

SON ET LUMIÈRE, LA « MATIÈRE » LITURGIQUE DES *CARMINA* DE VENANCE FORTUNAT : ENTRE L'*ADVENTUS* DE LA CROIX ET L'ICÔNE DE MARTIN DE TOURS

Encore que le souci de classification manifesté par Fortunat pour la publication de ses poèmes ait quelque peu bouleversé l'ordre chronologique de leur composition, l'ensemble n'en conserve pas moins toujours, comme une trace de sa genèse même – « au cours de longs voyages¹ » –, l'aspect d'un carnet de route. Aussi, compte tenu de la matière bien particulière que nous entreprenons d'examiner ici, estimons-nous à propos de risquer, dès le principe, un parallèle entre Fortunat et celle qui, à peu près deux siècles auparavant, partie de Gaule ou de Galice, s'en alla visiter les Lieux saints : Égérie. Sans doute la motivation du voyage n'était-elle pas identique pour le poète expatrié que pour la pèlerine, et la distance est-elle fort sensible, d'un point de vue littéraire, entre la gaucherie télégraphique de la *Peregrinatio* et l'élaboration subtile des *Carmina* : il n'en reste pas moins que Fortunat s'est trouvé être lui aussi, à la faveur de son propre itinéraire, un visiteur de sites liturgiques et un témoin des usages liturgiques de son temps. Il se montre tel à nous, non au bénéfice supplémentaire de cette période prestigieuse que représente la fin du IV^e siècle, mais relativement à une aire et à un âge liturgiques qui, en dépit de l'obscurité dont on les affuble par distraction, ne s'en révèlent pas moins pleins de richesses et décisifs pour l'avenir ; non au travers de simples notes « touristiques », prises dans une perspective immédiatement documentaire, mais à travers le prisme de compositions poétiques où se conjuguent sans cesse deux genres particulièrement cultivés par la littérature tardo-antique : l'éloge (*enkômion*)² et la description (*euphrasis*). Car c'est le propre de la poésie de Fortunat – le prétexte aussi, de sa relative classification par son auteur même – qu'une certaine tendance à la constitution de modèles et de types, qu'il s'agisse d'édifices, de personnages ou de scènes : promotion de la réalité ordinaire au degré d'exemple, mise en images (idéales) qui n'est pas sans rapport, soit dit en passant, avec la puissante impression que le poète a manifestement reçue de l'« album » ravennate, vitrine et miroir grossissant de l'expérience liturgique contemporaine³. Culturellement et spirituellement natif de Ravenne, Fortunat opère ce que nous appellerions volontiers tout à la fois une transmission, une translation et une traduction de l'imaginaire : ce que Ravenne dit en images, il le dit (et l'exporte) avec des mots ; ce qu'il a vu à Ravenne, il continue de le voir loin de Ravenne, moins parce que sa terre d'exil appartiendrait effectivement au même univers des formes que parce que sa propre vision a valeur de programme.

¹ *Inter haec extensa uitatica* (*Praef.* 5), selon les mots exprès de Fortunat confessant ici lui-même que le voyage est le site et la condition natale de son œuvre.

² Voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. 1, *Histoire et technique* ; t. 2, *Les valeurs*, Paris, Études Augustiniennes, 1993 ; l'auteur note (t. 2, p. 790) « le développement considérable que l'éloquence épideictique chrétienne était appelée à connaître à partir du IV^e siècle, avec les éloges des souverains, des martyrs, des saints, les oraisons funèbres et tant d'autres types de discours ». Le domaine liturgique réinvestit bien des sites traditionnels de l'éloge : éloge des personnes, des cités, des dieux (voir t. 1, p. 134-238). Il n'est pas jusqu'à la grande iconographie ravennate qui ne puisse être interprétée comme une version plastique de l'éloge.

³ Voir F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience (De Constantin à Justinien)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 21-26.

