινος*). Le troisième y ajoute des considérations à moitié philosophiques, destinées à adoucir l'amertume du deuil. A ce point de vue tout à fait général, on peut classer ainsi les discours d'éloge de Grégoire :

I. Éloges portant, comme le *καθαρόν ἐγκώμιον*, sur des personnages morts depuis longtemps, et consacrés à leur glorification sans mélange de plainte ni de consolation.

1. Éloge d'Étienne : 2 homélies.
2. Éloge de Théodore.
3. Éloge des quarante Martyrs : 3 homélies.
4. Éloge de Basile.
5. Éloge d'Éphrem.
6. Éloge de Grégoire le Thaumaturge.

II. Oraisons funèbres, admettant comme le *παραμυθητικός λόγος* un élément de consolation :

1. Oraison funèbre de Méléce.
2. Oraison funèbre de Pulchérie.
3. Oraison funèbre de Placilla.

## LES ÉLOGES

D'après les indications données par Ménandre pour le βασιλικὸς λόγος, p. 368 et suiv. (1), le plan du καθαρὸν ἐγκώμιον est très simple. Le προίμιον et l'ἐπίλογος encadrent l'ἔπαινος qui se compose de huit τόποι ἐγκωμαστικοί : πατρίς, γένος, γένεσις, φύσις (qualités naturelles), ἀνατροφὴ, παιδεία, ἐπιτηδεύματα (qualités morales), πράξεις. A chacun de ces τόποι se rattache une σύγκρισις.

Dans le προίμιον doivent prendre place trois ou quatre idées essentielles. Il importe d'abord d'accroître l'importance du sujet ; ce doit être là la matière de l'exorde (p. 368, ligne 8). On peut faire valoir la difficulté du sujet, on se félicite d'une occasion qui permettra de se couvrir de gloire ; on représente qu'il serait insensé, quand on reçoit du souverain (dans le λόγος βασιλικός) tant de bienfaits, de ne pas lui payer sa dette, et que les deux devoirs essentiels de l'homme sont la piété envers les dieux et le respect du roi. L'αὔξησις, ajoute Ménandre, est singulièrement fortifiée par certaines comparaisons : celle de la gloire du souverain avec une mer infinie, etc. . . — La seconde idée de l'exorde doit être celle-ci : Le génie d'Homère, la voix d'Orphée ou des Muses seraient à peine à la hauteur du sujet. — La troisième consiste dans un embarras simulé (ἀπόρησις), l'orateur se demandant par où il doit commencer son éloge.

Chacun des τόποι ἐγκωμαστικοί est développé suivant le tour d'esprit propre aux sophistes, et cette ingéniosité équivoque qui permet de trouver dans n'importe quelle situation un motif de louange. En ce qui concerne la patrie, Ménandre fait observer qu'il ne faut pas s'y attacher, car « ce n'est pas là, dit-il, un éloge « propre au souverain tout seul, mais qu'il partage avec tous « ses concitoyens » (369,23). D'ailleurs Ménandre ne dit pas qu'on doive à tout prix glorifier la patrie de celui dont on fait l'éloge. Il a soin de remarquer au contraire que si ni la patrie ni la nation ne sont illustres, il faut laisser de côté ce τόπος (ἀφήσεις τοῦτο, p. 370,10) et passer à la race. Il en est de même pour le τόπος relatif à la race elle-même (370,13). Si l'on n'a rien à dire,

(1) *Rhet. Graeci*, Ed. Spengel, vol. III.

on présente les choses à l'avantage de celui qu'on loue : « que  
 « d'autres s'occupent de sa race, et en disent ce qui leur plaira ;  
 « quant à moi, je ne louerai que lui sans m'inquiéter de sa race  
 « (p. 370,17). C'est assez de lui en effet sans y ajouter du dehors  
 « quelques motifs de louange. » Parmi les qualités d'esprit qui  
 doivent être rappelées dans la *φύσις*, Ménandre cite particulière-  
 ment l'amour de l'étude, la vivacité d'esprit, et la facilité d'assi-  
 milation (371,27). — A propos des *ἐπιτηδεύματα* qui découvrent le  
 caractère, on peut, dit Ménandre, (p. 372,5) rappeler que celui  
 qu'on loue était juste et prudent dans sa jeunesse, vertu qui  
 grandissent avec l'âge. — Pour l'enchaînement des diverses par-  
 ties du discours, Ménandre recommande de soigner les transi-  
 tions afin de préparer l'esprit de l'auditoire au développement  
 nouveau qu'on va lui présenter (372,14).

La première homélie à l'éloge d'Étienne (*ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν πρωτομάρτυρα*) débute par des exclamations (701 C, etc...). Grégoire, comme il le dit lui-même (701 C), admire la succession des fêtes, qui donne pour lendemain au jour de Noël la célébration du nom d'Étienne. — Cette première idée est présentée sous forme d'un parallèle entre Dieu et Étienne, son imitateur (701 C, 704 A). Grégoire y rappelle brièvement les grands traits de la vie d'Étienne. Ainsi se trouve amorcée la partie essentielle, le corps du discours. Le *προοίμιον* est terminé.

Grégoire invite l'auditoire à courir en imagination vers le théâtre où Étienne va se mesurer avec l'ennemi du genre humain (704 A). — Il montre les puissances célestes y assistant (704 B). — Il retrace ensuite l'histoire de la vie de saint Étienne, 704 C, etc... d'après les Actes des Apôtres (6, 7 et suiv.) — Tableau des progrès de la foi à cette époque. Sainteté d'Étienne, que le démon se propose d'attaquer.

Suivent des invectives contre le démon, à qui Grégoire démontre le peu de raison et l'injustice de son attaque, 708 A B etc... Préparatifs de guerre du démon, qui se multiplie pour ainsi dire et réussit à être à la fois accusateur, juge et bourreau. — Ici une sorte de parenthèse, 708 C D : il fallait que les apôtres fussent poursuivis et chassés par les Juifs pour que la foi nouvelle pût se répandre dans l'univers.

Exposé des accusations portées contre Étienne. Grégoire se

constitue l'avocat d'Étienne et discute l'acte d'accusation (708 D, etc... jusqu'à 709 D.)

Tableau des Juifs ameutés contre le martyr (709 D, 712 A) et contraste des attitudes. Ce tableau est repris et détaillé, 712 B, C D. — 713 : Commentaire sur le discours d'Étienne qui est rapporté dans les Actes des Apôtres.

716 B C D : Le commentaire se transforme en *parénésis* : c'est ici une seconde partie qui commence. Qu'Étienne, dit Grégoire, nous fortifie dans l'apprentissage de la piété et nous préserve de l'hérésie. — Sur ce vœu se greffe une discussion théologique sur l'hérésie des partisans de Macedonius (Pneumatomaques), 717. — La parénésis est reprise 720 D. « Souhaitons, dit Grégoire, d'imiter Étienne et de participer à sa grâce. »

Tel est le plan de ce discours d'éloge. Le Prooimion n'est pas conçu suivant les règles de Ménandre, bien qu'on puisse ramener à l'ἀβξησις cette façon d'introduire le nom d'Étienne en le comparant au Seigneur. Ce parallèle assez détaillé a évidemment pour but de grandir la figure d'Étienne, en montrant ses points de contact avec la physionomie du Sauveur. C'est donc une forme d'ἀβξησις par comparaison (voir Ménandre). Mais le reste de l'exorde s'écarte de l'Enkomion païen.

Quant au corps du discours, il est évident qu'il ne respecte pas le plan tracé par la rhétorique païenne. Nous ne trouvons pas ici le défilé des τόποι ἐγκωμιστικοί. C'est tout au plus si nous pouvons identifier avec le τόπος relatif aux ἐπιτηδεύματα ce que Grégoire dit de la sainteté d'Étienne, 705 B, etc... Quant aux développements de la première partie, ils peuvent correspondre aux πράξεις. Mais ce sont les seuls rapports très vagues qu'on puisse leur trouver avec l'ἔπαινος sophistique. Le long morceau que Grégoire consacre à réfuter les accusations portées contre Étienne ne répond à rien dans le plan tracé par Ménandre. Enfin la seconde partie paraît avoir un caractère tout chrétien. D'abord elle n'a pas d'équivalent dans l'Éloge païen ; ensuite son ton d'exhortation la rapproche naturellement de l'homélie parénétiqne, une des premières formes prises par le sermon chrétien<sup>(1)</sup>.

Il n'en est pas ainsi du second discours à l'éloge d'Étienne,

(1) NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, II, 540 et suiv.

dont la conformité avec le plan de Ménandre, s'accuse très nettement. Le Prooimion, il est vrai, ne se règle pas strictement sur celui de Ménandre, et de même que dans le premier Éloge d'Étienne, on n'y trouve que l'effort pour accroître la dignité du sujet, ἀξίησις encore obtenue par la comparaison. Grégoire fait un bref parallèle entre le Christ et les continuateurs de son œuvre. Mais la partie essentielle de l'Enkomion, l'ἔπαινος est ici à sa place et n'est pas sacrifié au profit d'une discussion ayant la forme d'un plaidoyer. Si Grégoire laisse de côté les premiers τόποι, il s'étend sur la φύσις et les ἐπιτηδεύματα d'Étienne. Il trace son portrait moral, il détaille ses vertus. Au reste ce développement, qui correspond à quelques-uns des τόποι fixés par Ménandre, a une couleur plutôt chrétienne que païenne. C'est un portrait vague et banal, celui du chrétien idéal qui protège les veuves, pratique la charité, non seulement par des aumônes matérielles, mais encore par l'enseignement qu'il donne, etc... (724 A).

Après l'indication des ἐπιτηδεύματα se présentent les πράξεις (725). Grégoire revient sur les événements racontés dans le discours précédent, mais sans leur donner une ampleur démesurée. La synkrisis elle-même n'est pas tout à fait absente. Grégoire l'ébauche en rapprochant une parole d'Étienne d'un mot prononcé par Jésus expirant. Puis commence brusquement une seconde partie, sorte de parenthèse prolongée, assez étrangère à l'éloge d'Étienne. Grégoire constate que par une heureuse coïncidence le dimanche de la Résurrection se trouve être le jour commémoratif des Martyrs, 728 A. Après une comparaison entre le soleil et le Christ, 728 B C, se place un développement sur les apôtres Pierre, Jacques et Jean (729-732-733). — Enfin arrive, comme dans le discours précédent, l'exhortation finale, la parénésis (736 A). Il faut imiter les apôtres.

Ce discours montre en somme dans ses grandes lignes une conformité réelle avec le plan de l'Enkomion. Le Prooimion de l'Éloge païen s'y retrouve en partie, l'ἔπαινος est bien à sa place et n'est pas amoindri par l'introduction d'un développement étranger; les τόποι essentiels y figurent. Quant aux considérations sur les apôtres qui forment la seconde partie du discours, elles s'ajustent assez maladroitement à l'éloge d'Étienne et ne répondent à rien dans l'Enkomion. Mais on peut les regarder

comme un morceau indépendant qui n'avait pas l'intention d'être un prolongement de l'éloge.

Les trois homélies relatives aux quarante martyrs ne doivent pas être mises sur le même plan. La première n'est, en effet, qu'une sorte de préambule, un exorde développé, et la troisième se borne à reprendre le morceau capital de la seconde : le récit du martyr. On ne peut donc s'attendre à y trouver les développements ordinaires de l'Enkomion ; tout au plus a-t-on le droit de rechercher si ces deux discours rappellent, l'un le plan du προοίμιον, l'autre celui de l'ἔπιλογος.

Voici le résumé du premier discours : Grégoire commence par exprimer la joie qu'il éprouve en voyant la foule pressée des fidèles. C'est pour lui l'occasion d'étaler un badinage où perce le bel esprit sophistique (749 A). Il annonce ensuite qu'il va prendre pour texte la parole de saint Paul : Honore ton père et ta mère (752 A). Comment remplira-t-il ce devoir envers les fidèles, ses frères ? (752 B). En faisant valoir devant eux leurs richesses, et par là il entend, non pas les biens terrestres, mais les biens spirituels : les grâces attachées au nom des martyrs. Les martyrs sont, en effet, la gloire du pays. Il faut ajouter qu'au moment d'aborder leur éloge, Grégoire rejette expressément les lois de l'Enkomion païen : « Que d'autres, dit-il dédaigneusement, parlent de ces avantages, etc... » (753 A). Ici prend fin le premier discours, après avoir nettement amorcé le second. Ce préambule, comme celui des deux homélies à l'éloge d'Étienne, n'a de commun avec le Prooimion de l'éloge païen que l'αἰζησις. Grégoire met en valeur le sujet qu'il va traiter en signalant la supériorité des biens spirituels sur les biens terrestres, et le mépris qu'il affiche pour les règles de l'Enkomion, mépris dont la feinte est directement empruntée à Ménandre lui-même (voir plus haut p. 227), n'a, comme chez Ménandre, d'autre dessein que d'accroître la dignité du sujet, ainsi élevé au-dessus des éloges ordinaires.

Arrivons à la seconde homélie, qui doit être regardée comme le morceau capital, l'éloge véritable. Grégoire reprend son discours au point où il l'a laissé la veille ; toutefois on ne peut dire que l'exorde en soit absent et qu'il débute ex abrupto. L'orateur commence par un badinage analogue à celui qui ouvre le dis-

cours pour son ordination ; il annonce qu'il faut faire appel à un usage des festins. Suivant la coutume de ces repas périodiques, il fournira sa quote-part à l'Éloge des Martyrs (757 A). — Suit une allusion à la fête de la veille et à l'encombrement de l'église par la foule des fidèles. Le badinage reprend et se prolonge sous la forme d'une comparaison qui assimile à une mer houleuse la foule des fidèles (757 B). Enfin Grégoire arrive au sujet déjà annoncé dans le discours précédent : l'éloge des Martyrs (757 C).

Il raconte dès le commencement leur histoire (757 C), et aborde rapidement les circonstances qui précédèrent leur martyre. Il fait une place particulière à leur beauté physique, traitant ainsi un des τόποι de l'éloge, celui de la φύσις (760 C). Il insiste avec une complaisance marquée sur ces avantages corporels qui lui suggèrent de poétiques comparaisons (761 A). Viennent ensuite les ἐπιτηδέυματα, présentés à l'aide de périphrases empruntées au style des Écritures (761 B). Grégoire représente les soldats comme des défenseurs de la foi, des remparts de la cité céleste. Il arrive ainsi au récit des πράξεις, qui naturellement prennent la plus grande place, et il déroule longuement les diverses phases du martyre. L'homélie se termine sur une vision mystique et glorieuse, celle de l'ange tenant à l'entrée du Paradis son glaive flamboyant.

Si l'on excepte l'exorde, qui ne se conforme pas strictement aux règles de l'Éloge païen, bien que le ton emphatique de certains développements tende à une impression d'ἄξησης, on retrouve ici les principaux points de l'Enkomion. Les trois τόποι essentiels : φύσις, ἐπιτηδέυματα, πράξεις sont présentés dans l'ordre voulu, et l'importance que Grégoire semble attribuer à la beauté physique des martyrs est particulièrement caractéristique.

Dans la troisième homélie, prononcée sur le lieu de repos des martyrs, Grégoire débute par une comparaison qui lui permet d'introduire le sujet (773 B) ; il rapproche d'un usage des soldats romains la coutume qui ramène la célébration du nom des martyrs. Il indique ensuite le double but de son discours (773 B) : rendre aux bienheureux martyrs les honneurs qui leur sont dus, en tirer pour l'auditoire un enseignement et un

exemple. Il appuie ces indications d'une sorte de justification de la parénésis : le récit du martyr est une excellente chose pour les jeunes gens comme pour les hommes faits. Le développement du sujet devrait, semble-t-il, commencer ici même. Mais Grégoire ouvre une parenthèse pour rappeler, à l'éloge de son frère, que le même thème a été traité par Basile. Bien qu'il ne prétende pas rivaliser avec le génie de Basile, il croit pouvoir prendre la parole, car chacun se rend utile selon ses forces (776 B). Grégoire s'engage alors dans le récit détaillé des circonstances qui entourèrent le martyr et du martyr lui-même. Il y introduit des indications précises qui faisaient défaut dans l'homélie précédente (voir notamment 776 B, 778 A), indications chronologiques et locales. Il formule également, sur les tortures infligées aux soldats, des remarques nouvelles. Le récit terminé, Grégoire ajoute à la gloire des martyrs deux anecdotes édifiantes, dont la dernière est une confidence personnelle. Il est à noter que la parénésis annoncée au début de l'homélie est absente du discours, qui s'achève sur une simple formule de piété.

On voit que cette troisième homélie rappelle assez peu le plan de l'Éloge païen. Mais on ne saurait en tirer la conclusion que Grégoire a rejeté de parti pris les règles de l'Enkomion. Il est évident au contraire que l'orateur a évité de revenir sur les points déjà traités, et qu'il a voulu apporter aux deux homélies prononcées sur le même sujet un supplément d'informations. Ce n'est pas là un discours en règle ayant la prétention d'être complet, et il doit être étudié à la suite des deux autres. Ces trois homélies forment un tout et sont les parties successives d'un même développement.