Si Fortunat intéresse au premier chef l'historien de la poésie latine tardive, si, à raison de sa mobilité et de sa sociabilité remarquables, il intéresse celui du monde ecclésiastique et de la haute société mérovingienne, si, plus largement encore, et comme en filigrane d'une œuvre apparemment « décorative », il est loin de laisser indifférent quiconque interroge le donné géopolitique du VI^e siècle, il intéresse aussi de plein droit le liturgiste, non seulement au titre des nombreux *realia* indiqués au fil de l'œuvre, mais au titre d'une expérience fondamentale et d'une représentation globale (*Weltanschauung*) de la liturgie, car c'est sans doute moins d'un canevas rituel que l'on fait l'inventaire, en l'occurrence, que de la mentalité sous-jacente et concomitante à sa mise en œuvre. Selon que l'exige son métier au contact de textes dont le projet n'est jamais strictement descriptif (la dimension encomiastique étant toujours présente), le liturgiste doit saisir les indices au passage, les colliger et, si possible, les faire dialoguer avec des attestations parallèles, dans la littérature contemporaine de l'œuvre ou dans celle qu'elle se présuppose. Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard a déjà dressé le portrait fortunatien des édifices religieux⁴, de sorte que, dans la suite naturelle de cette contribution qui nous a placés sur leur seuil, nous pouvons nous attacher désormais à l'action communautaire (*leit-ourgia*) qui s'accomplit dans leur enceinte ou dans leur voisinage. Fortunat étant un grand sensitif, nous privilégierons la dimension « esthétique » au sens étymologique du terme et, dans un souci d'adéquation à l'esprit des monuments que le poète a admirés comme à la démarche qu'ils suggèrent, nous aurons à cœur de donner à notre exploration même l'allure d'une mystagogie.

CHRISTICOLA POPULUS

C'est bien d'un peuple entier que parle maintes fois Fortunat, et c'est bien de lui qu'il fait le sujet de l'action liturgique. Plus volontiers encore, semble-t-il, que par le singulier *populus* (II, 9, 47 ; III, 9, 110), il le désigne par le pluriel *populi* (I, 9, 22 ; I, 15, 61 ; III, 9, 110), mais aussi, de manière également traditionnelle, par le terme *plebs*⁵ : *plebs ueneranda* (au sens actif de « dévot », I, 10, 10) ; *plebs immaculata* (avec référence à la régénération baptismale, III, 9, 107). Bref, ce peuple domicilié à l'église et empressé à s'y rendre (II, 9, 48) est le *christicola populus* (I, 11, 6). Fortunat manifeste pour lui un sentiment d'admiration qui se nuance de tendresse lorsqu'il évoque la bonne volonté qu'il met à chanter, quoique malhabile (*plebs infans*, II, 9, 67-69) ; les divers tableaux d'ensemble suggèrent une pyramide des âges (II, 9, 55-62) et une texture sociologique, à la fois campagnarde et urbaine (V, 5b, 107, *ruricolis, urbani*), qui n'est pas sans rappeler celle que laisse apparaître la prédication de Césaire d'Arles⁶.

Disposé en formation liturgique, le peuple chrétien (*grex*, V, 4, 2) se définit en termes d'« assemblées saintes » (*concilia sacra*, V, 4, 3) dont la dimension numérique impressionne à

⁴ Nous attirerons simplement ici l'attention, de manière synthétique, sur les deux notes qui nous paraissent essentielles dans l'esthétique monumentale de Fortunat, à savoir la hauteur de l'édifice et sa brillance ; les deux caractères se trouvent étroitement associés dans un texte tel que X, 6, 13 et 19, à propos de l'église de Tours : *Fulgida praecipui nituerunt culmina templi... Clara supercilio Domini delubra nitescunt*. Voir Sidoine Apollinaire à propos de la cathédrale de Lyon : *Aedis celsa nitet* (*Lettres*, II, 10, 4, vers 5).

⁵ Voir M. Mazotti, « Il significato cristiano del termine *plebs* », dans C. Curradi (éd.), *Pievi del territorio riminese nei documenti fino al Mille*, Rimini, Luisè, 1984, p. 7-21.

⁶ Voir M.-J. Delage, introduction aux *Sermons au peuple* de Césaire d'Arles, SC 175, p. 118-131 : « Spirituellement, la campagne commence à recouvrir la ville » (p. 131). Peuple simple pour lequel le pasteur a de la sollicitude, comme l'évêque Loup de Troyes, félicité par Sidoine Apollinaire (*Lettres*, VI, 1, 3-4) dans une métaphore militaire pour ce qu'il sait s'occuper, non seulement des « soldats de première ligne », mais de « ceux que leur ignorance cantonne encore près des sacs de chair » (*qui ad carnis sarcinas sedent*).

l'évidence le poète-voyageur, au point de constituer chez lui un trait essentiel de l'*ecphrasis* à sujet cultuel : pour littéraire et hyperbolique qu'il soit (*ingens numerus*, V, 5b, 113), le stéréotype du grand nombre n'en représente pas moins l'écho d'une massification réelle du christianisme dans la société contemporaine et d'une réelle « popularité » des manifestations liturgiques ou, plus largement, ecclésiastiques⁷. C'est précisément dans ce progrès de l'affluence que Fortunat voit le motif de bien des restaurations d'édifices ou de nouvelles constructions (I, 11, 6 ; I, 10, 10 ; III, 14, 23-24)⁸, l'élément minéral se conjuguant alors à l'élément humain pour donner le sentiment d'une grande vitalité collective : *Ad noua templa auide concurrunt undique plebes* (III, 23, 17). Car, loin d'être statique, le peuple en question apparaît bien plutôt comme un peuple fervent, empressé (*certatimque moment quis prior ire ualet*, III, 9, 48)⁹, en marche, à raison du caractère le plus littéralement ambulant de la liturgie, sans doute (la procession parisienne de l'hiver 566-567, II, 9, 27-31), mais aussi, et de façon plus intériorisée, à raison de l'attraction que toute fête majeure exerce sur les fidèles, qu'il s'agisse de la Dédicace nantaise, entre 566 et 573 (III, 6, 41-54), de la Pentecôte clermontoise de 576 (V, 5b, 105-114) ou des solennités tourangelles en l'honneur de Martin (*pia festa* : X, 7, 37 ; *solemnia* : X, 7, 41)¹⁰. Outre une récréation-récréation, la fête représente bel et bien, dans l'univers mental de Fortunat et de ses contemporains, une instance fondamentale du temps, selon que le suggère la salutation solennelle de son *aduentus* :

*Sed iam festus adest, soluatursarcina curae,
laetitiae cumulus triste repellat onus* (III, 6, 41-42)

*Salue festa dies, toto uenerabilis aeuo (...)
nobilitas anni, mensum decus, arma dierum,
horarum splendor, scripula, puncta fouens...* (III, 9, 39-42)

⁷ Les funérailles de Martin de Tours racontées par Sulpice Sévère (*Lettres*, 3, 18, SC 135, p. 1336-1337) constituent à cet égard un précédent historique autant qu'un archétype littéraire ; voir aussi, chez Grégoire de Tours (*Liber in gloria martyrum*, 8), la description de l'escorte faite au diacre ambassadeur de Grégoire lui-même jusqu'à Porto où il s'embarque pour revenir en Gaule : *cum grandi psallentio uel clericorum officio ac populi immensi obsequio* (l'escorte faite au diacre ambassadeur de Grégoire jusqu'à Porto).

⁸ Cf. Prudence, *Livre des couronnes*, XI, 227 : *Plena laborantes aegre domus accipit undas* ; même attention attirée sur l'insuffisance de l'espace chez Sidoine Apollinaire, *Lettres*, V, 17, 3-4 (réunion près du tombeau de saint Just à Lyon) : *populus ingens sexu ex utroque, quem capacissima basilica non caperet (...)* *De loci (...)* *turbarumque compressu (...)* *anbeli*.

⁹ À rapprocher d'Augustin évoquant l'empressement des fidèles à se rendre aux solennités des martyrs (*Enarr. In Ps. 121*, 2, CCSL 40, p. 1802) : *Inuenimus autem et socios in ista peregrinatione qui iam uiderunt ipsam ciuitatem, et inuitant nos ut curramus ad illam. Ad hos gaudet iste qui et dixit : Incundatus sum in his qui dixerunt mihi : In domum Domini ibimus. Fratres, ueniat in mentem Caritati uestrae, si qua forte festiuitas martyrum et locus aliquis sanctus nominatur, quo certo die confluant ad celebrandam sollempnitatem ; illae turbae quomodo se excuscant, quomodo se hortantur et dicunt : Eamus, eamus. Et quaerunt : Quo eamus ? Et dicitur : Ad illum locum, ad sanctum locum. Inuicem sibi loquuntur, et tamquam incensi singillatim faciunt unam flammam ; et ipsa una flamma facta ex collocutione sese accendentium rapit illos ad locum sanctum, et cogitatio sancta sanctificat eos.* Voir aussi Règle de saint Benoît, 22, SC 182, p. 540 : *festinent inuicem se praeuenire ad opus Dei, cum omni tamen grauitate et modestia*.