L'Éloge de Basile mérite une étude particulière. Il porte le titre d'ἐπιτάφιος λόγος, mais aucun de ses caractères ne permet de le ranger dans la catégorie des ἐπιτάφιοι tels qu'ils sont conçus par la rhétorique païenne. Il est entièrement consacré à la glorification du défunt, sans aucun mélange de θρήνος ni de παραμυθία. Rien n'y indique qu'il se rapporte à un deuil récent. Bien plus, Grégoire lui-même laisse entendre en termes fort clairs que le discours est prononcé à un anniversaire. Il débute en effet en célébrant l'ordre des fêtes annuelles : celle des prophètes, puis des pasteurs, et des docteurs (788 A, 789 A). Immédiatement

après les apôtres qu'il nomme (Étienne, Pierre, Jacques, Jean, Paul), vient Basile (789 A). Ces indications permettent de conclure que le discours a été prononcé le 2 janvier, jour de la fête de Basile. Quelques jours plus tôt se placent en effet la fête de saint Étienne, 26 décembre, et celle de Jean, 27 décembre. Pour l'année, il y a des chances, semble-t-il, que ce soit la première après la mort de Basile, c'est-à-dire 380. Quant au titre du discours, il ne faut pas s'étonner outre mesure de son inexactitude. Le mot *ἐπιτάφιος* est pris dans le sens général d'Éloge funèbre, et il désigne également le discours prononcé par Grégoire en l'honneur de Méléce, bien que ce discours doive être classé parmi les *παραμυθητικοί λόγοι*. Nous sommes donc en présence d'un discours qui diffère essentiellement de l'*ἐπιτάφιος*, de la *μονοδία* et du *παραμυθητικός* et qui par conséquent doit être étudié parallèlement à l'Enkomion pur.

L'entrée en matière est très brève. Après avoir rangé la fête de Basile à la suite de celle des apôtres, des prophètes, etc. . . Grégoire aborde immédiatement l'éloge. Mais au lieu de nommer simplement Basile, il l'annonce par une série de périphrases emphatiques et qu'on peut ramener, avec leur caractère métaphorique, à ces comparaisons recommandées par Ménandre en vue de l'*ἀξίησις* dans le *προσίμιον* (789 B). Enfin le nom de Basile apparaît et l'exorde est terminé.

Les premiers *τόποι ἐγκωμιαστικοί* relatifs à la patrie, à la race, à la naissance, sont absents du discours. Peut-être la parenté qui unit Grégoire au défunt explique-t-elle, par une raison de convenance élémentaire, que l'orateur passe la race sous silence. Mais il glorifie la *παιδεία* de Basile en termes précis. Il rappelle cette culture profane et cette science théologique dont l'union faisait de lui un adversaire redoutable pour les païens à la fois et pour les hérétiques (789 BC). Ici, au lieu d'en venir aux *πράξεις*, Grégoire entame la *synkrisis* et lui donne un développement extraordinaire que ne prévoyait pas l'Enkomion. Il déclare d'abord qu'on ne peut faire une infériorité à Basile d'être venu après les grands noms de Paul, Moïse, etc. . . (789 D jusqu'à 796 A). — Puis ce premier point écarté, il met Basile en parallèle avec Paul (797 C), Jean-Baptiste (801 B), Elie (804 B), Samuel (808 C), Moïse (808 D). Ces diverses *synkrisis* se suc-

cèdent sans arrêt et sans transition, ce qui n'est pas conforme aux prescriptions de Ménandre. Il faut remarquer d'ailleurs que si la *synkrisis* prend ici une extension inusitée, et absorbe l'ἔπαινος tout entier, cette façon de traiter les τόποι n'est pas étrangère à l'éloge païen. Ménandre déclare en effet, III, p. 377,4, que la *synkrisis* peut revêtir deux formes : se répartir au fur et à mesure sur les τόποι successivement traités, ou être rejetée à la fin pour un parallèle d'ensemble. Nous avons ici la première disposition, avec prédominance de la *synkrisis* sur chacun des τόποι. Mais dans ce cadre de la *synkrisis*, défilent, comme dans l'Enkomion païen, les différents τόποι. Grégoire a déjà parlé de la παιδεία. Il énumère dans la *synkrisis* de Basile avec Paul les ἐπιτηδεύματα du premier : amour de Dieu, charité, etc... ; la liste se poursuit dans la *synkrisis* avec Jean-Baptiste : austérité, fermeté d'âme. Grégoire est ainsi amené à parler des πράξεις et à rappeler l'attitude de son frère en face de Valens. L'énumération des ἐπιτηδεύματα recommence à propos d'Élie et se continue encore par la mention de πράξεις nouvelles. La *synkrisis* avec Samuel introduit dans l'éloge un nouveau τόπος, dont la place, suivant Ménandre, aurait dû être réservée après la παιδεία : il s'agit des circonstances qui ont entouré la naissance de Basile, la γένεσις. Basile naquit sur les prières de son père ; sa naissance a eu un caractère de prodige. Après la γένεσις doit venir l'ἀνατροφή, dans le plan donné par Ménandre. La règle est respectée par Grégoire qui, toujours à propos de Samuel, raconte comment Basile encore enfant et atteint d'une maladie mortelle fut guéri après une apparition du Seigneur. Le déroulement régulier des τόποι se poursuit dans la *synkrisis* de Basile avec Moïse. A l'ἀνατροφή succède la παιδεία, dont il a déjà été question, à vrai dire. Nouvelle mention de la science profané de Basile et de sa fidélité aux enseignements de l'Église. Grégoire arrive ici à modeler exactement les détails de la *synkrisis* sur la suite chronologique de la vie de Basile : Il s'engage en effet dans l'énumération des πράξεις, rappelant comment son frère, ses études finies, quitte la ville et va méditer dans la solitude, comment il se voue ensuite au service des âmes, les soutenant, les purifiant, les éclairant, s'acquittant avec une exactitude admirable de ses fonctions sacerdotales. Ce coup d'œil sur la vie de

Basile s'achève par quelques détails sur sa mort. Ainsi, à part quelque flottement au début de cette série de *synkrisis*, Grégoire suit fidèlement le plan de l'ἔπαινος donné par Ménandre. Il traite successivement tous les τόποι, sauf les premiers, et nous avons dit comment pouvait s'expliquer cette exclusion. Ce long développement terminé, Grégoire formule quelques réflexions dont la place serait plus naturelle au début du discours qu'à la fin. Il annonce qu'il ne veut pas avoir recours pour louer Basile au genre de l'Éloge païen, 813 B. Il indique avec précision les points de l'Enkomion qu'il rejette : C'est la patrie, la race, l'éducation donnée par les parents, et les particularités du caractère (τὴν ἐκ γονέων ἀνατροφὴν καὶ τὰ . . . ἐπιτηδεύματα). Ses raisons sont que les vertus de Basile laissent bien loin derrière elles tous ces éloges emphatiques, qu'on ne saurait appliquer à ce contempteur des choses terrestres des louanges toutes matérielles : la patrie de Basile, c'est la vertu, et sa noblesse, c'est son union avec Dieu. Remarquons d'abord qu'en ce qui concerne les τόποι relatifs à la patrie et à la race, l'exclusion des règles de l'Enkomion païen n'est qu'apparente. Ménandre lui-même, nous l'avons vu, observe que si la patrie n'est pas illustre il faut laisser de côté ce τόπος (p. 370, 10) et passer à la race. Et quant à la race, si l'orateur n'a rien à en dire, Ménandre l'engage à l'écarter (p. 370, 17). Ainsi, sous des airs d'indépendance, Grégoire se borne à utiliser une liberté accordée par la technique sophistique, et l'attitude qu'il prend rentre dans les cas prévus par Ménandre. De plus, ses déclarations sont particulièrement intéressantes à la fin d'un développement dont nous avons indiqué les points de contact avec l'Enkomion païen. Grégoire annonce qu'il rejette tout ce qui ne touche pas à la personne elle-même, la patrie, la race, l'éducation et, ce qui est surprenant, les ἐπιτηδεύματα. Or nous venons de voir qu'il avait fait une place dans la série de ses parallèles à l'ἀνατροφή et aux ἐπιτηδεύματα, et qu'il avait disposé ses développements dans un ordre qui correspond exactement à celui des τόποι chez Ménandre. La contradiction est donc flagrante entre la théorie et la réalité. Dans ces réflexions un peu tardives sur l'éloge païen, Grégoire trouve une transition qui l'amène à la Parénésis. Il affirme en effet, 816 D, que la meil-

leure façon d'honorer Basile, c'est de sanctifier sa vie en mémoire de lui. « Ainsi donc, mes frères, etc... » (817 A). Le discours s'achève sur cette conclusion, aimée, comme nous l'avons vu, de Grégoire.

L'Éloge d'Éphrem (ἐγκώμιον) se classe encore par son caractère dans le genre du καθαρόν ἐγκώμιον. Rien n'y révèle un deuil récent ; la plainte et les consolations en sont bannies et il est voué d'un bout à l'autre à la glorification d'Éphrem. Grégoire paraît indiquer lui-même que c'est un discours d'anniversaire, 821 D : « Le temps dans sa course a ramené aujourd'hui la « célébration du nom d'Éphrem. » (Éphrem mourut en 378 et sa fête est le 9 juillet).

Grégoire part d'une citation de l'Évangile : « On ne met pas la « lampe sous le boisseau, mais dans le chandelier, pour qu'elle « éclaire toute la maison. » Conformément à ce précepte, il va exposer à tous la vie d'Éphrem. Norden fait, à propos des citations employées par les orateurs chrétiens et païens, cette remarque que les premiers fondent sur elles leurs développements, tandis que les seconds les utilisent à titre d'ornements et pour appuyer leur exposition (1). On voit par l'exorde de l'Éloge d'Éphrem quelle importance Grégoire donne en effet à la citation qu'il extrait de l'Évangile. C'est le point de départ de tout son discours. Au reste cette citation est choisie dans le sens des prescriptions de l'Enkomion. Elle donne un relief tout particulier à l'éloge que l'orateur va aborder, et concourt ainsi à ἀξίως, comme le veut Ménandre.

Grégoire résout ensuite une objection qu'il se pose à lui-même, plutôt, semble-t-il, pour le plaisir d'une réfutation paradoxale que dans le désir de se justifier sérieusement. Éphrem rejetait les éloges. Ne va-t-on pas à l'encontre de sa volonté en lui en décernant ? Nous avons relevé ailleurs ce trait de bel esprit tout sophistique. Ayant écarté cette prétendue objection, Grégoire introduit Éphrem comme il l'a fait pour Basile, à l'aide d'une série de périphrases fortement emphatiques (821 D-824 A). C'est encore là une façon d'accroître la dignité du sujet, et une

(1) NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, II, p. 544.

forme d'ἁβξῆσις. La ressemblance de ce début avec l'Éloge de Basile ne s'arrête pas là. L'éloignement que Grégoire professe pour l'Enkomion païen dans l'Éloge de Basile se manifeste de nouveau ici, mais à une place plus naturelle. C'est au moment où il va entamer l'éloge d'Éphrem que Grégoire prévient une méprise possible et se sépare nettement de l'Enkomion païen. Avec plus de précision encore que dans l'Éloge de Basile, il indique les points qu'il rejette : la race, la gloire des ancêtres, celle des parents, la naissance, l'éducation, la croissance, les dispositions physiques, les circonstances fortuites, etc... Il donne les raisons de cette exclusion : ce sont là des éloges incompatibles avec le caractère et la vie d'Éphrem. Grégoire, nous l'avons vu, invoquait les mêmes arguments dans l'éloge de Basile. En face de ces considérations qu'il déclare écarter, il place le seul thème qu'il ait l'intention de traiter : les vertus d'Éphrem. Tout l'éloge se fondera sur elles (825 A). Suit l'énumération de ces vertus, qui sont reprises et développées une à une dans l'ordre où elles ont été mentionnées (825 C D, 840 C). A la fin de ce long développement, morceau capital du discours comme l'ἔπαινος dans l'Enkomion, se présente la synkrisis qui occupe, on le voit, la même place que dans le plan donné par Ménandre. Cette synkrisis comprend une série de parallèles avec les grands noms de l'Ancien Testament, et avec Paul. Après une anecdote sur les derniers moments d'Éphrem, 845 D, Grégoire le représente dans une sorte de vision mystique, montant au ciel et reçu par la Charité (848 C). Il cite encore une autre anecdote qui montre le crédit d'Éphrem auprès de Dieu, et le discours s'achève sur une prière à Éphrem.

D'une façon générale ce discours semble offrir moins de points de contact que l'Éloge de Basile avec le plan de l'Enkomion païen. L'exorde qui montre, il est vrai, une tendance marquée à l'ἁβξῆσις, présente une certaine analogie avec le Prooimion tracé par Ménandre, mais les τόποι sont à peu près sacrifiés. Au lieu de rejeter à la fin du discours la théorie de l'Éloge chrétien opposé à l'Enkomion païen, Grégoire formule cette théorie et cette opposition aussitôt après l'exorde, et avec une netteté qui ne laisse place pour la suite à aucune contradiction. Il nous est impossible ici de le surprendre en désaccord avec lui-même

comme dans l'Éloge de Basile. Ainsi qu'il l'a annoncé, il se cantonne dans la glorification des vertus d'Éphrem. La *synkrisis* se trouve bien à sa place, après cet *ἔπαινος* fortement tronqué, et c'est là une ressemblance avec le plan de l'Enkomion païen. Mais encore une fois, Grégoire a pratiqué ici, au nom des exigences de la pensée chrétienne, de larges coupes dans l'Enkomion des sophistes.

La Vie de Grégoire le Thaumaturge doit être rangée parmi les éloges. Grégoire indique lui-même, au début, que c'est une exposition oratoire et il n'est pas inutile de remarquer qu'il lui applique le nom dont on désignait certaines conférences sophistiques (*διαλέξεις*). A cette exposition oratoire consacrée à la glorification de Grégoire le Thaumaturge, il a donné naturellement la forme de l'Éloge. L'exorde offre une ressemblance frappante avec le *προοίμιον* selon Ménandre. Grégoire le Thaumaturge est comparé à un fanal qui montre la bonne route aux navigateurs : image d'ailleurs banale chez Grégoire, mais qui lui sert à rehausser la dignité du sujet. A cette première forme d'*ᾠξήσις* s'en joint une autre. L'orateur fait valoir la difficulté du sujet, suivant la règle de Ménandre (896 A). Peut-être l'Éloge ne sera-t-il pas proportionné aux mérites de Grégoire le Thaumaturge, mais de toutes façons il leur rendra un témoignage éclatant. Remarquer ici une courte argumentation d'un esprit bien sophistique.

La glorification de Grégoire le Thaumaturge va commencer. De même que dans l'Éloge d'Éphrem, Grégoire tient à se séparer de la rhétorique païenne. Mais il ne formule pas ici d'exclusion absolue à l'endroit de l'Enkomion. S'il oppose le point de vue chrétien au point de vue païen, il ne rejette expressément que les *τόποι* extérieurs à la personne louée : la patrie, la race (896 B), et quand il revient sur la nécessité de ne pas suivre les règles de l'Enkomion (897 A), c'est encore pour écarter de son discours ces deux *τόποι*. Or Ménandre lui-même ne leur accorde qu'une importance secondaire, et nullement indispensable. D'ailleurs il se produit ici un fait curieux. Après ces déclarations si nettes, Grégoire fait mention de la patrie de Grégoire le Thaumaturge. Il se demande d'où vient le nom de Pont-Euxin (897 C), il rappelle que Grégoire était originaire de Néocésarée (897 D). Il se hâte, il est vrai, d'ajouter : « Mais cela n'a rien à

voir avec notre dessein ». Mais une réserve ainsi formulée n'a d'autre valeur que celle d'un pur artifice oratoire; ce n'est qu'une prétérition gauchement présentée. Grégoire esquisse les deux *τόποι* de l'Enkomion sophistique après avoir annoncé qu'il les rejetait, et il tombe ainsi dans une contradiction flagrante, maladroitement soulignée par cette prétérition qui est un aveu. Pourquoi n'a-t-il pas reculé devant une inconséquence dont la gravité ruine toute sa théorie de l'éloge chrétien? Peut-être a-t-il cédé imprudemment au désir de donner une explication ingénieuse du mot Pont-Euxin. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons accorder qu'une valeur très restreinte à ses observations sur les lois de l'Enkomion. Après être revenu encore, avec une insistance qui est bien étrange, sur son intention d'écarter la patrie et la race (900 A, B) il aborde la *φύσις*. Il oppose la sagesse de Grégoire le Thaumaturge aux plaisirs ordinaires de la jeunesse (900 C). Puis passant à la *παιδεία*, il montre que Grégoire le Thaumaturge, à l'exemple d'Abraham, trouva dans l'étude des sciences étrangères un moyen d'arriver à la foi (901 A, etc.) en constatant que les systèmes philosophiques se détruisaient les uns les autres. Vient ensuite une esquisse des *ἐπιτηδεύματα*, sous la forme d'une anecdote qui met en lumière la gravité de Grégoire le Thaumaturge, la pureté de ses mœurs, et le prestige merveilleux qui l'entoure (901 D-904 A B C). Après une anecdote sur ses rapports avec Firmilianus, élève d'Origène comme lui, et gloire future de l'Église de Césarée, il est fait mention de son retour dans sa patrie (905 D). Sa science et sa vertu sont de nouveau rappelées (908 B), puis apparaît la *synkrisis*, à la place que Ménandre lui assigne dans l'Enkomion. Parallèle de Grégoire le Thaumaturge avec Moïse (908 D), à l'avantage du premier. — La suite des *πράξεις* reprend, l'orateur se laissant guider par la chronologie, et se bornant à éclaircir de loin en loin, à l'aide de la *synkrisis*, les faits qu'il rapporte. Instances de Phédime, évêque d'Amasée, auprès de Grégoire le Thaumaturge (909 A). Grégoire résiste d'abord (909 B), mais il a un songe. Jean l'Évangéliste et la Vierge Marie lui apparaissent, et devant lui, s'entretiennent des principales questions de la foi; il consigne cet entretien mystique dans une sorte de Credo que l'orateur compare aux tables