¹⁰ Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, II, 14, MGH, SRM I / 1, p. 82) parle de *sollemnitas*. Sur le répertoire de chants pour saint Martin dans le monde latin (présence exceptionnelle d'un office propre dans le répertoire vieux-romain), le développement de son culte au VI^e siècle en Italie et l'épigraphie mérovingienne en son honneur (*martinelli*) dans la basilique de Tours, voir J.-F. Goudesenne, « De Tours à Rome : le corpus musical martinien au temps d'Alcuin », dans *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Haut Moyen-âge* (sous la direction de Ph. Depreux et B. Judic), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004 (Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, t. 111, n. 3), p. 371-385.

Rien mieux que la célébration festive, enfin, ne saurait révéler la structure éminemment organique du *christicola populus*, ni son étroite corrélation avec la hiérarchie ecclésiastique, laquelle se voit désignée, moyennant emprunt à une terminologie classique de l'assemblée sénatoriale, comme *gradus ordinis ampli* (II, 9, 1), *ordo* tout seul pouvant désigner à l'occasion un degré particulier de la hiérarchie (*leiticus ordo*, pour les diacres, en II, 9, 21). Citons ici, pour leur intérêt lexical autant que visuel, deux tableaux de processions dont Germain de Paris et Félix de Nantes sont respectivement le centre :

Inde sacerdotes, leiticus hinc micat ordo (...)
Illi iam senio, sed et hi bene uestibus albent,
ut placeat summo picta corona Deo.
In medio Germanus adest antistes honore
qui regit hinc iuuenes, subrigit inde senes.
Leuitae praeunt, sequitur grauis ordo ducatum :
hos gradiendo mouet, hos moderando trahit.
Ipse tamen sensim incedit uelut alter Aaron... (II, 9, 21-31)

Hinc te pontifices circumdant, inde ministri,
cingit te totum hinc honor, inde fauor.
Clericus ecce choris resonat, plebs inde caraulis... (III, 6, 45-47)

C'est donc un clergé fermement structuré que déploient et mobilisent les grands jours de solennités publiques : l'évêque (métropolitain) – *antistes*¹¹ – est au milieu, avec les suffragants ou prélats géographiquement proches (*pontifices*) ; prêtres (*sacerdotes*)¹² et diacres forment ensemble une « couronne » (*corona*, II, 9, 26)¹³, tandis que le clergé dans sa totalité (*clericus*) et le peuple fidèle (*plebs*) s'identifient clairement dans leur vis-à-vis sonore.

SACRA MYSTERIA TRACTARE (X, 6, 81)

Une fois campé ce tableau du peuple célébrant (il nous a permis de repérer déjà quelques données fondamentales comme l'importance numérique et la mobilité), nous pouvons aborder l'action liturgique elle-même sous le rapport de ses vocables, qu'il s'agisse de l'ensemble de la vie cultuelle ou, plus précisément, de la célébration eucharistique qui en est le foyer. D'une manière très générale, Fortunat parle de *cultus* : ainsi le roi Childebert est-il vanté pour le zèle sincère qu'il manifeste à l'endroit du culte parisien (*totus in affectu diuini cultus adhaerens*), et qui constitue le ressort intime de son mécénat (II, 10, 19-20). C'est

¹¹ Cf. Prudence, *Livre des couronnes*, XI, 225-226 : *sublime tribunal / tollitur, antistes praedicat unde Deum* ; Sidoine Apollinaire (Lettres, IV, 11, 6), pour désigner Claudien Mamert comme prêtre du second ordre : *Antistes fuit ordine in secundo / fratrem fasce leuans episcopali* ; Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, II, 14, MGH, SRM I / 1, p. 82), pour désigner Martin.

¹² On remarquera au passage la translation de ce terme au presbyterium proprement dit, alors qu'originellement il était réservé aux évêques (voir M. Poirier, « Évolution du vocabulaire chrétien latin du sacerdoce et du presbytérat des origines à saint Augustin », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1997, p. 230-245, Paris, de Boccard). On voit par ailleurs comment, dans le domaine du personnel religieux, comme dans celui des édifices religieux (*templum, fanum, delubrum, limen, aedes, aula*), Fortunat réinvestit un vocabulaire emprunté au vieux fonds romain (*antistes, pontifex*).

¹³ L'image de la couronne se trouve dans un tableau étonnamment similaire de Grégoire de Nazianze, *Discours 42*, 11, SC 384, p. 74-75 : « Lève les yeux autour de toi et regarde (...). Vois cette couronne tressée de gloire à la place des mercenaires d'Éphraïm et de leur couronne d'insolence (cf. Is 28, 1). Vois le collège des prêtres parés de cheveux blancs et d'intelligence, le bon ordre de diacres qui ne sont pas loin d'avoir reçu le même Esprit... » On ne saurait oublier que Grégoire de Nazianze est l'une des références favorites de Fortunat pour ce qui regarde sa culture grecque (I, 16, 40 ; V, 1, 7 ; 3, 39 ; VIII, 1, 54).

la même promotion du culte divin à travers les constructions nouvelles, sur le fonds de dotations généreuses, qui est signalée à propos de Sidoine de Mayence (*Domini cultum templa nouando fouet*, II, 11, 8)¹⁴. C'est d'une manière tout aussi globale que Fortunat use du pluriel *officia* dans l'épithète du riche marchand Julien à propos de son fils diacre, *qui modo diuinis fungitur officiis*, IV, 23, 16). C'est en somme la figure stéréotypée de l'évêque-liturge que dresse Fortunat lorsque, pour des qualités particulières dont il faisait montre en ce domaine, il qualifie Grégoire de Tours de *officiis generose piis* (V, 8a, 1) ou de *officiis uenerande sacris* (V, 12, 3). La liturgie des heures, tâche des clercs accompagné de tout le peuple (II, 9, 51 et 62) reçoit quant à elle le titre d'*opus* qui n'est pas dans rappeler l'*opus Dei* de la Règle bénédictine¹⁵ : le tableau du clergé parisien (*cursibus assiduis dulce renouit opus*, II, 9, 20) en évoque à la fois la structure cyclique (*cursus*)¹⁶ et l'exécution musicale (*dulce*, épithète caractéristique, par ailleurs, du tempérament de Fortunat). L'on relève l'expression *sollemnia celebrare* (I, 1, 27)¹⁷ qui pointe vers l'expression *missarum sollemnia*, courante chez Grégoire de Tours et Grégoire le Grand¹⁸ ; dans le même poème sur la conversion des Juifs par Auit de Clermont, l'on rencontre le neutre pluriel *pia sacra* pour désigner l'ensemble des cérémonies chrétiennes (V, 5b. 20), cependant que *res sacra* désigne en particulier la célébration de la Pentecôte.

L'autel¹⁹ est le point focal de la célébration et de l'édifice, comme le suggère discrètement la place « capitale » que Fortunat lui accorde dans la double série d'illustrations de scènes martiennes qui composent le *carmen* sur l'église de Tours restaurée

¹⁴ Ce terme *cultus* comporte une dimension esthétique telle qu'on la trouve chez Sidoine Apollinaire félicitant Patiens, évêque de Lyon : *Omitto tanto te cultu ecclesiam tibi creditam conuenustare...* Chez Fortunat, l'évêque est *cultor*, en particulier comme architecte ou restaurateur : *Templorum cultor* : à propos d'Exocius de Limoges (IV, 7, 13) ; de Léonce II de Bordeaux (IV, 10, 13) ; à propos d'Avole (IV, 21, 5) : *Templa Dei coluit*. Vilius de Metz : *Culmina templorum renouasti, Vilice cultor* : / *cum ueniet Dominus, stat labor ecce tuus* (III, 13, 39-40) Le *cultus* est aussi l'état, l'entretien des édifices : grâce aux restaurations, les églises retrouvent leur beauté et leur gloire : *priscus cultus honorque* (X, 6, 12).

¹⁵ Voir Règle de saint Benoît, 7, 63, *SC* 181, p. 488 ; 22, 6, *SC* 182, 540 ; on rencontre aussi l'expression *opus diuinum* : 19, 2, *SC* 182, p. 534.

¹⁶ Le terme désigne l'office, en particulier sous le double rapport de sa texture psalmique et de sa partition journalière ; Radegonde « récite l'office » : *dum sibi cursum diceret* (*Vie de sainte Radegonde*, 11, MGH, *Auctorum Antiquissimorum* IV / 2, p. 41) ; *ipsa festinabat orationi occurrere, quo et cursum consummaret* (18, *ibid.*, p. 43).