de la loi. Nouvelle *synkrisis* (913 A). — Reprise des *πράξεις* : lutte de Grégoire le Thaumaturge contre les faux dieux (913 D). Conversion d'un néocore qui est témoin d'un miracle de Grégoire (916-917), et en passant, allusion dédaigneuse aux procédés d'amplification pratiqués par les rhéteurs (917 C). — Il est assez piquant de constater que cette allusion se prolonge par des réflexions de bel esprit sur le miracle qui vient d'être rapporté (917 C). Suite des *πράξεις* : Grégoire le Thaumaturge fait construire un temple (924 B) qui est épargné par un tremblement de terre. — Il rend, dans des circonstances merveilleuses, un jugement qui est rapproché de celui de Salomon : *synkrisis* prolongée au profit de Grégoire, argumentation minutieuse et subtile (928 B C, etc. . .) — Nouvelle anecdote sur un autre miracle de Grégoire le Thaumaturge, aboutissant encore à la *synkrisis* (929 A). Ici l'orateur propose à l'auditoire un choix entre divers miracles de Josué, Elie, Élisée : celui de Grégoire ne leur est pas inférieur (933 A). — Suite des anecdotes : histoire du charbonnier Alexandre élevé par Grégoire à la dignité du sacerdoce (933 C, etc. . .). Châtiment miraculeux de deux Hébreux qui se moquaient de Grégoire (940 C D-941 A). — Grégoire chasse le démon du corps d'un possédé (941 D). — Exposé des persécutions dirigées à cette époque contre les chrétiens, des supplices qu'on leur infligeait (945 A). Comment Grégoire et le néocore devenu son serviteur échappent miraculeusement à une troupe de cavaliers envoyés à leur poursuite (948). — Le néocore aux prises avec les démons (952). — Châtiment terrible et prodigieux infligé par Grégoire à des spectateurs coupables d'invoquer le nom de Zeus (956). Enfin l'orateur déclare passer sous silence bien des miracles qui ne seraient pas acceptés des incrédules, et il finit sur une formule pieuse.

En somme nous avons ici un des discours d'éloge les plus conformes, parmi ceux de Grégoire, aux lois de l'Enkomion. L'Exorde se plie avec une remarquable fidélité aux prescriptions établies pour le Prooimion de l'Éloge, et presque tous les *τόποι ἐγκωμιαστικοί* se déroulent dans l'ordre traditionnel, en dépit des déclarations faites à plusieurs reprises par l'orateur. Les *πράξεις* tiennent une place très étendue, mais de loin en loin, suivant un des plans de l'Enkomion, la *synkrisis* vient en déterminer le

caractère et en accroître la valeur. Nous retrouvons donc ici, disposés dans l'ordre convenable, et à peu près intactes, les pièces dont se compose l'Enkomion.

Enfin nous voyons Grégoire, dans l'Éloge de Théodore, se conformer aux règles de l'Enkomion sophistique aussi exactement que le lui permet le sujet. Il débute par des considérations sur la foule des fidèles assemblés. C'est là une forme d'ἄξιησις; car Grégoire attribue cette affluence extraordinaire à la vertu du nom de Théodore (736 C). — L'ἄξιησις se poursuit sous une forme plus précise. Grégoire glorifie la sainteté et le caractère vénérable des reliques du martyr (737 C), et sous prétexte de montrer la place que tient dans la décoration de l'église le souvenir de Théodore, il étale une véritable Ecphrasis qui donne à ce début une couleur nettement sophistique (737 C). L'orateur complète le προσίμιον en rappelant les grâces qui sont attachées aux reliques.

L'ἔπιτιμος commence alors, et les τόποι ἐγκωμιαστικοί défilent dans l'ordre prescrit par Ménandre. Grégoire s'abstient de tout parallèle désobligeant pour l'ἐγκώμιον sophistique et il admet dans son éloge certains τόποι secondaires qu'ailleurs il écarte ou feint d'écarter expressément. D'abord la mention de la patrie (740 D) : « Le pays de ce noble soldat du Christ, c'est la contrée « tournée vers l'orient. » Puis la race (γένος) : « Il était de noble « race, comme Job, entre les hommes de l'orient, et ayant la « même patrie que lui, il ne manqua pas d'imiter son caractè- « re. » (740 D) — La présence de ces τόποι nous autorise à penser que si Grégoire passe sous silence les τόποι suivants, c'est qu'il n'a sur l'éducation, l'instruction, le caractère de Théodore que des notions insuffisantes. Il arrive aussitôt aux πράξεις et nous conte comment Théodore, envoyé dans le Pont, refusa d'adorer les Dieux. Devant ses juges, il confessa sa foi chrétienne, et comme on lui laissait, sous un prétexte hypocrite d'humanité, le temps du repentir, il mit le feu dans Amasée au temple de la Mère des Dieux (744 A). On essaya sur lui l'effet des menaces et des promesses, et comme il restait inébranlable, il fut livré au supplice (745). Un prodige se produisit pendant la nuit qui précéda le martyre (745 B). Des voix se firent entendre dans les airs, et au milieu de chants mystérieux, on vit briller des flam-

beaux. Enfin Théodore fut livré au feu. Après ce long développement donné aux *πράξεις*, se place le morceau final de l'Éloge, une invocation à Théodore (745 D). Grégoire lui demande sa protection et son entremise auprès de Dieu. Cette prière se prolonge beaucoup plus longtemps que celle qui termine l'Éloge d'Éphrem. Elle dure toute la page 748 A. Quoique ne rentrant pas dans le genre de la parénésis proprement dite, elle paraît être d'une inspiration toute chrétienne. Nous ne trouvons en tout cas rien de semblable dans les discours d'Éloge traités par Ménandre.

Mais il n'est pas moins vrai de dire, comme nous l'avons fait, que ce discours, dans ses grandes lignes, offre avec l'Enkomion païen une ressemblance frappante. La façon dont s'engage la glorification de Théodore, et la présence des deux *τόποι* exclus si sévèrement ailleurs par Grégoire<sup>(1)</sup>, sont des faits significatifs. D'où vient que Grégoire ne songe pas à les écarter? Les raisons qu'il donne ailleurs sont cependant applicables ici.

Voici donc à quelles conclusions nous amène cette revue des Éloges composés par Grégoire :

1<sup>o</sup> Grégoire ne formule nulle part une exclusion générale des *τόποι* qui figurent dans l'Enkomion païen. Il en condamne nettement quelques-uns dans l'Éloge de Basile, dans celui d'Éphrem, dans la vie de Grégoire le Thaumaturge. Ce sont les considérations extérieures à la personne qu'il s'agit de louer : patrie, race, etc... Mais il faut observer que l'Enkomion ne regarde pas ces *τόποι* comme essentiels, et que Ménandre dans certains cas en permet l'abandon, sous la même forme que Grégoire.

2<sup>o</sup> D'ailleurs Grégoire écarte-t-il réellement de ses Éloges les *τόποι* qu'il condamne? Des trois discours où il expose sa façon de voir, l'Éloge d'Éphrem est le seul où il la mette rigoureusement à exécution. Mais dans l'Éloge de Basile il touche à deux des *τόποι* qu'il a rejetés, et dans la vie de Grégoire le Thaumaturge il se contredit lui-même d'une façon flagrante, en mentionnant la patrie du saint. Les autres Éloges, ceux d'Étienne, et des quarante martyrs éliminent, sauf une ou deux exceptions,

(1) Dans la vie de Grégoire le Thaumaturge, 896 B, 897 A. — Cf. Éloge de Basile, 813 B. — Éloge d'Éphrem, 824 A B.

les τόποι critiqués ; mais on les trouve développés suivant les règles de l'Enkomion païen dans l'éloge de Théodore. On peut en conclure que si Grégoire a sur le genre de l'Éloge une théorie assez précise, il montre dans la réalité beaucoup d'indécision. Consciemment ou non, il incline sans cesse vers l'Enkomion païen, et parfois il semble n'être resté fidèle à ses théories que parce qu'il lui était impossible de les violer. Ainsi il ne parle ni de la patrie ni de la race d'Étienne. Mais l'absence de ces τόποι s'explique par la difficulté de donner sur la biographie du martyr des détails qui ne sont pas mentionnés dans les Actes des Apôtres. Grégoire l'eût-il voulu qu'il n'eût pu se conformer exactement au plan tracé par Ménandre. De même, si dans le second Éloge des quarante martyrs il garde le silence sur leur patrie, leurs ancêtres, etc... c'est qu'il ne lui était guère facile de passer en revue, pour les glorifier, tant de biographies différentes. Il était réduit par les conditions du sujet à ne retenir que ce qui pouvait être commun aux martyrs : Les qualités physiques et morales, et les πράξεις.

3° En tous cas les grandes lignes de l'Enkomion sont conservées dans toutes ces homélies. Des coupes ont été pratiquées çà et là, mais la ressemblance générale subsiste, et en beaucoup d'endroits elle s'étend aux détails. Partout nous retrouvons la tendance à l'αἰθέρις dans le Prooimion, l'énumération des qualités précédant l'énoncé des πράξεις, et cet élément de l'éloge si caractéristique : la synkrisis. Les caractères du style, une multitude de réflexions, de tours, d'images accusent la couleur sophistique et relèvent la ressemblance des Éloges avec les modèles que nous offre la rhétorique.

4° Enfin il faut remarquer que quand Grégoire s'écarte du plan de l'Enkomion et des proportions que lui fixe Ménandre, c'est qu'il donne un développement inusité à certaines tendances ou certains éléments sophistiques. Nous avons déjà signalé le caractère très particulier de la première homélie sur Étienne. Le plan général de l'Enkomion et le développement des τόποι n'y sont pas observés ; mais le corps du discours est formé par une sorte de réquisitoire contre le démon, instigateur des poursuites dirigées contre Étienne, et par une réfutation des accusations portées contre le martyr. Grégoire prend à partie le

démon et l'invective avec véhémence, comme peut le faire un avocat s'attaquant à l'adversaire ; il lui démontre le peu de raison de ses attaques contre Étienne et l'accule à un dilemme (708 A). Ce réquisitoire est assez court, beaucoup plus que le plaidoyer en faveur d'Étienne qui lui fait pendant un peu plus loin. Grégoire y expose les accusations intentées à Étienne, et se constitue aussitôt son défenseur. Étienne dit que Jésus de Nazareth détruira le lieu où on le juge. Si la prédiction est inexacte, la catastrophe ne se produira pas, et c'est une parole sans portée ; si elle est exacte, quelle est la faute d'Étienne ? (709 A). Grégoire, d'une façon générale, a un goût très vif pour le dilemme, et il en fait grand usage dans sa polémique contre Eunomios. Ensuite, c'est Jésus qu'on accuse, et c'est sur Étienne que retombe l'accusation : « O l'injuste sentence ! » (709 B). D'ailleurs il est à constater que rien ne reste de l'endroit où se réunit ce tribunal inique, et que le temple a disparu. Et l'orateur s'abandonne à un mouvement oratoire, 709 C : « Où est-il, ce temple... Où sont-elles, ces pierres aux dimensions incroyables ? » Il termine par cette question vengeresse : « Si les juges condamnèrent Étienne pour éviter la catastrophe, qu'ont-ils réussi à sauver par cette injuste sentence ? » (709 D). On le voit, c'est un plaidoyer en règle en faveur d'Étienne. Mais il est clair qu'il était inutile ; l'auditoire ne songeait point à prendre le parti du démon, et Étienne n'avait pas à être défendu. Grégoire n'a donc pas fait autre chose que ce que faisait Libanios composant un réquisitoire contre Eschine pylagore, et en général les sophistes dans leurs *μελέται* développant des causes fictives. Ce plaidoyer est une véritable *μελέτη*, et si Grégoire s'est écarté en apparence des habitudes de la rhétorique, c'était pour manifester sous une forme différente sa virtuosité sophistique. Cette homélie en l'honneur d'Étienne, une des moins caractéristiques pour l'influence immédiate de l'Enkomion païen, est un document des plus importants pour l'étude de la culture sophistique de Grégoire.

Les homélies à l'éloge de Basile et d'Éphrem diffèrent aussi de l'Enkomion, par l'importance extraordinaire qu'y prend la synkrisis. De l'Éloge de Basile on peut dire que c'est une longue synkrisis qui fait défiler devant le caractère et la vie de Basile

minutieusement détaillés, une longue évocation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous avons déjà relevé le caractère sophistique de la *synkrisis*, classée par Ménandre au nombre des *τόποι* essentiels de l'Enkomion. Elle est regardée par Hermogène, II, 13,3<sup>(1)</sup> ainsi que le rappelle Bauer (p. 49), comme la partie la plus importante du discours d'éloge. Ce genre de parallèle, ajoute Bauer, a passé dans l'éloquence chrétienne avec cette différence que les héros et les rois sont remplacés par des patriarches (id.). L'emprunt n'a pas échappé aux rhéteurs postérieurs (p. 49, note 1). Mais ce qu'il est particulièrement intéressant de noter ici, c'est que la *synkrisis* s'appuie la plupart du temps sur l'interprétation allégorique. Nous disons : la plupart du temps, car il est des cas où la *synkrisis* fait appel à des ressemblances naturelles et évidentes. Ainsi Grégoire signale chez Basile les vertus et les grâces qu'on admire chez saint Paul (797, 800 D) : l'amour de Dieu, la charité, le privilège d'avoir été ravi au ciel. Basile avait l'austérité de Jean-Baptiste, son goût pour la solitude (801 BC) ; son attitude devant Valens rappelle celle de Jean devant Hérode (ici Grégoire s'engage dans un minutieux parallèle : entre Hérode et Valens, l'un ayant obtenu par un décret des Romains la souveraineté sur la Palestine, Valens ayant sous sa domination presque tout l'univers (804 A) ; entre l'attitude de Jean, qui rappelait Hérode au respect de la loi, et celle de Basile, qui réclamait de Valens le droit pour l'Église de garder sa foi intacte ; entre la condamnation de Jean livré au supplice, et celle de Basile frappé d'exil, 804 B, etc...). Plus loin les vertus du prophète Élie sont relevées chez Basile : zèle pour la foi, haine de ceux qui la violent, amour de Dieu, etc... L'énumération est longue (805 A). Certains miracles accomplis par Élie peuvent être mentionnés aussi à la gloire de Basile ; l'un et l'autre ont fait cesser par leurs prières une sécheresse prolongée (805 D). Si Élie a sauvé miraculeusement une veuve de la famine, Basile a vendu ses biens pour empêcher les habitants de la ville où il résidait de mourir de faim (808 A). Passant à Samuel, Grégoire rappelle que si Samuel naquit par une faveur de Dieu, sur les prières de sa mère, Basile naquit sur

(1) *Progymnasmata* (Ed. Spengel, *Rhet. Graeci*, vol. II).

celles de son père (808 B). Enfin la vie de Basile rappelle par beaucoup d'endroits celle de Moïse : l'un et l'autre ont sauvé leur peuple de la tyrannie du souverain (809 C). Ils ont encore ceci de commun qu'en mourant ils ne laissèrent rien (812 D). On ne sait où se trouve le tombeau de Moïse ; Basile n'a rien laissé en mourant (813 A).

De même Grégoire faisant l'éloge d'Éphrem le compare à Abel pour les sacrifices qu'il offrait au Seigneur (841 D), à Enoch pour son espérance (844 A), à Abraham pour son éloignement du monde (844 A), à Isaac pour la sérénité de sa mort (844 B), à Joseph pour sa pureté (844 C), etc...

Ce sont là des parallèles qui s'imposaient à Grégoire, et qui n'ont exigé de lui aucun effort apparent d'accommodation. Mais auprès d'eux il y en a d'autres où Grégoire interprète selon les procédés de l'exégèse allégorique les faits de l'Écriture, pour en tirer des rapprochements avec le sujet qu'il traite. Le texte sacré devient alors pour lui comme un tissu de métaphores, un voile symbolique qui recouvre la vie de Basile et d'Éphrem, et qu'il suffit de soulever au moyen de l'interprétation allégorique. Voilà un nouvel exemple de cette utilisation de l'exégèse dont nous avons parlé. Elle est pratiquée non comme une fin, mais comme un moyen, et ici elle sert à étoffer la synkrisis, à relever de rapprochements ingénieux et hasardés l'uniformité des parallèles. Par exemple, Grégoire rappelle à propos de Basile l'enlèvement du prophète Élie sur un char de feu. Rien de tel ne peut être relevé dans la vie de Basile, et Grégoire se hâte d'observer que c'est là un miracle qu'on ne peut attendre de la nature humaine (804 C). D'ailleurs l'interprétation allégorique lui permet de découvrir dans la vie de son frère quelque chose d'analogue à ce prodige. En effet Basile *s'est élevé lui aussi au ciel sur le char des vertus* (808 B). Il a imité le sacrifice d'Élie en faisant descendre sur le sien le feu du ciel, c'est-à-dire la puissance du Saint-Esprit (805 C).