¹⁷ Voir Léon le Grand, *Sermon 97*, 3, *SC* 200, p. 290-292 : *solemnem diem celebrare*.

¹⁸ Voir Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, 8, 1, *SC* 511, p. 214 ; Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, VII, 22 ; VIII, 7 ; J.-A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 1, Paris, Aubier, 1950, p. 220.

¹⁹ Sur la désignation de l'autel et de l'espace environnant entre la fin de l'Antiquité et le début de l'époque carolingienne, voir J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, t. 1, Munich, 1924 ; L. Pietri, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, École française de Rome, 1983, p. 382-387 ; N. Duval, « Les descriptions d'architecture et de décor chez Grégoire de Tours et les auteurs gaulois : le cas de Saint-Martin de Tours », dans B. Beaujard (éd.), *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier*, Tours, Université de Tours, 2002, p. 37 ; N. Duval, « L'autel paléochrétien : les progrès depuis le livre de Braun (1924) et les questions à résoudre », *Hortus artium medievalium* 11, 2005, p. 7-17. On peut se faire quelque idée de l'autel, tel que Fortunat se le représente et tel que l'aménagement liturgique contemporain le lui rend familier, en se reportant à la figuration du double sacrifice d'Abel et de Melchisédech sur la mosaïque de la paroi méridionale du *presbyterium* de la basilique San Vitale, à Ravenne, consacrée en 548 (voir *Ravenne : les splendeurs d'un empire*, sous la direction de P. Cesaretti, Villanova-di-Castenaso, Paris, FMR, 2006, p. 110-111 ; D. Iogna-Prat, « Lieu de culte, eucharistie et représentations de l'Église en Occident latin », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, N. Beriou, B. Caseau et D. Rigaux, vol. 1, Paris, Études Augustiniennes, 2009, p. 139-160, ici p. 152-153).

par Grégoire (X, 6). Il est appelé tantôt *almum altar* (X, 6, 9)²⁰, tantôt, dans le même registre lexical préchrétien que les édifices, *ara* (*Vie de saint Martin*, III, 54)²¹, tantôt encore *mensa diuinae gloriae* (*Vie de sainte Radegonde*, XIII, 29, MGH IV / 1, p. 41-42). Radegonde couvre volontiers les autels de ses propres vêtements d'apparat²², cependant que l'on peut assigner aux « voiles » (*pallia*) historiés de croix, riche présent oriental fait à Grégoire pour son oratoire de Tours (II, 3, 17-20)²³, la fonction de tentures²⁴ environnant le chancel. Plusieurs objets liturgiques, directement afférents à la célébration eucharistique, sont évoqués au fil des *Carmina* : le calice et la patène (*uasa*) offerts par Léonce II et son épouse Placidine pour l'usage d'une basilique bordelaise (I, 15, 77-80)²⁵, le « très grand ciboire » (*margaritum ingens*)²⁶, œuvre d'« art » autant que de « foi » (*ars atque fides*), offert par Félix de Bourges (III, 20), le « diptyque d'ivoire » (*diptichus ebur*) de la basilique de Tours où figure le nom de Martin (X, 7, 36)²⁷. C'est à proximité de l'autel, enfin, que se révèle la dimension olfactive

²⁰ *Altar* : cf. Sidoine Apollinaire, *Lettres*, II, 10, 3 : *uicinantia altari basilicae latera* (à propos de l'église cathédrale de Lyon érigée par Patiens) ; voir encore *Lettres*, IV, 15, 2.

²¹ Cf. Prudence, *Livre des couronnes*, XI, 170 : *ara dicata Deo* ; XI, 175 : *prompta precantibus ara* ; Sidoine Apollinaire, *Carmina*, XVI, 124-125 : *sen te conspicuis gradibus uenerabilis arae / contionaturum plebs sedula circumstetit* (c'était l'usage, en Gaule, de prêcher depuis l'autel).

²² *ubi missa reuocata uestibus et ornamento quo se clariori cultu solebat palatio sacro componit altari* (*Vie de sainte Radegonde*, XIV, 33, MGH IV / 1, p. 42).

²³ *Pallia nam meruit, sunt quae cruce textile pulchra / obsequiis suis crux habet alma cruces, / serica quae niueis sunt agnaua blattea telis, / et textis crucibus magnificatur opus*. Cette pièce brodée apparaît en quelque sorte comme une version « textile » du firmament stellifère du *Duomo-Museo Archivescovile* (fin IV^e siècle) ou du Mausolée de Galla Placidia (V^e siècle), à Ravenne (voir P. Cesaretti, *Ravenne*, p. 11 et 49). Par ailleurs, les « toiles d'un blanc de neige » ne sont pas sans évoquer les tentures qui agrémentent le *palatium* royal sur la mosaïque murale ornant la paroi droite de la nef centrale de Sant'Apollinare Nuovo (début du VI^e siècle, voir P. Cesaretti, *Ravenne*, p. 55). Dans l'un de ses poèmes en « mots croisés », Fortunat dit de la croix qu'elle « orne les tentures » : *ditans templa Dei crux et uelamen adornans* (II, 5, axe vertical).

²⁴ Voir Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 29, MGH, SRM I / 1, p. 91 : Clotilde fait décorer l'église de tentures pour impressionner Clovis et le conduire à la foi : *adornare ecclesiam uelis praecipit atque curtinis, quo facilius uel hoc misterio prouocaretur ad credendum* ; voir encore II, 31 : *ecclesiae curtinis albetibus adumantur* ; voir aussi les voiles et nappes d'autel : *pallium syricum* : VII, 22 ; X, 16, p. 428 : *palla*.

²⁵ Ces vases (*uasa*) sont dits porter « les membres sacrés de Dieu » (*uiscera sancta Dei*) : c'est du même terme *uiscera* qu'use Fortunat à propos de la croix, invitée à détendre les chairs du crucifié : *tensa laxa uiscera* (II, 2, 25). On a pu estimer que poème I, 14 (*De calice Leonti episcopi*) était gravé sur le calice votif en question.

²⁶ Ce « ciboire » (« tabernacle » dans la traduction de Reydellet) était en forme de tour, selon l'intitulé du poème, vraisemblablement épigraphique : *Ad Felicem episcopum Biturigum scriptum in turrem eius*. Le terme *margaritum* que Blaise (*Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*), renvoyant au même passage, traduit par « hostie », présuppose sans doute la pénétration en Occident du lexique liturgique oriental qui fait de la « perle » (sy. *margōnītō*) une désignation du pain eucharistique (voir E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, t. 2, Paris, 1716, p. 112 et 122 ; sur les apports syriens aux rites occidentaux de la commixtion, voir M. Smyth, « *Ante altaria* ». *Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord*, Paris, Le Cerf, 2007, p. 133-134). *Margaritum ingens* représente en tout cas une réminiscence prudentienne : voir Prudence, *Psychomachie*, 873-874, dans l'évocation allégorique du temple de l'âme : *Margaritum ingens, opibusque et censibus hastae / Addictis, animosa Fides mercata pararat*. Sur « l'association, voire l'association, entre offrande eucharistique et don » d'objets liturgiques, postulée par le poème de Fortunat, voir E. Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », dans N. Beriou, B. Caseau et D. Rigaux, *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, vol. 2, p. 1030-1031.

²⁷ Sur les diptyques, voir M. Smyth, « *Ante altaria* », p. 88-95 ; Id., *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris, Le Cerf, 2003, p. 94-96.

de la liturgie²⁸, à laquelle Fortunat se montre aussi sensible qu'à d'autres, destinées à un examen ultérieur :

*Fudit aromaticum Domini libamen ad aram
incensumque nouum misit ad astra Deo* (V, 5b, 133-134).

Plutôt que de prendre dans un sens purement métaphorique (avec souvenir de Rm 15, 16) cette description d'Avit de Clermont offrant à Dieu le sacrifice spirituel des Juifs qu'il vient de baptiser, l'on se plaira à lui reconnaître un appui sur un geste concret et à y repérer une attestation précieuse de l'encensement des oblats qui se pratique vraisemblablement dès cette époque, sous l'influence orientale²⁹. Mais le parfum s'exhale aussi du chrême baptismal :

*Vincens ambrosios suauis spiramine rores
uertice perfuso chrismatis efflat odor.* (V, 5b, 111-112)

Il est évidemment lié à la décoration florale de l'autel dont Fortunat, célébrant en poète privilégié du printemps les délicatesses de Radegonde et d'Agnès, fournit certainement le plus ancien témoignage :