Dans la synkrisis avec Moïse nous voyons reparaître, appliquées au cas de Basile, des interprétations déjà formulées dans la Vie de Moïse. De même que la fille du Pharaon adopte l'enfant recueilli sur le Nil et le fait élever dans la science du pays sans le sevrer du sein maternel, Basile, élevé dans la science profane,

ne s'écarte jamais du sein de l'Église (809 A). Moïse rejette plus tard la parenté de cette mère supposée. Ainsi Basile renonça à la réputation que lui valait sa culture profane pour se vouer à une vie d'humilité (809 A). Moïse défend un Hébreu contre un adversaire plus fort que lui et réussit à le tuer. De même Basile mortifie son corps pour venir en aide à son âme (809 B). Un peu plus loin, Grégoire s'écrie : « A quoi bon énumérer en détail  
 « tous ceux à qui il a fait passer l'eau, pour qui il a allumé  
 « comme une colonne de feu la torche de son éloquence, qu'il a  
 « sauvés avec la nuée du Saint-Esprit, qu'il a nourris d'un ali-  
 « ment céleste, dire comment il a reproduit le rocher d'où le  
 « bâton fit jaillir l'eau, etc... (809 D). » Tout ce qui concerne l'arche d'alliance est minutieusement détaillé par Grégoire pour fournir un symbole à diverses particularités du caractère et de la vie de Basile : « Par son éloquence il a fait de l'âme de chacun  
 « un véritable *tabernacle*, destiné à *loger Dieu*, et il y a établi  
 « des *colonnes*, je veux dire les raisonnements qui *soutiennent*  
 « la vertu dans ses peines ; des *baignoires* pour *laver les souil-*  
 « *lures* de l'âme avec *l'eau* qui coule des yeux... Que de *chan-*  
 « *deliers* il mettait dans l'âme de chacun, quand sa parole en  
 « *illuminait* les replis cachés ! quels *encensoirs* de prières et  
 « *quels autels* il *bâtissait* avec de *l'or pur* et de *bon aloi*, c'est-  
 « à-dire avec une disposition morale véritable et sincère, dont  
 « *l'éclat n'était pas obscurci par le plomb lourd* de la vanité !  
 « A quoi bon rappeler cette arche mystique qu'il construisait  
 « pour chacun, en déposant dans son âme les tables du Pacte  
 « écrites par le doigt de Dieu ? Je veux dire qu'il faisait du  
 « cœur de chacun une arche qui embrassait les mystères spiri-  
 « tuels, et qui gardait la loi écrite par l'opération du Saint-Esprit  
 « au moyen des œuvres. » Plus loin : « *Le vase* de l'âme se  
 « vide de la nourriture céleste qu'il contient, quand le péché en  
 « y tombant arrête l'écoulement de la manne. La manne est le  
 « pain céleste. A quoi bon dire avec quel soin exact il revêtait  
 « lui-même la robe sacerdotale, et comment il édifiait les autres  
 « par son exemple en portant toujours sur sa poitrine l'orne-  
 « ment qui a pour nom le pectoral du jugement, l'évidence et  
 « la vérité. » Grégoire fait suivre cette interprétation de la  
 remarque suivante (812 C) : « Je laisse à ceux qui sont plus

« versés que moi dans l'interprétation figurée le soin d'appliquer  
« à notre maître tous ces détails. » De même dans l'Éloge  
d'Éphrem, Grégoire rapproche Éphrem de Noë, parce qu'il a  
sauvé, dit-il, son âme comme une arche (844 A), de Jacob, parce  
qu'il a terrassé à son tour Ésaü, le père de l'hérésie (844 B),  
d'Élie, parce qu'il a fait descendre *le feu spirituel sur le sacri-  
fice de son éloquence* (845 B), etc... Ainsi Grégoire dégage de  
certains passages de l'Écriture, à l'aide de l'exégèse allégorique,  
un sens applicable aux divers détails du sujet. Il pose en prin-  
cipe que la vie des grands Prophètes et des Apôtres symbolise  
les différents aspects de la vie chrétienne; d'autre part il se  
propose de représenter Basile et Éphrem comme des modèles de  
toutes les vertus. Il est donc amené à prendre, pour les sym-  
boliser, ces grandes figures de l'Ancien et du Nouveau Testa-  
ment. Seulement il ne peut être sérieusement question ici d'une  
interprétation directe, puisque Grégoire ne saurait soutenir que  
la vie de Moïse soit le symbole particulier de la vie de Basile.  
En parlant d'interprétation, il entre donc dans la fantaisie  
pure et cette utilisation de l'exégèse se fonde sur une équi-  
voque. Voilà un premier caractère sophistique. En outre il se  
produit ici ce que nous avons souvent signalé dans les écrits  
d'exégèse de Grégoire : il faut, coûte que coûte, tirer du texte  
un sens donné, trouver dans tel passage de l'Écriture le sym-  
bole d'une vertu de Basile ou d'Éphrem. De là des rapproche-  
ments dont l'ingéniosité cache mal le caractère puéril. Peut-on  
attribuer d'autre valeur que celle d'une métaphore à ce rappro-  
chement d'Élie enlevé sur un char avec Basile s'élevant au ciel  
sur « le char » des vertus? Cependant Grégoire se fonde sur  
cette image pour établir que Basile peut être mis en parallèle  
avec Élie. Nous ne ferons que rappeler des constatations déjà  
faites en signalant comme un caractère sophistique ce goût de  
l'argument ingénieux et fantaisiste. Enfin il est à noter que  
Grégoire ne se borne pas à mettre sur le pied de l'égalité Basile  
et les prophètes. Il s'agit pour lui de montrer que le sujet traité  
non seulement est admirable, mais même défie toute compa-  
raison. N'avons-nous pas relevé la même tendance chez les  
sophistes? Ainsi le parallèle qu'il établit entre Grégoire le Thau-  
maturge et Moïse (908 D) est à l'avantage du premier. Grégoire

a en effet sur Moïse la supériorité d'être resté célibataire et de s'être retranché toutes les joies de la chair, même celles que permet la loi. Et encore : « Il est facile de voir, pour celui qui « sait porter un regard judicieux sur la vertu, lequel des deux « a eu la vie la plus exempte de passions. » (908 D). Ainsi la supériorité de Grégoire sur Moïse est non seulement certaine, mais éclatante. Plus loin, il compare au jugement célèbre de Salomon un miracle accompli par Grégoire le Thaumaturge, et qui lui permet, en faisant disparaître la cause d'un différend, d'éviter une effusion de sang. A ses prières, un étang dont deux frères se disputaient la possession se vida mystérieusement pendant la nuit. L'orateur se demande ce qui était le plus méritoire, sauver un petit enfant à qui il était égal d'être nourri par l'une ou l'autre des deux femmes, ou sauver deux jeunes gens. Ici reparaît l'avocat toujours prêt à argumenter : Grégoire énumère toutes les circonstances qui assurent à son homonyme la supériorité. Les jeunes gens étaient à un âge prompt à la colère ; ils s'apprétaient à donner le spectacle affreux d'une lutte fratricide ; il fallait s'attendre à les voir périr l'un par l'autre, ou à voir l'un d'eux souillé du sang de son frère. Ainsi le miracle de Grégoire avait une portée infiniment plus grande que le jugement rendu par Salomon (928 B). Il y a dans cette démonstration une insistance qui trahit la satisfaction secrète du sophiste heureux de pouvoir se montrer un instant. Le miracle de l'étang est comparé de même à celui du Jourdain passé par Josué, et de la mer Rouge traversée par Moïse. Grégoire s'efforce encore de démontrer que la supériorité revient à Grégoire le Thaumaturge. Après le passage des Hébreux, les eaux du Jourdain et de la mer Rouge se refermèrent pour revenir à leur aspect habituel. L'étang desséché, au contraire, resta tel par la suite, attestant indéfiniment l'authenticité du miracle. Il n'est pas douteux qu'entre les deux miracles l'avantage ne revienne à celui qui a eu les effets les plus longs (928 D, 929 A). Enfin l'orateur arrive, à propos d'un autre miracle accompli par Grégoire le Thaumaturge, à lancer une sorte de défi collectif aux prophètes. Aucun d'eux n'a rien à mettre en parallèle avec lui. Il s'agit de la façon dont Grégoire réussit à arrêter les inondations d'un fleuve, en plantant un bâton sur la rive habituelle-

ment ravagée par les eaux (929 B). Peut-on parler de Josué, d'Élie et d'Élisée? Mais ils n'ont fait que s'ouvrir momentanément un passage dans les eaux du Jourdain; tandis que le bâton devenu arbre peut se voir encore, et que ses effets subsistent (932 D). L'orateur conclut « que le miracle étant aussi « grand des deux côtés, l'avantage reste à l'humanité de Grégoire le Thaumaturge, protecteur des riverains. »

Voilà donc des éléments profondément sophistiques que Grégoire introduit dans ses discours d'éloge. Si la *synkrisis* selon les lois de l'Enkomion païen ne comporte pas un tel développement, il n'en est pas moins vrai que Grégoire, par les caractères qu'il lui donne, par l'emploi inattendu qu'il y fait de l'interprétation allégorique, y fait entrer des tendances d'esprit éminemment sophistiques. Il faudrait montrer, à côté de la *synkrisis*, l'étalage minutieux des procédés d'art propres aux sophistes. Sans parler du style, où se multiplient les artifices destinés à lui donner de la couleur et du relief, on peut relever les *ecphrasis* des supplices (Deuxième discours sur les Martyrs, 768 D) — (Troisième disc., 780 B), — les discours supposés que Grégoire prête aux personnages mis en scène, en vue d'une impression pathétique : dans le deuxième éloge des martyrs, discours de la mère d'un des martyrs s'adressant à son fils (769 C), dans le troisième, discours d'un des martyrs s'adressant au tyran (784 A). Nous y avons relevé une hyperbole de goût détestable et tout à fait digne de Polémon.

#### LES DISCOURS DE CONSOLATION

Arrivons maintenant à la seconde catégorie : les discours de consolation (*παραμυθητικοί λόγοι*). Ils comprennent, nous l'avons dit : l'oraison funèbre de Méléce, celle de Pulchérie, celle de l'impératrice Placilla. La première et la troisième portent le titre d'*ἐπιτάφιος λόγος*, une des formes de l'Éloge funèbre les plus familières aux sophistes, et soigneusement décrite par Ménandre. Mais d'une part, ni l'un ni l'autre de ces discours ne correspondent au schéma de l'*ἐπιτάφιος* sophistique, de l'autre ils montrent une indéniable conformité au plan du *παραμυθητικός*

λόγος. C'est donc en tant que discours de consolation qu'il convient de les étudier.

Voici d'après Ménandre, III, p. 413 et suiv., les divisions du παραμυθητικός : C'est une sorte de μονωδία où les lamentations (θρηνησις) finales sont remplacées par une παραμυθία : Ménandre glisse sur la première partie, exposée en détail dans le chapitre sur la monodie, et il s'étend sur la seconde, celle qui donne son caractère au παραμυθητικός. D'après le plan de la monodie (p. 434 et suiv.) nous voyons que la première partie doit présenter des Enkomia mêlés aux θρηνησις (p. 434, 20). On y distingue trois groupes (435, 16) : D'abord ce qui concerne le présent (435, 17), trône sur la manière dont est mort le défunt, sur l'assemblée présente. Puis ce qui se rapporte au passé (435, 24), les diverses qualités du défunt célébrées sous forme d'ἔπαινος. Enfin ce qui regarde l'avenir (435, 28), les espérances que formait la famille, la tristesse du rêve brisé, etc. . . . C'est une reprise du trône. Ici commence la παραμυθία, série de consolations à demi philosophiques. Ménandre engage à débiter par les vers d'Euripide : « Il faut pleurer celui qui naît, à cause des maux qu'il va souffrir ; mais celui qui meurt et qui a cessé de souffrir, il faut lui « faire un convoi joyeux, avec des paroles de bonne augure » (413, 26). Viennent ensuite des réflexions sur la nature humaine : la mort est la condition universelle (414, 3) ; les héros et les enfants des Dieux n'y ont pas échappé. Peut-être vaut-il mieux quitter la vie terrestre, et être délivré de l'injustice, de l'envie, etc. (414, 8). Faire ensuite ce raisonnement : « Si la vie est un avantage, le défunt en a suffisamment joui (414, 12). Si elle est mauvaise, il est délivré de ce qu'elle a de funeste. » — Exprimer la conviction qu'il est allé vivre dans les Champs Élysées (414, 16). Célébrons-le donc comme un demi-dieu ou plutôt comme un dieu.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des idées qui composent le fond de la παραμυθία. Il faudrait y distinguer, d'après Bauer, des croyances populaires se rattachant au culte des morts, et des conceptions philosophiques provenant des écrits et des lettres de consolation, genre très en vogue (Bauer, p. 25). On peut remarquer encore, comme le fait Bauer, qu'il y a une certaine contradiction entre la première partie, qui fait valoir exclusive-

ment des motifs de regrets et de tristesse, et la seconde qui s'efforce de détruire cette double impression en donnant la mort comme un avantage.

Méléce, évêque d'Antioche, était mort à Constantinople, pendant le concile de 384 qui dura du mois de mai au milieu du mois de juillet (p. 32). Son oraison funèbre dut être prononcée par Grégoire immédiatement avant le transport du corps à Antioche (p. 33) : « Grégoire, comme on le voit par les pages « 1019 B et 1023 B, connaissait les discours prononcés avant le « sien (p. 33, note 1). » Il est possible, comme l'observe Bauer, que Grégoire, qui rappelle le deuil de trente jours porté par le peuple d'Israël à la mort de Jacob (853 B — Bauer, p. 33), ait prononcé son oraison funèbre le trentième jour après la mort de Méléce.

Le discours commence par une courte glorification du mort. Méléce a été appelé auprès de ses égaux, les saints, les athlètes, les vainqueurs, 852 A. L'orateur plaint ceux qu'il vient de délaisser, l'Église, qui, en butte aux attaques de l'hérésie, se voit privée de son général (852 A). « Le grand corps de l'Église est malade, et le médecin n'est plus là (852 B). — Puis il fait valoir la difficulté du discours, ajoutant toutefois que malgré sa douleur, il va essayer de trouver des accents proportionnés à ce grand deuil (852 B). Mais comment pourra-t-il s'imposer un pareil effort (852 B C)? Le Prooimion prend fin ici et l'orateur entre dans le vif du sujet.

Pour mieux faire ressortir la tristesse du deuil présent, il l'oppose à l'allégresse des noces spirituelles célébrées en l'honneur de Grégoire de Nazianze lors de son élévation à l'épiscopat de Constantinople (1). Grégoire de Nysse avait prononcé à cette occasion un discours qui ne nous a pas été conservé (2) (853 A). Aujourd'hui, la joie a fait place aux lamentations (853 A). Peut-être eût-il mieux valu que l'orateur renfermât au fond de son cœur sa profonde tristesse que d'inviter à y prendre part les fils spirituels de Méléce. Cependant le thrène reprend et éclate en accents désolés. En une série d'interrogations emphatiques,

(1) BAUER, p. 36, note 3.

(2) *ibid.*

l'orateur se lamente sur le naufrage du diocèse de Méléce : « O « funeste naufrage ! Comment avons-nous sombré au milieu du « port ?... Où est-il ce gouvernail infailible de nos âmes, etc... « (853 B) ». Il faut imiter Israël après la mort de Jacob. Puis, après une sorte d'invective adressée au démon dont la haine a porté au diocèse de Méléce un coup si sensible, commence l'éloge du mort. Quelques mots sont consacrés à son extérieur (856 B), puis vient la glorification de ses vertus (856 B). Le thrène reparait et se développe dans un morceau d'une haute poésie, dont le lyrisme rappelle les accents de la monodie : « Je te plains, « ô Église, c'est à toi que je m'adresse, ville d'Antioche. Je te « plains de ce changement soudain. Comment s'en est allée ta « beauté ? Comment a été ravie la parure ? Comment la fleur est-elle tombée tout à coup ? Oui, en vérité, l'herbe s'est flétrie et « la fleur est tombée. Quel œil méchant, quelle fascination « envieuse et funeste s'est exercée contre cette Église ? Hélas ! « quel échange elle a fait ! La source s'est tarie, la fleur s'est « desséchée ; de nouveau l'eau s'est changée en sang. O nouvelle désastreuse que celle qui annonçait à l'Église son mal- « heur ! Qui dira aux enfants qu'ils sont orphelins ? Qui annon- « cera à la jeune épouse qu'elle est veuve ? O infortunés ! qu'ont- « ils vu partir et que recueillent-ils ? Ils ont accompagné l'arche « et il leur revient un cercueil » (856 BC). — Passant aux παράσεις, l'orateur rappelle les trois exils de Méléce ; dans une brève syn- krisis il rapproche Méléce des prophètes et des apôtres, dont il avait les vertus. Les événements sont présentés sous une forme imagée et poétique. Méléce est le jeune époux absent qui lutte au loin contre l'hérésie ; l'Église, la jeune épouse qui attend au foyer, et qui garde fidèlement la foi conjugale, en dépit d'une tentative criminelle (857 D. Bauer pense que c'est une allusion à la conduite de Paulinus, p. 38, note 2). — S'adressant à son auditoire, l'orateur rappelle enfin comment Méléce vint au concile, et comment, suivant son expression, il versa le vin pur dans les vases qui renfermaient l'eau de l'hérésie (860 A). — Le θρήνος est la conclusion naturelle de cette évocation mélancolique. La lamentation recommence : « Elle s'en est allée, la « beauté : elle s'est tue, la voix ; les lèvres se sont fermées, la « grâce s'est envolée » (860 B). Dans les conjonctures présentes il

n'y a place que pour le désespoir, car Israël avait été consolé par Élisée de la perte d'Élie, mais aujourd'hui Élie s'en est allé, et point d'Élisée pour le remplacer. Une situation si affligeante amène sur les lèvres de l'orateur les paroles désespérées de Jérémie : « Nous avons suspendu nos harpes aux saules du rivage... » (860 D). Et l'interprétation allégorique vient donner à cette citation la signification précise d'un symbole applicable à l'heure présente. L'Église est assise en pleurant au bord des épreuves qui coulent à travers la confusion hérétique, comme Jérémie au bord des eaux de Babylone, et elle s'attriste de n'avoir plus celui qui les lui eût fait traverser. Nous avons déjà parlé de cette curieuse application de l'exégèse allégorique. Le rapprochement se poursuit avec plus de précision (861 A).

Soudain le discours tourne. Grégoire s'arrête pour remarquer qu'il dépasse dans sa douleur les limites convenables et qu'il s'abandonne à des pleurs de femme. Et aussitôt commence la seconde partie du discours, la *παραμυθία* ou *παρακλήσις*. Mais ce développement tout nouveau, de sentiment presque opposé au *θρήνος*, est introduit sans transition aucune, avec une brusquerie saisissante. On reconnaît là la *παλινοψία* sophistique, le coup de baguette du virtuose qui, avec un sang-froid presque choquant, fait succéder sans intervalle aux accents désordonnés de la douleur les réflexions sereines de la raison. Méléce est entré par la mort dans la véritable vie. Il priera pour les égarements du peuple (861 B). Il faut offrir à Antioche, comme consolation, le récit des funérailles de Méléce, des honneurs qui ont été rendus au défunt, lui conter la part prise à son deuil par le peuple entier, le concile, l'empereur. Salomon recommande de donner du vin à ceux qui sont dans la douleur. Entendu au sens figuré, ce vin représente les paroles qui fortifient l'âme. Le discours s'achève par une formule pieuse.

La composition de ce discours offre une ressemblance suivie avec le plan du *Paramytheticos logos*, et c'est avec raison que Bauer l'a classé dans cette catégorie de discours d'éloge, malgré son titre d'*ἐπιτάφιος* (p. 42). L'exorde se fonde sur deux procédés d'*αἰξήσις* recommandés, nous l'avons vu, par Ménandre : La glorification du défunt et la difficulté pour l'orateur de prendre la parole sur un tel sujet. Dans la première partie du discours, la

succession des trois points essentiels est fidèlement observée. D'abord se présente le *θρῆνος* fondé sur la considération du présent. Bauer fait remarquer que cette façon d'opposer le deuil qu'on célèbre à un souvenir joyeux devait être une habitude de la rhétorique (p. 46). Il cite à l'appui de cette hypothèse les paroles suivantes de Chorikios (Ed. Boissonade, p. 179), au début d'une monodie : Ce n'est pas un épithalame que j'entonne en son honneur, je ne cherche pas à faire retentir le tumulte joyeux des mariages. Ce contraste entre les noces spirituelles de Grégoire de Nazianze et le deuil actuel explique l'emploi du mot *ἐπιτάφιος* évidemment destiné à répondre au mot *ἐπιθαλάμιος*, sans qualifier exactement le caractère du discours (Bauer, p. 46).

— Au *θρῆνος* succède, selon les prescriptions de Ménandre, l'*ἔπαινος* qui conserve, comme il convient, un caractère d'émotion douloureuse. Bauer remarque justement que cette façon de prêter à celui qu'on loue toutes les vertus est une exagération de la rhétorique (1). De même Dion Chrysost. Disc. XXIX (Ed. Dind. 328) : « Il possédait toutes les vertus humaines. » De la *synkrisis* qui termine l'éloge, il n'y a rien à dire ; elle est très brève ici, et réduite à la valeur d'un simple *τόπος*, comme le veut Ménandre. Nous sommes loin du développement extraordinaire pris par elle dans certains discours d'éloge. La reprise du trône après l'exposé des *πράξεις* est strictement conforme au plan du *παραμυθητικός*. Quant au brusque passage de la première partie à la seconde, non seulement il dénote chez l'orateur un sang-froid bien sophistiqué, mais il répond à une règle précise de Ménandre, 421, 14 : « Après ce développement doit venir la « consolation... Il ne faut pas pleurer le mort, il partage la « vie des dieux, etc... » La succession de ces *κεφάλαια* si différents ne comporte donc pas, d'après lui, la transition qui nous semblerait indispensable. La même absence de transition se retrouve chez Aristide, p. 131 (Jebb. 78, 18), et chez Himérios (2). Il importe de noter la disproportion des deux parties du discours. La *παραμυθία* ne paraît pas tenir ici une place aussi grande que dans le plan tracé par Ménandre. Des consolations

(1) BAUER, p. 51.

(2) *Id.*, *ibid.*

qu'il recommande nous n'en trouvons qu'une ici : Le défunt ne doit pas être pleuré, puisqu'il est entré dans la vie heureuse. Les réflexions philosophiques sur la condition des hommes, le dilemme qui montre que de toutes façons la mort ne saurait être regardée comme un mal, etc... sont omis par Grégoire. En revanche il utilise d'une façon inattendue, pour la παραμυθία, un lieu commun de la monodie, la description des funérailles : ἡ σύνοδος τῆς πόλεως, ἡ ἔκφορα τοῦ σώματος. Le caractère unanime des honneurs rendus à Méléce et des regrets éprouvés semble à Grégoire une consolation digne de prendre place à côté des promesses de la religion. Mais la παραμυθία, même accrue de cet élément nouveau, reste écourtée et elle n'a guère plus d'importance ici que dans l'ἐπιτάφιος λόγος. De sorte que ce discours de Grégoire, qui, par sa première partie, se classe sans hésitation possible parmi les παραμυθητικοί, ne peut être regardé, à cause de la seconde, comme un παραμυθητικός tout à fait pur.

Il en est autrement de l'oraison funèbre de Pulchérie (1) : ici les proportions sont renversées. L'orateur commence par avouer un embarras simulé. Il ne sait comment parler, car deux sujets s'offrent à lui : le souvenir du tremblement de terre qui a détruit la ville voisine, et la catastrophe qui vient de bouleverser l'Empire. (Quel est ce tremblement de terre ? Peut-on songer à celui de Nicomédie, comme le veut Bauer, p. 65 (24 août 358), ou de Nicée (11 octobre 368), ou à celui que Zosime relate en l'année 375 ?) L'ἀπόρησις reparaît un peu plus loin : Grégoire avoue de nouveau son embarras entre ces deux catastrophes. Laquelle va-t-il traiter ? Il déclare cependant qu'il se décide pour la catastrophe présente (864 D). Cet exorde lui fournit une transition toute faite pour la première partie du discours. Il choisit le deuil présent parce que sa grandeur dépasse l'autre (865 A). Ici un court θρήνος qui se prolonge, suivant la règle du παραμυθητικός, par l'ἔπαινος de la princesse morte. Mais l'éloge d'une enfant de six ans ne pouvait être bien long, et il eût été ridicule ici d'épuiser tous les τόποι habituels. Grégoire se borne donc à une poétique évocation de la petite princesse. Il la com-

(1) Discours prononcé en 385, pour une princesse de six ans, fille de Théodose et de Placilla. On peut supposer, comme le fait BAUER (p. 57), qu'il fut prononcé non le jour de l'enterrement, mais à la fête funèbre du trentième jour.

pare coup sur coup à une colombe qui a quitté le nid pour s'envoler loin des yeux, et à une fleur flétrie au moment où elle commençait à s'épanouir (865 B). Pour étoffer cet éloge gracieux mais un peu bref, ou plutôt pour satisfaire à des convenances de cour, Grégoire présente le tableau mélancolique du couple impérial. Il montre l'empereur Théodose sous l'image d'un palmier courbé vers le sol et dépouillé de sa fleur. Autour de lui s'enroule la clématite, image de l'impératrice (865 D). La douleur du peuple fournit la matière du second *θηρνος*. Grégoire décrit en termes hyperboliques la foule se pressant dans le temple : on eût dit que toute la terre affluait au même point (868 A). Il peint le deuil des spectateurs, leur abattement, leurs larmes, leurs sanglots (868 A). — Suit une Ecphrasis, d'ailleurs rapide, de l'exposition du cadavre. C'est le lieu commun mentionné par Ménandre : τὸ εἶδος τοῦ σώματος. L'orateur revient sur la douleur universelle ; il associe à la tristesse des cœurs celle des choses ; les pierreries, les étoffes d'or, les flambeaux ont perdu leur éclat (868 B.)

Mais le moment est venu de faire appel à la raison, et ici commence la seconde partie du discours, la *παραμυθία*. Elle est beaucoup plus développée que la première, et occupe les trois quarts de l'oraison funèbre. L'orateur part d'une citation de l'Évangile : L'Apôtre a dit qu'il ne fallait pas se lamenter sur les morts. Objection : Ce conseil est peut-être impossible à suivre. Comment surmonter sa douleur ? La mort n'a pas pris Pulchérie dans la vieillesse suivant la condition commune des hommes. Mais on a vu « la fleur de la vie s'éteindre pendant le premier âge dans la mort, « le rayon des yeux se voiler sous les paupières, la rougeur de « la joue se transformer en pâleur, la bouche être condamnée « au silence, la fleur de la lèvre noircir, etc... » C'est pour l'orateur l'occasion d'introduire furtivement une nouvelle ébauche d'Ecphrasis (868 D). — Sans doute, mais le Christ a dit : « Laissez venir à moi les petits enfants ». Série d'antithèses entre la mort apparente de la princesse et la véritable vie qui commence pour elle (869 A). Voilà donc le bien inestimable qu'elle a reçu en échange de l'existence. Comment s'en lamenter ? Série d'exclamations glorifiant le bonheur de cette enfant privilégiée (869 B). L'objection reparait sous une forme à peu

près identique : On s'attriste peut-être, dit l'orateur, qu'elle ne soit pas parvenue à la vieillesse. Mais que voit-on de si enviable dans la vieillesse ? Tableau réaliste des infirmités qui en sont le cortège : « Est-il beau d'avoir les yeux qui piquent, les joues « qui se flétrissent, les dents qui tombent de la bouche ? de faire « entendre avec sa langue un balbutiement, d'avoir les mains « tremblantes, de se courber vers la terre, de boitiller et de s'ap- « puyer sur la main d'un guide, d'avoir la raison troublée et la « parole obscurcie... » (869 B). Il faut plutôt envier ceux qui sont soustraits à ces misères (869 C). — Autre avantage : Cette jeune âme n'a rien à redouter du jugement de Dieu. Troisième objection qui reprend et précise la seconde : Mais elle eût dû connaître les joies du mariage. Réponse : Elle est admise au mariage véritable, à l'union avec l'Époux céleste » (869 C). — L'orateur reprend, sous une forme plus générale et philosophique, son réquisitoire contre l'existence : De quels biens la mort a-t-elle privé Pulchérie ? Qu'est-ce que la vie ? Une suite de douleurs, de plaisirs, de colères, de craintes, d'espoirs, de désirs, un assemblage incohérent de passions misérables. On ne peut regarder comme un mal que la défunte les ait ignorés. Elle n'a pas connu les douleurs de l'enfantement, et il faut s'en réjouir pour elle (872 A). Elle jouit d'un privilège qui est au-dessus de la condition humaine : celui d'être délivré du mal. Et ici l'orateur apporte des exemples : Salomon, David, Jérémie, Abraham. Il rappelle le sacrifice d'Isaac, et il place dans la bouche de Sarah les paroles qu'elle eût prononcées si elle n'avait été instruite par son mari des vérités divines, et si elle n'avait su que l'autre vie est préférable à la vie présente (872 B-873 A). Mais elle n'ignorait pas que la mort ouvre à l'homme l'accès d'une vie meilleure, le délivre de la fourberie, de l'erreur, etc.. Pulchérie n'aura pas à souffrir de l'amour, elle ne connaîtra pas l'orgueil (873 B). Ici Job est cité comme un exemple à imiter (873 C D), et Grégoire présente à propos de lui quelques considérations sur la vie future. Relevons ces réflexions singulières : Job se réjouissait de l'heureux sort de ses enfants, délivrés par la mort des misères de l'existence. Dieu lui annonça qu'il lui rendrait au double ce qu'il avait perdu, mais Job ne chercha pas à avoir deux fois plus d'enfants, et Dieu lui en donna seulement dix pour remplacer

les dix qui étaient morts (876 C). — Grégoire arrive ainsi à la conclusion finale : Chassons notre douleur au sujet des morts ; laissons-la à ceux qui n'ont pas d'espérance.

Nous sommes frappés dans cette oraison funèbre de la brièveté relative de la première partie et de l'étendue démesurée de la παραμυθία. Les proportions fixées au παραμυθητικός par la rhétorique païenne ne semblent pas plus respectées ici que dans l'oraison funèbre de Méléce. La première partie se conforme d'ailleurs, malgré sa brièveté, au schéma de Ménandre. L'ἀπόρησις par laquelle débute l'orateur est un des procédés recommandés pour le προοίμιον, et l'emploi qui en est fait ici a une couleur bien sophistique. L'embarras de l'orateur est évidemment joué, car il ne peut hésiter sur le sujet à traiter. Son hésitation est en outre tout à fait invraisemblable et forcée, car il est clair que l'auditoire n'est pas venu entendre des lamentations sur un tremblement de terre qui n'est pas même récent. Bauer l'a remarqué (p. 67), et c'est d'ailleurs une constatation qui s'impose. On saisit ici l'application maladroite d'un procédé d'école par un ex-sophiste qui se conforme aux règles apprises sans réfléchir à leur valeur ou à leur opportunité. L'ἔπαινος mêlé de lamentations est celui que prescrit Ménandre ; il est assez court, parce que l'orateur ne pouvait guère insister sur les vertus d'une enfant de six ans ; mais il est relevé par sa couleur poétique et par l'évocation des figures de l'empereur et de l'impératrice. Le thrène qui termine cette première partie est en revanche développé et on y voit défiler toutes les considérations pathétiques recommandées en pareil cas : désespoir du peuple assemblé (ἡ συνόδος τῆς πόλεως), description du corps de la princesse (τὸ εἶδος τοῦ σώματος), peinture du deuil universel avec les hyperboles inévitables.

La παραμυθία s'ouvre par une citation de l'Évangile. Bauer rapproche (1) de cette citation utilisée comme point de départ d'un développement, celles dont les rhéteurs aimaient à émailler leurs discours. Il serait plus juste de remarquer avec Norden que les rhéteurs et les sophistes emploient les citations à titre accessoire, en guise d'ornements, tandis que les orateurs chré-

(1) P. 60.

tiens en font le thème même de leurs discours. Quelques-uns des motifs de consolation proposés par Ménandre figurent ici. L'un d'eux consiste à faire valoir que le défunt est entré dans une vie heureuse, qu'il habite désormais dans les Champs Élysées. De même Grégoire revient à plusieurs reprises sur l'heureuse condition de la princesse défunte. Il oppose à la mort apparente, l'entrée dans la vraie vie (869 A), et il glorifie le bonheur de cette enfant appelée à Dieu selon la parole du Christ (869 B). — Il oppose aux joies du mariage qu'elle n'a pas goûtées, les délices de son union mystique avec l'Époux céleste (869 C). — La défunte n'est pas à plaindre, non seulement parce qu'elle est entrée dans une vie heureuse, mais encore parce qu'elle a été délivrée des misères de l'existence. Cette considération indiquée par Ménandre, Grégoire la développe en plusieurs endroits. C'est d'abord un tableau des infirmités de la vieillesse, montrant comme peu enviable le sort de ceux qui ne sont pas morts jeunes (869 B), puis l'énumération des tristesses de la vie (869 D), dont la mort délivre. Plus loin il est fait mention des douleurs de l'enfantement que la petite princesse n'aura pas connues (872 A). En revanche Grégoire passe sous silence quelques-unes des raisons données par Ménandre. L'argument essentiel de la consolation dans le παραμυθητικός païen (1) est que la mort est la condition universelle. C'est une raison, sinon de se consoler, du moins de se résigner. Mais Grégoire ne donne pas à sa παράκλησις ce tour général et philosophique, et il n'envisage pas la mort sous cet aspect. Il ne songe pas davantage à poser à son auditoire ce dilemme des rhéteurs : si le défunt a mené une vie malheureuse, il faut se réjouir de sa délivrance ; s'il a été heureux, il faut se féliciter de son bonheur passé. Quant aux exemples que Grégoire emprunte à l'Écriture pour appuyer son argumentation, ils sont, comme l'observe Bauer, dans la tradition sophistique et dans celle des écrits de consolation. Ils viennent après les raisons alléguées, suivant un usage qui date de loin (2). (Cf. Pseudo-Plutarque, ad Apollon. p. 26, 115 A, éd. Bernardakis, p. 280, 25. De même Sénèque, ad Marciam II, 1 :

(1) BAUER, p. 60.

(2) Id., p. 61.

Scio a praeceptis incipere omnes qui monere aliquem volunt, et in exemplis desinere). Ce que Bauer ne relève pas et qui nous paraît pourtant digne de remarque, c'est le tour donné par Grégoire à cette παράκλησις. L'orateur ne se contente pas d'aligner des conseils et des considérations morales; il en discute la valeur contre un adversaire fictif. C'est une page de discussion philosophique qu'il nous offre. Chacun des préceptes donnés est suivi d'une réfutation, celle de l'objection qu'il soulève. Ainsi 868 C, 869 B, 869 C. Voilà une façon toute nouvelle d'entendre la παραμυθία. S'il elle n'est pas indiquée par Ménandre, elle n'en a pas moins un caractère fortement sophistique. Une fois de plus elle atteste le goût de Grégoire pour l'argumentation à outrance, goût qui lui fait inventer des objections pour le plaisir de les résoudre et des adversaires pour la satisfaction de les confondre. Sur la forme donnée à ces objections il y aurait beaucoup à dire. Elles sont introduites par une formule : Ἄλλὰ..., φησὶν,... qui est un souvenir de la διατριβή et qui fait entrer brusquement dans la suite de l'argumentation un adversaire fictif. La διατριβή a exercé sur l'éloquence chrétienne une influence dont on relève de loin en loin la trace dans l'œuvre de Grégoire. La formule dont nous parlons se rencontre dans l'écrit sur les enfants morts en bas âge, 189 D, sur ceux qui tardent à recevoir le baptême, 425 B, etc... Il faut encore rendre à la διατριβή des formules comme celles-ci : Sur l'Hexahém. 105 D : Ἄλλ' ἔρεϊ τις ἕσως... — Sur la création de l'homme, 141 B : καὶ πῶς, ἔρεϊ τις... — Sur la vie de Moïse, 304 A, τὶ οὖν, ἔρεϊ τις... — Sur les enfants morts en bas âge, passage signalé, 189 D : Ἄλλ' ἔρεϊ τις, etc... Mais il n'entre pas dans l'objet de notre étude de déterminer l'influence qu'a pu exercer sur l'œuvre de Grégoire cette forme de prédication philosophique.

Quant à l'« éthopée » que Grégoire prête à Sarah sous prétexte de donner un modèle à l'auditoire, elle constitue un véritable hors-d'œuvre qui devra être examiné à part.

En somme ce discours suit avec une remarquable fidélité le plan tracé par Ménandre. Tout au plus peut-on dire que la première partie est légèrement écourtée et que Grégoire n'a pas conservé aux deux éléments du παραμυθητικός la proportion fixée

par la technique des sophistes. Le *θρήνος* qui termine la première partie est d'une couleur sophistique tout à fait frappante, et la *παραμυθία*, avec le tour de discussion qu'elle prend, montre un caractère sophistique qui n'avait pas été prévu par Ménandre.

Le Paramythetikos retrouve son juste équilibre dans l'oraison funèbre de Placilla. L'impératrice mourut peu après sa fille, aux bains de Skotoumin en Thrace. Grégoire prononça son discours à la prière de Nectarios, patriarche de Constantinople, non pas aux funérailles (1), mais un peu plus tard, à la fête du trentième jour (2).

Il commence par annoncer qu'il prend la parole sur l'invitation du patriarche. Toutefois il ne sait pourquoi on le prie de rompre le silence qui convient à un si grand deuil (877 C). Le silence est le seul remède à la douleur, et la parole déchire le cœur qui souffre, en ravivant ses souvenirs (877 C-880 A). Le deuil est en effet trop récent pour que l'âme puisse s'accoutumer à son malheur (880 A). Cependant il faut obéir, mais l'orateur ne sait que faire (880 B). L'*ἀπόρησις* reparaît donc ici et sous la même forme que dans l'oraison funèbre de Pulchérie : *οὐκ οἶδα ὅπως τῷ λόγῳ χρῆσομαι*. C'est probablement là une formule toute faite empruntée à la rhétorique.

Ici commence la première partie du discours. Grégoire part d'une citation : il y a un temps pour le rire, un autre pour les larmes, et la commente sous forme de *θρήνος* (880 C). Auprès du deuil présent, les pires catastrophes ne sont rien : « Si l'on passe « en revue les maux les plus grands et les plus communs, trem- « blements de terre, guerres, inondations, formation de gouffres « béants, c'est là bien peu de chose en comparaison du présent. » C'est un malheur universel. Nous avons déjà relevé cette hyperbole dans l'oraison funèbre de Pulchérie, où elle était assurément plus déplacée qu'ici. Le ton s'élève, l'orateur s'adresse aux peuples : « Pleurez, villes, etc . . . (881 A). Ensuite est introduit l'*ἔπαινος* au moyen d'une transition assez naturelle : Faut-il que je vous fasse sentir l'étendue de votre perte ? dit Grégoire. L'impératrice défunte offrait un assemblage de toutes les vertus.

(1) BAUER, p. 74.

(2) Ib., p. 75

(881 B). Dieu, pour mieux les faire resplendir, l'avait élevée au trône impérial. Reprise de l'éloge avec l'énumération des vertus : humanité, piété, prévoyance, justice... Les convenances de cour amènent ici l'orateur, comme dans l'oraison funèbre de Pulchérie, à parler de l'empereur. L'éloge de l'impératrice se poursuit par quelques flatteries adressées au couple impérial (881 C). L'éloge de la beauté physique, si cher aux sophistes, n'est pas oublié : Tous les portraits qui ont pu être faits de la défunte, en peinture et en sculpture, restent bien au-dessous de la réalité (881 D). Selon la règle du *παρραμυθητικός*, le thrène reprend avec une force nouvelle : « Pardonnez-moi, s'écrie l'orateur, de crier démesurément ma douleur » (884 A). Il s'adresse dans une invocation pathétique à la Thrace, le pays qui a vu mourir l'impératrice : « O Thrace, ô nom qu'il faut fuir ! ô le nom funeste, etc... » Et naturellement il retombe aussitôt dans l'hyperbole : « C'est là que s'est produit le naufrage de l'univers » (884 A). Cette métaphore ramène une image chère à Grégoire : celle du vaisseau sombré dans la tempête (884 A). Les exclamations reprennent, donnant au thrène le caractère entrecoupé d'une lamentation que traversent des cris de douleur. L'invocation s'adresse cette fois à Skotoumin : « O funeste voyage, eaux amères !... » Le désespoir qu'il étale ne fait pourtant pas oublier à Grégoire le parti qu'il peut tirer pour lui-même de la situation. Le mot *Σκότουμιν* lui fournit l'occasion d'un jeu de mots, 884 B : Les indigènes nomment le village *Σκότουμιν* ; c'est là que le flambeau s'est obscurci : *έσκοτίσθη*. Ainsi Grégoire conserve assez de sang-froid pour être frappé d'un rapprochement tout superficiel, et il pousse la vanité de bel esprit assez loin pour glisser un concetto dans la partie la plus pathétique de son discours. Le *θρήνος* se poursuit dans un style d'une haute poésie. Le caractère et les vertus de l'impératrice sont rappelés dans une série de périphrases (884 B). Sa mort met en deuil tous les misérables qu'elle consolait : « Que la vierge soit dans le deuil, que la veuve se lamente... et qu'elles connaissent ce qu'elles possédaient, maintenant qu'elles ne le possèdent plus... etc... » (884 B). Suivent des réflexions mélancoliques sur les malheurs redoublés du peuple : allusion à la mort récente de Pulchérie ; ce souvenir accroît encore l'amertume du deuil pré-

sent (884 C). Enfin, pour achever cette longue lamentation, survient la description du convoi funèbre. Il s'y trouve des hyperboles comme celle-ci : « Le ciel était trop étroit pour contenir la foule » (885 A). La nature, comme dans l'oraison funèbre de Pulchérie, s'associe à la douleur des hommes; description où l'on sent percer le lieu commun : « Alors l'air lui aussi s'assombrit en « signe de deuil... Les nuages pleuraient autant qu'ils pouvaient, versant sur ce malheur de nouvelles gouttes de pluie. » Grégoire insiste sur ce détail, qui lui semble d'un effet particulièrement pathétique, 885 C : « Pour moi, dit-il, j'ai vu un prodige plus extraordinaire... J'ai vu deux pluies tomber sur la terre, l'une venant du ciel, l'autre des larmes, et celle qui coulait des yeux n'était pas moins abondante que celle qui venait des nuages. »

Ici prend fin la première partie du discours et commence la παραμυθία. La comparaison du médecin, si fréquente chez Grégoire, se présente naturellement à lui, dans son rôle nouveau de médecin des âmes. Il faut répandre la parole douce comme l'huile sur la blessure gonflée (885 D). Nous rapprochions précédemment de la palinodie sophistique ce passage un peu contradictoire de la plainte à la consolation. Grégoire lui-même nous donne raison, en employant pour indiquer le passage à la consolation le mot *παλιωδῆσαντες* (885 D). Il faut se consoler en songeant au bonheur de l'impératrice. Elle est au ciel avec une garde d'anges armés d'une épée flamboyante (888 A). A la félicité des élus qui lui fournit son premier argument, Grégoire oppose la vie terrestre (888 B). L'Apôtre s'écrie : « Malheureux que je suis d'être un homme ! » Il faut aussi écouter David (888 B). Dans des termes singulièrement réalistes, Grégoire étale le spectacle des misères physiques (888 C), et montre à quelles servitudes le corps assujettit l'âme (888 D). La conclusion est qu'il ne faut pas pleurer l'impératrice, délivrée de ces misères (889 B). En échange de biens périssables elle a reçu la royauté céleste et éternelle (889 C). Pour montrer qu'on doit envisager sans inquiétude le sort de l'impératrice, Grégoire rappelle ses titres à l'indulgence divine : ses actes de clémence (892 A), son humilité, son orthodoxie et son horreur pour l'arianisme (892 C). Il termine en assurant que Placilla a été ravie dans le sein de Dieu.

Dans le Prooimion, outre l'ἀπόρησις recommandée par Ménandre, il faut relever la théorie de la consolation qui s'y trouve brièvement esquissée. Grégoire estime qu'il serait sage d'attendre pour parler, que l'âme fût un peu habituée à son deuil. Selon l'intéressante remarque de Bauer, c'est là une idée philosophique fréquente chez les stoïciens. Certains auteurs de Consolations pensaient que les douleurs récentes sont plus faciles à guérir<sup>(1)</sup>. C'était sans doute l'avis de Crantor (Pseudo-Plutarque, ad Apoll. 20, 112 C. — Sénèque ad Marc. I, 8). C'est aussi celui de Ménandre, qui pense que l'ἐπιτάφιος avec παραμυθία et θρήνος ne convient qu'à un deuil récent. Les stoïciens étaient de l'avis contraire ; ainsi Chrysippe (Cic. Tuscul. IV, 29, 63 ff). Grégoire se range à leur opinion. C'est encore aux écrits de consolation qu'il emprunte la comparaison de l'âme cruellement meurtrie avec la blessure du corps qui se rouvre<sup>(2)</sup> (cf. Sénèque, ad Helv. I, 2, I, 3). — La première partie du discours se conforme fidèlement aux lois du genre. L'ἔπαινος est bien à sa place, et les deux θρήνοι, avec leurs hyperboles et le pathétique froid qui s'y étale, ont un caractère fortement sophistique. Le second surtout est remarquable ; il renferme des traits qu'on croirait pris à Polémon. Mais ce n'est pas la première fois qu'une telle ressemblance nous frappe, et nous avons des raisons de penser qu'elle n'est pas fortuite. La σύνοδος τῆς πόλεως et l'ἐκφορά indiquées par Ménandre figurent dans ce second θρήνος.

La παραμυθία contient quelques-unes des raisons formulées par Ménandre, celles qu'on trouve dans l'oraison funèbre de Pulchérie : bonheur des élus qui goûtent des joies sans mélange, misères de l'existence dont la mort délivre. Mais Grégoire n'a pas recours à l'argument essentiel du παραμυθητικός païen : la mort est la condition universelle. Il ne pose pas non plus à l'auditoire le dilemme qu'on trouve chez Ménandre. Il y a vers la fin de la παραμυθία un léger flottement, parce que Grégoire est amené, pour rassurer son auditoire et fortifier un des points de la consolation, à rappeler les vertus de l'impératrice. C'est là un morceau qui semble faire double emploi avec l'ἔπαινος, mais

(1) BAUER, p. 79, note 1.

(2) Id., p. 81.

dont la présence s'explique par un scrupule de croyant. La question ne se posait pas de la même façon pour Pulchérie. Bauer est frappé de l'exagération des éloges décernés par l'orateur à la défunte (1). Grégoire va sans doute un peu loin quand il représente Placilla comme un « prodige incroyable », mais dans l'ensemble du discours ces louanges n'ont rien qui détone. Elles sentent infiniment moins l'hyperbole que les ridicules inventions du *θηρῶνος*.

Les trois oraisons funèbres de Méléce, de Pulchérie, de Placilla, confirment donc nos conclusions sur les Éloges. Il est clair que Grégoire a suivi les modèles proposés par la rhétorique, non seulement dans le plan général du discours, mais jusque dans les détails les plus caractéristiques. Il n'a point cherché à innover, et il s'est contenté de couler les sujets qu'il avait à traiter dans les moules tout faits que lui offrait la rhétorique. Cette fidélité inavouée aux traditions sophistiques et païennes est d'une signification capitale, parce que l'éloquence d'apparat est le domaine propre de la sophistique. C'est là que s'épanouissent librement ses tendances : le goût du style voyant et tourmenté, des images hyperboliques, de l'argumentation spécieuse, de la gesticulation théâtrale. Suivre les sophistes sur ce terrain, c'est vouloir se faire décerner un brevet de virtuosité sophistique, montrer qu'on est plus que leur élève, qu'on peut être leur rival. Sans doute, il y a dans les Éloges de Grégoire des divergences sensibles avec l'Enkomion païen. Mais d'abord ces divergences ne s'étendent nulle part à des discours entiers. Ensuite elles disparaissent totalement dans les *Paramythetikoi*, un genre de discours où l'esprit sophistique s'étale bien plus librement encore que dans les Éloges. Ici la conformité est, on peut le dire, absolue. Libanios dans sa Monodie sur Julien, Aristide dans celle qui déplore la destruction de Smyrne ne vont pas plus loin que Grégoire dans le pathos et le mauvais goût. Il faut même remonter jusqu'à Polémon pour trouver des hyperboles et des concetti comparables à ceux qu'on relève dans les oraisons funèbres de Pulchérie et de Placilla.

(1) P. 82.

On ne peut pas même expliquer par une impuissance d'invention cette étroite fidélité de Grégoire aux règles et aux défauts de la rhétorique païenne. Car non seulement il les copie quand il a un Éloge à prononcer, ou une oraison funèbre, mais même il s'amuse sans aucune nécessité, par fantaisie de virtuose, à composer des thrènes et des monodies. Ainsi dans l'Oraison funèbre de Pulchérie, suivant une règle de rhétorique, il appuie par des exemples cette considération philosophique qu'il est au-dessus de la condition humaine d'être délivré du mal. Il cite quelques grands noms de l'Écriture : Salomon, David, Jérémie, et termine par Abraham (873 A). Quand le Seigneur ordonna de sacrifier Isaac, Sarah ne murmura point, car elle savait bien que la mort fait entrer l'homme dans une vie meilleure. *Mais supposons qu'elle n'eût pas été instruite de cette vérité.* Elle eût dit sans doute . . . Et ici éclate un véritable *θρήνος*, une supplication de Sarah s'adressant à Abraham : « Épargne ton « enfant, ne deviens pas pendant ta vie le sujet d'un horrible « récit, ne devenons pas la fable de l'avenir. . . Allons, perce- « nous tous deux de ton glaive, commence par l'infortunée que « je suis ; un seul coup te suffira pour nous deux ; qu'une « même stèle rappelle sous une forme tragique notre commun « malheur. . . »

Notons d'abord que le *θρήνος* n'était point nécessaire et que Grégoire, pour y arriver, a pris un singulier détour. Sarah n'a rien dit de tel, mais il suffit pour lui prêter ce langage, de prendre le contre-pied de son attitude. La maladresse de l'expédient saute aux yeux. Grégoire ne pouvait nous avertir plus naïvement de l'inutilité d'un pareil morceau. Nous n'avons pas de peine à découvrir la raison véritable de ce *θρήνος*. C'est une de ces supplications pathétiques si familières aux sophistes, où pouvait se donner libre carrière leur goût de l'hyperbole et du théâtral, et qui se prêtaient à une mimique particulièrement émouvante. Les plaintes de Sarah, le désir qu'elle exprime d'être unie à son fils dans la mort sont un lieu commun de la tragédie, soigneusement recueilli pour son caractère pathétique par l'éloquence des sophistes. Noter le trait de la fin qui est bien significatif : « Qu'une même stèle rappelle sous une forme tragique (*τραγωδείτω*) notre commun malheur. » De même, dans la première déclama-

tion de Polémon le père de Cynégire demande aux juges de le laisser jouer une tragédie funèbre : « Ne refusez pas la tragédie de Marathon. » Ici et là, c'est le même souci de l'effet théâtral, et de la mise en scène. Enfin, ce qui souligne d'un trait décisif l'artificiel de ce *θηρῆνος* c'est qu'il reproduit littéralement un morceau du même genre introduit par Grégoire dans son sermon sur la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, 569 B. Si les paroles de Sarah y sont les mêmes, l'attitude que lui attribue l'orateur est un peu différente. Sarah n'y est pas citée comme un modèle de l'âme chrétienne qui doit à la vie présente préférer les promesses de la vie future. Grégoire montre le langage qu'auraient pu tenir les parents d'Isaac, si au lieu d'obéir avec confiance aux volontés de Dieu, ils eussent écouté la voix de la nature. C'est d'abord Abraham qui s'écrie : Que m'ordonnez-vous là, Seigneur? M'avez-vous fait père pour me transformer en meurtrier de mon enfant?.. Le discours se prolonge assez longtemps, véritable amplification d'école, où défilent avec des accents pathétiques tous les lieux communs sur l'amour paternel. A cette sorte de brève *μελέτη* répondent les plaintes de Sarah, suppliant son mari de ne pas commettre un forfait monstrueux ou de la confondre avec son fils dans la mort. Sarah débute ainsi : « Épargne la nature, ne deviens pas pendant ta vie le sujet d'un horrible récit. » Ce sont, à un mot près, les paroles que Grégoire lui prête dans l'oraison funèbre de Pulchérie. La seule différence est qu'elle dit ici : *Φείσαι τῆς φύσεως*, là : *Φείσαι τοῦ παιδός*. — Dans le discours sur la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, Sarah s'écrie : « Si tu le frappes de ton glaive, fais aussi cette grâce « à la malheureuse que je suis. » — Comparer dans l'oraison funèbre de Pulchérie, 873 A. — Plus loin : « Qu'une « même sépulture nous réunisse tous les deux ; qu'une même « stèle raconte ce que nous avons souffert (569 C). » Ce sont à peu près les paroles qu'elle prononce dans l'oraison funèbre de Pulchérie (873 A), sauf qu'ici l'expression si caractéristique *τραγφδείτω* est remplacée par *διηγείσθω*. Ces plaintes que l'orateur prête à Abraham et à Sarah étaient un morceau de bravoure fort aimé de l'éloquence chrétienne. Bauer relève le discours d'Abraham chez Chrysostome, de dorm. I, 769 E et

πρὸς τοὺς σκανδαλ. III, 488 B<sup>(1)</sup>. Il le signale plus tard chez Basile de Séleucie. Le thrène que prononce Sarah dans le discours sur la divinité du Verbe et du Saint-Esprit présente, outre les caractères généraux de pathos théâtral que nous avons déjà signalés, certains détails tout à fait sophistiques, des concetti comme celui-ci : « C'est le premier et le dernier de mes enfants » (en désignant Isaac), trait de bel esprit qui rappelle le *πρῶτος καὶ μόνος* de Polémon, et la pointe finale : Que les yeux de Sarah ne voient pas Abraham tuer son fils, ni Isaac être immolé par les mains paternelles (569 C) : *Μὴ ἰδῆ Σαρρῶς ὁ ὀφθαλμὸς μὴτε Ἀβραὰμ παιδοκτονοῦντα, μὴτε Ἰσαὰκ χειρὶ πατρώαις παιδοκτονούμενον*. En outre les deux thrènes symétriques d'Abraham et de Sarah dans l'homélie sur la divinité du Verbe et du Saint-Esprit ne s'expliquent pas plus que le thrène de Sarah dans l'oraison funèbre de Pulchérie, par une raison d'utilité. Le lien qui les rattache au discours est tout aussi fantaisiste. Des deux côtés Grégoire a pris le même détour singulier. Abraham et Sarah ont obéi, mais s'ils n'avaient pas obéi, telle eût été leur attitude : expédient naïf de sophiste qui ne saurait tromper personne. Que dire enfin du thrène de Sarah, qui se retrouve dans deux discours différents, presque dans les mêmes termes ? Bauer pense qu'on peut expliquer le retour du thrène dans l'oraison funèbre de Pulchérie par la présence d'un nombreux auditoire féminin. Mais peu importe l'explication proposée. Ce que nous constatons, c'est que Grégoire a repris, sans presque en changer un mot, une amplification d'école, dont il a reproduit avec une exactitude trop parfaite pour être fortuite, les accents pathétiques. Plusieurs conclusions en sortent : d'abord que Grégoire avait, en dehors de toute nécessité immédiate, certains morceaux de bravoure préparés, propres à être intercalés n'importe où, — ensuite que son éloquence, même dans des moments qui semblaient appeler la sincérité et l'élan du cœur, se pliait froidement aux petits calculs et aux effets médiocres de la rhétorique.

Grégoire a fait mieux encore. Les plaintes supposées d'Abraham et de Sarah sont sophistiques par la place qu'elles occupent

(1) BAUER, p. 74.

et par les caractères qu'elles revêtent, mais elles ne sont que des amplifications partielles. Dans le *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Grégoire a inséré une monodie tout entière composée selon les règles de la rhétorique avec autant de soin qu'un Éloge ou une oraison funèbre. Il vient à rappeler le cas du fils de la veuve de Naïm, ressuscité par un miracle du Christ. Et voici dans quels développements il s'engage (217 D) : « L'Écriture parle d'une ville de « Naïm en Judée. Une veuve vivait là avec son fils unique, un « jeune homme qui n'était plus adolescent et qui allait devenir « homme fait. L'Écriture le nomme *νεανίας* ; l'histoire dit beau- « coup en peu de mots ; *le récit n'est pas autre chose qu'un « thrène*. La mère du mort était veuve ; voyez-vous le poids de « cette infortune, et comme, en peu de mots, l'Écriture *donne à « ce deuil un caractère tragique* ? Que dit-elle en effet ? Que « l'espoir d'enfanter n'adoucisait pas la douleur de sa perte, « car cette femme était veuve. Il ne lui était pas permis de « reporter sa tendresse sur un autre enfant, à la place de celui « qui s'en allait, car ce fils était unique. Tous ceux qui ne sont « pas dénaturés concevront plus facilement l'étendue d'un tel « malheur. Pour lui seul, elle avait connu les douleurs de l'en- « fantement ; seul elle l'avait allaité de ses mamelles ; il était le « seul rayon de sa table ; lui seul mettait la joie dans sa maison, « jouant, travaillant, s'exerçant [à la gymnastique], manifestant « sa gaieté en public dans les palestres, dans les réunions de « jeunes gens ; lui seul représentait tout ce qui est doux et pré- « cieux aux yeux d'une mère. Il touchait à l'âge du mariage, il « était le rejeton de sa race, le rameau qui devait servir à assu- « rer la descendance, un bâton de vieillesse. Mais la jeunesse « même ajoutait un nouveau sujet de lamentations. Ce mot de « jeune homme évoque l'idée de la fleur de l'âge flétrie par la « mort, au moment où ses joues se couvraient d'un duvet léger, « où elles n'étaient pas encore cachées par une barbe épaisse et « étaient encore brillantes de beauté. Quelle douleur devait « donc éprouver la mère au sujet de ce fils ? Une sorte de feu « intérieur qui lui consumait les entrailles et lui faisait cruel- « lement prolonger sa lamentation funèbre, de sorte que retar- « dant les derniers devoirs dus au mort, elle se rassasiait de sa « douleur, et prolongeait indéfiniment ses sanglots. »

Voilà, sous forme de paraphrase, une véritable *μονωδία* composée selon les règles. Elle est sans doute d'une espèce particulière, puisque Grégoire garde constamment le ton du récit. Mais les différents *τόποι* propres à la monodie s'y succèdent dans l'ordre prescrit par la rhétorique. Grégoire épuise, suivant les lois du genre, tous les éléments de pathétique fournis par le sujet.

Lui-même nous indique avec une insistance complaisante les ressources qu'on en peut tirer pour une exposition sophistique : « Le récit, dit-il, n'est pas autre chose qu'une lamentation « funèbre (*θρῆνος*). » En classant ce long commentaire parmi les formes traditionnelles de l'éloquence épидictique, il nous autorise donc à rechercher comment il lui a appliqué les règles du *θρῆνος* sophistique, d'autant plus qu'il appuie lui-même sur le caractère théâtral de son récit : ... *ἐν ὀλίγῳ τὸ πάθος ὁ λόγος ἐξετραγῶδησε*. C'est de l'Écriture qu'il parle, mais le récit évangélique est d'une absolue simplicité<sup>(1)</sup> et c'est lui, Grégoire, qui en dégage avec une complaisance minutieuse la valeur théâtrale. Il procède d'une façon méthodique, par une analyse détaillée des éléments du récit. « L'Écriture le nomme *νεανίας*, « l'histoire dit beaucoup en peu de mots... La mère du mort « était veuve ; voyez-vous le poids de cette infortune ? » Toutes les conditions se trouvent réunies pour donner à ce deuil un caractère irréparable : elle est veuve, ce fils est unique. (D'après Ménandre, III, 436, 21, la Monodie s'applique ordinairement à des jeunes gens).

Selon Ménandre, si le défunt est un jeune homme (p. 434, 31), il faut se lamenter en considérant le passé (435, 24), faire voir le jeune homme parmi les jeunes gens, dire comment il était sociable, doux ... comment il se montrait dans les gymnases. — C'est en effet par là que commence Grégoire : « ... Il « était le rayon de sa table ; lui seul mettait la joie dans sa « maison, jouant, travaillant, s'exerçant à la gymnastique, « manifestant sa gaieté en public, *dans les palestres, dans les « réunions de jeunes gens*. Lui seul représentait tout ce qui est

(1) Luc, vii, 11 et suiv.

« doux et précieux aux yeux d'une mère. » Voilà pour le passé ; il faut ensuite en regardant l'avenir, poursuit Ménandre, rappeler quelles espérances fondait sur lui sa famille (435, 28). Écoutez Grégoire : « *Il touchait à l'âge du mariage* (cf. Ménandre « (435, 4) : dire qu'il était sur le point de se marier), il était le « rejeton de la race, le rameau qui devait assurer la descendance, « un bâton de vieillesse ... » Plus loin, d'après Ménandre, 436, 15, doit venir la description du cadavre (διατύπωσις). Grégoire ne laisse point passer cette occasion d'ébaucher une Ecphrasis, et en quelques traits — évidemment convenus, puisqu'il ne saurait être ici question d'un portrait — il évoque la beauté juvénile du mort : « *Sa jeunesse même ajoutait un nouveau sujet de lamentations* (cf. Ménandre 435, 1 : On fera de la jeunesse le point de départ du thrène «.) Ce mot de jeune « homme évoque l'idée de la fleur de l'âge flétrie par la mort, « au moment où les joues se couvraient d'un duvet léger (cf. « Ménandre, 436, 17 : οἷος ἴουλος ἐφαίνετο μαρανθείς), où elles « n'étaient pas encore cachées sous une barbe épaisse, et étaient « encore brillantes de beauté » (cf. Ménandre 436, 16 : τὸ τῶν παρειῶν ἐρύθημα). Enfin, si le récit de Grégoire ne nous offre pas les lamentations finales du θρῆνος, nous y trouvons du moins la mention de ces plaintes désespérées. Ainsi les principaux motifs de la μονωδία défilent au cours de ce long commentaire, ramenés au ton du récit.

Voilà donc une nouvelle preuve de la facilité avec laquelle Grégoire saisit les occasions qui s'offrent à lui d'étaler sa virtuosité sophistique. On s'explique sans peine qu'un pareil sujet ait tenté son imagination d'ancien rhéteur. L'histoire du fils de la veuve de Naïm se présentait exactement dans les conditions exigées par la μονωδία. Il s'agissait d'un jeune homme, comme le veut Ménandre, et un détail non prévu par Ménandre rendait sa mort particulièrement émouvante : Il était le fils d'une veuve. Il y avait vraiment là de quoi séduire un sophiste, et Grégoire n'a pu y résister. Il faut reconnaître du reste qu'un sophiste n'aurait pu tirer plus grand parti du bref récit de l'Évangile, ni se conformer plus adroitement aux τόποι indispensables.

Cette monodie et les deux thrènes cités plus haut confirment

et étendent nos conclusions sur les discours d'éloge et les oraisons funèbres. Quand il a à prononcer solennellement un Éloge ou une oraison funèbre, Grégoire se conforme aussi fidèlement qu'il le peut aux règles précises de la rhétorique païenne, et cette fidélité n'est pas contrainte, puisqu'ailleurs il applique les formes du genre épидictique à des sujets qui n'en appellent pas l'emploi et qui ne s'y ajustent qu'au prix d'un effort manifeste.

---

## CONCLUSION

---

Villemain a dit de Grégoire (1) : « L'évêque de Nysse n'avait pas, comme saint Basile, le don de tout embellir par l'imagination et le sentiment. Sa méthode est sèche, ses allégories sont subtiles... » Ce jugement est exact, si l'on entend par là que l'œuvre de Grégoire ne se distingue ni par l'originalité de l'imagination ni par la richesse du sentiment. Mais Villemain semble n'avoir pas aperçu ce qui donne à cette œuvre un caractère littéraire si tranché, et un si haut relief : l'utilisation systématique de la technique des sophistes. L'empreinte dont elle est marquée n'est pas nouvelle, mais elle s'accuse avec une force singulière. L'examen de la langue et du style nous a montré Grégoire empruntant aux sophistes tous les secrets de leur technique, employant couramment et sans les réserver pour des cas extraordinaires, les plus spéciaux des procédés qu'elle comporte : abondance étonnante des métaphores et des comparaisons, trahissant le goût de l'expression voyante et aboutissant à une transposition continuelle de l'idée en images, procédés grossissants pour forcer le relief du style, figures destinées à donner à la phrase, avec un parallélisme raffiné, une structure artistique, etc... Grégoire écrit absolument comme un sophiste, et *la technique sophistique peut être étudiée chez lui aussi bien que chez un Libanios*. La seule différence, s'il y en a une — entre Grégoire et ses maîtres, est qu'il emploie parfois avec l'exagération et la gaucherie imperceptible d'un disciple les procédés qu'il a appris d'eux.

(1) VILLEMMAIN, *L'éloquence chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, p. 125.

Mais l'influence sophistique va plus loin que la forme du discours ; elle se fait sentir, nous l'avons vu, jusque dans la pensée de Grégoire, à des subtilités de mauvais aloi dans la dialectique et à la recherche du paradoxe, à la poursuite de l'effet, comme dans le style. On comprend que Grégoire soit ainsi tout préparé à suivre la sophistique dans ses manifestations d'ensemble. C'est ce qu'il fait dans ses discours d'Éloge et dans ses oraisons funèbres, qui ne sont pas autre chose, à part quelques divergences de détail, que des Enkomia et des Paramytetikoi sur des sujets chrétiens. C'est là la manifestation éclatante du pacte conclu entre la pensée chrétienne et la rhétorique des sophistes, puisque l'éloquence d'apparat est le genre sophistique par excellence. Aucune partie de l'œuvre de Grégoire ne devait être soustraite à une influence si profonde. Elle s'exerce jusque sur des méthodes particulières à la pensée chrétienne, et leur communique un tour inattendu. De l'exégèse transmise par Origène, elle fait une sorte de jeu d'esprit, ingénieux et paradoxal, un prétexte à variations éblouissantes de pensée et de style. Enfin, comme le propre de la rhétorique sophistique est de s'exercer sans objet, il arrive à Grégoire d'exécuter, de loin en loin, des morceaux de bravoure : ecphrasis, thrènes, etc. . . qui ne répondent à aucune nécessité.

Voilà un portrait de sophiste auquel rien ne manque, pas même les défauts les plus voyants : le pathétique théâtral et froid, le goût du concetto dans les moments les plus graves. Mais il est surprenant de constater que ce sophiste a pris soin, en maints endroits, de nous avertir qu'il n'entendait rien aux choses de la rhétorique et que d'ailleurs il en tenait l'emploi pour indigne d'un chrétien et d'un théologien. Sauf sa lettre à Libanios, où il faut faire la part des exagérations de la politesse, il ne montre que du mépris pour la rhétorique. Il fait un crime à Eunomios d'écrire comme un sophiste, et ce reproche multiplié est un des principaux arguments de sa polémique. Il prévient son auditoire qu'un chrétien ne saurait s'accommoder des lois de l'Enkomion païen. Or il emploie à tout instant pour son compte les procédés de style qu'il reproche à Eunomios, et ses Éloges sont conformes aux règles de l'Enkomion. Comment expliquer de telles contradictions ?

Il importe de rappeler qu'elles ne sont pas spéciales à Grégoire de Nysse. Basile son frère et Grégoire de Nazianze son ami, dont l'éloquence est pénétrée d'influences sophistiques, affichent en général un mépris aussi net des règles de la rhétorique païenne. C'est là un état d'esprit dont l'explication est délicate. Il n'est guère possible de supposer une contradiction consciente et volontaire. L'imposture serait trop grossière pour être croyable chez un Basile, un Grégoire de Nazianze, un Grégoire de Nysse, et ils n'auraient pu espérer tromper avec elle leurs lecteurs ou leurs auditeurs. Nous n'avons pas de raison pour suspecter la sincérité de ces orateurs quand ils répudient toute attache avec une rhétorique dont ils s'inspirent visiblement. Il faut donc admettre une contradiction inconsciente. Mais le problème psychologique reste difficile à résoudre. Comment croire que Grégoire de Nysse, qui découvre avec une sûreté si avisée les procédés sophistiques dans le style d'Eunomios, ne s'aperçoit pas qu'au même instant ils peuvent être relevés dans le sien ? Comment expliquer qu'après avoir mis en lumière les incompatibilités de l'Éloge chrétien avec l'Enkomion païen, il s'empresse de donner à ses propres déclarations un démenti éclatant, en se conformant aux règles qu'il vient de rejeter ? Il s'agit, notons-le, de procédés de style et de composition dont l'emploi ne peut être instinctif. Il y a une recherche évidente dans des figures comme les *γοργίσια σχήματα* et dans la succession des *τόποι* de l'Enkomion. L'inconscience paraît être, dans ces conditions, bien difficile à plaider. Il n'y a, semble-t-il, qu'une explication possible. Grégoire de Nysse et les autres Pères de la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle ont été élevés dans les traditions de la rhétorique. C'est à l'école des sophistes qu'ils ont appris l'art d'exprimer les idées. Ils y ont contracté des habitudes de pensée et de style qui sont celles de leurs maîtres et qui finissent par se manifester à leur insu. S'ils aperçoivent si bien chez leurs adversaires les caractères que nous retrouvons chez eux, c'est que leur clairvoyance s'aiguise dans la lutte. Il est clair, par exemple, que Grégoire voulant montrer le manque de compétence d'Eunomios dans les questions théologiques, a intérêt à faire de lui un rhéteur, un frivole artiste de la phrase, et à relever contre lui les charges les plus légères.

Lui-même cependant continuera à écrire comme un sophiste parce qu'on ne lui a pas appris à écrire autrement. Il ne s'en doutera pas, précisément parce que les habitudes d'esprit et de style qu'il a contractées jadis sont devenues chez lui une seconde nature. Et nous arrivons à cette conclusion que la seule façon d'expliquer pourquoi les Pères du iv<sup>e</sup> siècle sont si nettement hostiles à la rhétorique païenne tout en relevant de sa technique, c'est de montrer que les habitudes de cette rhétorique sont devenues chez eux constitutionnelles.

Ceci nous conduit à une nouvelle question. Cette tentative hardie d'une union entre la pensée chrétienne et la forme d'art élaborée par les sophistes, quels résultats a-t-elle eus, au moins en ce qui concerne Grégoire ? La question peut paraître inutile. Elle est pourtant légitime puisque la pensée chrétienne n'a pas apporté en naissant les formes dont elle s'enveloppe chez un Grégoire de Nysse, et qu'en appelant à leur aide la rhétorique sophistique, les Pères de l'Église ont tenté une expérience dont ils eussent pu se passer. En portant sur cette expérience un jugement défavorable, nous ne ferions qu'enregistrer les conclusions de Grégoire de Nysse sur le style d'Eunomios, ou celles des Pères de l'Église en général sur l'incompatibilité de l'éloquence épidiétique païenne avec les exigences de la pensée chrétienne. Mais en écartant les jugements intéressés et contradictoires d'un Grégoire de Nysse, d'un Basile, d'un Grégoire de Nazianze, voici, il nous semble, quelques constatations générales qui se dégagent d'elles-mêmes de notre étude :

Par définition, la rhétorique des sophistes, à laquelle s'adresse l'éloquence chrétienne, est artificielle. Il ne peut en être autrement puisque le propre de la rhétorique, c'est de détacher des conditions qui en appellent l'emploi certaines méthodes de pensée, certaines formes de style, et d'appliquer du dehors aux sujets traités ces façons toutes faites de penser et de dire. Mais la rhétorique des sophistes l'est particulièrement, ou pour mieux dire, tout en elle est artificiel. Par principe, elle se fait un but de ce qui ne devrait être qu'un moyen ; la grande affaire pour elle, c'est d'utiliser coûte que coûte, en vue de certains effets de style, les sujets qu'elle traite. Nous avons vu où pouvait conduire un tel principe. Les conséquences sont les mêmes chez Grégoire

que chez les sophistes. C'est d'abord la disproportion de l'idée avec les moyens d'expression mis en œuvre, la forme débordant sur l'idée. Nous avons signalé quel développement l'image prenait chez Grégoire, comment une idée très simple, souvent banale, disparaissait sous le luxe des métaphores et des comparaisons, quelquefois des ecphrasis, quand l'image s'organisait en un véritable tableau. Ailleurs c'est le déploiement, autour d'une proposition banale, d'une dialectique surprenante, étalant à l'infini les ressources de l'argumentation. Souvent aussi la couleur du style jure avec celle du sujet traité. C'est ce qui arrive quand au milieu d'une exposition où tout devrait s'effacer devant l'austérité de l'idée ou l'émotion du cœur, apparaissent les puérilités du bel esprit, les concetti, ou le pathétique criard et froid d'un metteur en scène. C'est que le mauvais goût est devenu une spécialité sophistique. Enfin l'idée se déforme sous les efforts du rhéteur pour l'ajuster à des figures telles que le parison ou l'antitheton.

Ces caractères généraux, nous les avons notés chez les sophistes : ce sont des défauts inhérents à leur rhétorique. Mais entre les mains d'un orateur chrétien, cette rhétorique, sans rien perdre de ses défauts, en contractera d'autres. Avec son dilettantisme foncier, sa façon de traiter les idées comme un prétexte à effets de style, l'art des sophistes peut-il s'ajuster au sérieux de la pensée chrétienne, détachée de la vanité des formes et tournée tout entière vers la vie intérieure ? Se la représente-t-on affublée du clinquant sophistique, empruntant pour se manifester les procédés d'une rhétorique qui veut plaire au prix des moyens les plus équivoques : images chatoyantes et prolongées, dialectique étourdissante, cliquetis des paronomases, des allitérations, des jeux de mots, des oxymorons ? Grégoire de Nysse a tenté ce tour de force, et bien des fois il nous a donné le spectacle inattendu d'un orateur trouvant dans l'exposé des dogmes, des mystères et des miracles, l'occasion de ressusciter Polémon ou *Ælius Aristides*.

Appliquée à la pensée chrétienne, la rhétorique des sophistes accusera donc son artificiel et son manque de sérieux avec une netteté qui s'accroîtra du contraste. Chez les sophistes, elle gardait encore, avec tous ses défauts, l'avantage de ne pas être une

pièce rapportée. Elle était un produit bizarre et déformé de la culture païenne, mais enfin elle en venait. Appelée à recouvrir des façons de penser et de sentir pour lesquelles elle n'a pas été faite, elle aura forcément l'air d'un habit qui va mal. Cette union mal assortie mettra en lumière les incompatibilités profondes de la pensée chrétienne avec la culture païenne. Nous avons senti maintes fois chez Grégoire ces dissonances choquantes quand, pour représenter les progrès de la vie chrétienne, il empruntait aux jeux, aux courses de chars, aux luttes athlétiques, des images essentiellement païennes. Mais ce goût même pour la représentation concrète de l'idée est proprement païen ; les ecphrasis que Grégoire exécute sans aucune nécessité attestent un sens des couleurs et des formes, et surtout une recherche de jouissances esthétiques, pour lesquels le christianisme n'avait aucune complaisance. Et si l'on va au fond des choses, il est impossible de ne pas sentir la discordance intime de la pensée chrétienne avec un art fait de toutes les tendances qu'il condamne.

S'il faut conclure sur ce point, il est donc probable que l'éloquence chrétienne a commis un gros contre-sens le jour où elle a emprunté au paganisme vaincu les séductions de sa rhétorique. Du moins c'est l'impression que nous laisse l'œuvre de Grégoire, parce que son auteur n'avait pas, pour atténuer des discordances inévitables et vivifier d'un souffle nouveau l'art des sophistes, l'esprit mesuré de Basile, la riche et souple imagination de Grégoire de Nazianze.

Vu et permis d'imprimer :

*Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,*

Pour le Vice-Recteur.

*L'Inspecteur de l'Académie,*

**FRINGNET.**

Vu, le 9 août 1905 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris,*

**A. CROISSET.**

---

## ERRATA

---

Pages :	<i>Au lieu de :</i>	<i>Lire :</i>
3, ligne 1.	Προτρεπτικός	Προτρεπτικός
3, l. 9.	sophistique	sophistique :
5, note 4, l. 1.	Lettres de Basile	Lettre de Basile
11, note 1, l. 2.	ρήτορική.	ρήτορική.
27, l. 7.	sous les friandises	sous des friandises
30, l. 33.	disc. XXXI, 353 a, et 354 d,	disc. XXXI, 353 d, et 554 a
34, l. 5.	σχήμ.	σχήμ.
Id., l. 9.	βιάν	βίαν
Id., l. 18.	εὐ	εὐ
35, l. 22.	ὀλίγης	ὀλίγης
Id., l. 28.	τσαύτη	τσαούτη
Id., l. 35.	στενοχωριά	στενοχωρία
36, l. 33.	πονηρότατον	πονηρότατος
37, l. 34.	621,21	626,1
38, l. 27.	ἄυζων	αὔζων
41, l. 30.	Les descriptions	Ces descriptions
44, l. 3.	γλαυκαί	γλαυκαί
46, l. 29.	Ἐτεωνεζ	Ἐτεωνέα
50, l. 3.	Σαβελλίου	Σαβελλίου
Id., l. 27.	ταῖς	ταῖς
Id., l. 29.	IV Discours :	IV. Discours :
51, l. 13.	ἐγκωμιστικὸς	ἐγκωμιστικὸς
Id., l. 20.	Κάππαδόκων	Καππαδόκων
53, note 1, l. 1.	Tome ,	Tome I,
58, l. 21.	« qu'il	qu'il
59, l. 2.	ἐκλογαί	ἐκλογαί
60, l. 30.	σπουδή	σπουδή
Id., note 3.	Vol. II,	Vol. III,
66, l. 27.	éloges	éloges?
Id., note 2.	Ἄττίδος	Ἄτθίδος;
71, l. 33.	Ἐξολτισήριδος	ἐξ Ὀλτισήριδος

Pages :	. Au lieu de :	Livre :
74, l. 12.	λαμπρότης	λαμπρότης
76, l. 1.	ὁμοιοληκτοῖς	ὁμοιολήκτοις
Id., l. 28.	des rythmes.	les rythmes.
80, l. 17.	τούς	τούς
Id., l. 19.	322 B	332 B
Id., l. 34.	δεόν	δέον
81, l. 20.	ἔταν	ἔταν
82, note 4.	I, p. 39	II, p. 39
85, l. 17 et 18.	οὐδεῖς	οὐδεῖς
85, l. 27.	ἔταν	ἔταν
88, l. 34.	Κάτα	Κατά
98, l. 38.	416 D	461 D
99, l. 22.	σφαγήν	σφαγήν
Id., l. 38.	ξημίας	ζημίας
101, l. 30.	ἐνσατύριζων	ἐνσατυρίζων
111, l. 21.	donc parvenir	donc tous parvenir
114, l. 26.	Dans	A propos de
116, l. 13.	relevé 1200	relevé 1200 cas
118, l. 4.	Divinité son	Divinité sont
128, l. 18.	ne marquait	ne marquaient
137, l. 11.	γυμνήν	γυμνήν
Id., l. 12.	Contre Eunomios	contre Eunomios
141, l. 14.	Ménande	Ménandre
146, l. 14.	les rayons	le rayon
147, l. 18.	l'exode	l'exorde
153, l. 21.	τοσοῦτόν τε	τοσοῦτόν τε
157, l. 4.	ἤγειτο	ἤγειτο
157, l. 21.	εἰκῶν,	εἰκῶν,
158, l. 6.	ἀκολάστῳ	ἀκολάστῳ
165, l. 10.	ἔστι,	ἔστι,
167, l. 15.	ὀφθαλμός,	ὀφθαλμός,
Id., l. 16.	ἀκοή,	ἀκοή,
169, l. 6.	ἐνεπόρευετο	ἐνεπορεύετο
Id., l. 22.	ὀδηγῶν. —	ὀδηγῶν. —
172, l. 8.	αὐτήν,	αὐτήν,
173, l. 18.	λύπαις	λύπαις
176, l. 27.	μικρόν	μικρόν

Pages :	<i>Au lieu de :</i>	<i>Lire :</i>
178, l. 20.	πορείας,	πορείας,
185, l. 10.	ἐκλήψει δι' ἅ	ἐκλήψει δι' ἅ
Id., l. 13.	μετὰ	μετὰ
Id., l. 28.	ἄρεξις	ἄρεξις
186, l. 3.	νομοθετεῖν ὁ Λόγος	νομοθετεῖν ὁ Λόγος
Id., l. 11.	κατολισθήσας	κατολισθήσας
Id., l. 27.	ὑπόνοιαν	ὑπόνοιαν
Id., l. 30.	ἰδίαν διανοίαν	ἰδίαν διάνοιαν
Id., l. 31.	διάνοιαν	διάνοιαν
Id., l. 33.	διανοίαν	διάνοιαν
Id., l. 35.	διανοίαν	διάνοιαν
Id., l. 35.	τὴν	τὴν
Id., l. 37.	θείου	Θείου
187, l. 15.	θεότητι	θεότητι
Id., l. 18.	τὴν	τὴν
Id., l. 49.	τὴν	τὴν
Id., l. 26.	καταλαμβάνοντες	καταλαμβάνοντες
Id., l. 27.	ἐννοοῦντας	ἐννοοῦντας
Id., l. 32.	ἁμαρτίαν ῥεπόντες	ἁμαρτίαν ῥεπόντες
Id., l. 34.	συμφύστος	συμφύστος
Id., l. 37.	ἀνακαλύπτει	ἀνακαλύπτει
Id.	τοῦ φόνου	τοῦ φόνου
Id., l. 38.	τοῦναντίον	τοῦναντίον
188, l. 2.	τὸ θέλημα	τὸ θέλημα
Id., l. 32.	εὐσέβειαν	εὐσέβειαν
200, l. 27.	τρόπον τινὰ	τρόπον τινά
201, l. 28.	ἐπηχρόασατο	ἔπη ἠχρόασατο
202, l. 23.	θάλατταν	θάλατταν
203, l. 38.	ιώμενον	ιώμενον
210, l. 32.	τὴν	τὴν
218, l. 31.	formée	formé
221, l. 26.	ὁμοιώσα σε	ὁμοιώσα σε
232, l. 15.	ἐπιτηδεύματα	ἐπιτηδεύματα
236, l. 31.	ἐπιτηδεύματα	ἐπιτηδεύματα
264, l. 15.	nom funeste,	lieu funeste,
276, l. 9.	Paramytetikoi	Paramytheticoi

## ADDENDA

---

Page 58, note 1, ligne 4. Ajouter : Voir Rufin I, 2, ch. 9, p. 256.

— Sur les instances de Néocésarée  
auprès de Basile, voir Basile, lettre 64,  
p. 98, 99.

---

## TABLE

---

	Pages
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	I
AVANT-PROPOS.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I. — La seconde sophistique.....	7
CHAPITRE II. — L'œuvre de Grégoire de Nysse.....	48
CHAPITRE III. — Les rapports de Grégoire de Nysse avec les sophistes de son temps.....	53
CHAPITRE IV. — L'attitude de Grégoire de Nysse en face de la sophistique.....	58
CHAPITRE V. — La polémique de Grégoire de Nysse contre Eunomios.....	69
CHAPITRE VI. — La syntaxe et le vocabulaire chez Grégoire de Nysse.....	79
CHAPITRE VII. — Le style. Le goût de l'image. La métaphore.....	97
CHAPITRE VIII. — La comparaison.....	116
CHAPITRE IX. — L'ecphrasis.....	139
CHAPITRE X. — Procédés pour donner au style un relief artificiel.....	153
CHAPITRE XI. — Goût de la structure symétrique. Les <i>Τοργίετα σχήματα</i> .....	162
CHAPITRE XII. — Les rythmes.....	184
CHAPITRE XIII. — La dialectique.....	190
CHAPITRE XIV. — L'interprétation allégorique.....	207
CHAPITRE XV. — Les Discours d'éloge et de consolation.....	225
CONCLUSION.....	275

---

1875

---

RENNES

IMPRIMERIE BREVETÉE FRANCIS SIMON

---

## SUPPLÉMENT AUX ERRATA

---

Pages :		<i>au lieu de :</i>	<i>lire :</i>
106, ligne 13		Progymnasta	Progymnasmata
112, l. 11		sur l'oraison funèbre	de l'Eloge
149, l. 21		le poirier plus beau	le poirier aux fruits plus beaux
198, l. 15		Dans le même traité	Dans le commentaire sur l'Ecclésiaste
218, l. 19		présente quand	présente, quand
235, l. 20		après la παιδεία	avant la παιδεία
250, l. 7		Plus loin,	Ailleurs,

---