*At uos (...) Christo fertis odores,
has quoque primitias ad pia templa datis.
Texistis nariis altaria festa coronis,
pingitur ut filis floribus ara nouis (...)
Haec candore placet, rutilo mica tilla decore ;
suauis haec redolet, pulchrius illa rubet.* (VIII, 7, 7-10, 15-16)

Il est intéressant de constater que c'est en relation étroite avec la figure exemplaire de Martin que Fortunat évoque la célébration eucharistique et en produit les tableaux les plus appuyés sur la littéralité du rite, encore que celle-ci ne se lise d'ordinaire qu'en filigrane : c'est dire qu'en assumant, dans sa propre *retractatio* poétique, la « matière » sulpicienne de la fameuse « messe de saint Martin »³⁰, il a contribué pour sa part à construire et à ancrer dans l'imaginaire collectif le stéréotype de celle-ci. D'un simple point de vue onomastique, on notera la désignation de l'eucharistie par le terme *mysteria* : c'est « au nom des divins mystères », immédiatement joints à « l'éclat des miracles du bienheureux Martin », que Fortunat s'est vu pressé par Grégoire de livrer son œuvre au public : *sub testificatione diuini mysterii et splendore uirtutum beatissimi Martini* (*Praef.* 6) ; *altaris sacra dum mysteria tractat*, est-il dit de Martin en I, 5, 11, et de même, en X, 6, 81 : *sacra Martinus Domini mysteria tractans* ; ou encore, selon la *Vie de saint Martin* III, 53 : *ceremonia sancta retractans*, à rapprocher de *ceremonia peragere* que l'on trouve en I, 11, 23. Mais c'est surtout à un arrêt sur geste et sur

²⁸ Au sujet de l'église édifiée par Namatius à Clermont, Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, II, 16, MGH, SRM I / 1, p. 82) note la présence d'une odeur mystérieuse : *et uere plerumque inibi odor suauissimus aromatum quasi aduenire a religiosis sentitur* ; voir également l'évocation du baptême de 496 (II, 31) : *balsama diffunduntur, micant flagrantem odorem cerei, totumque templum baptisterii diuino respergeretur ab odore...* Sur cette thématique, en lien particulier avec les sanctuaires, voir M. Roch, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 353-377.

²⁹ L'*Ordo romanus* XV et les deux « lettres » faussement attribuées à Germain de Paris ne disent rien à ce sujet, mais une rubrique du *Missale mixtum* (col. 537) va dans ce sens : voir M. Smyth, « *Ante altaria* », p. 86 ; *La liturgie oubliée*, p. 203

³⁰ Voir Sulpice Sévère, *Gallus*, Livre 2, 2, SC 510, p. 222-223.

paroles, à une sorte de gros plan que donne lieu la description de la messe miraculeuse de Martin : si le poème sur le pauvre revêtu dans le *secretarium* ne mentionne que la signation du calice (*signando calicem*, I, 5, 12)³¹, la *Vie de saint Martin* (IV, 307-310) est particulièrement riche, tant sur le plan de l'affirmation théologique que sur celui des réminiscences liturgiques précises, lesquelles sont des réminiscences personnelles de Fortunat :

*Immaculata Deo cum dona imponeret arae
et pater attonitus ceremonia diua sacraret
munera uel Christi benediceret ore sacerdos
imposita altari rata corporis atque cruoris...*

Outre la fragrance quelque peu virgilienne et le fonds de latinité traditionnelle propres au second des vers cités, on remarquera les saillies lexicales de la *Prex romana* (canon romain) dont le texte achève au demeurant de se fixer au VI^e siècle³² : *immaculata, dona, munera, benedicere, rata*³³. On sera par ailleurs attentif à la tonalité épiclétique du verbe *benedicere*³⁴, lequel se retrouve dans la narration de l'épisode du *secretarium* (*Vie de saint Martin*, III, 54) : *cum holocausta sacrae manibus benediceret arae* ; le réinvestissement caractéristique du vocabulaire vétêrotestamentaire (*holocausta*) ne fera par ailleurs que se confirmer dans la mystagogie et la typologie liturgique du haut Moyen Âge.

Fortunat montre au passage sa latinité, ou plus précisément son atavisme de romanité religieuse, lorsqu'il met dans la bouche des Juifs convertis par la prière officielle d'Avit de Clermont une « confession » particulièrement explicite sur l'efficacité qui s'attache à la ritualité liturgique :

*Sensimus effectum quod agebas rite precando
quod per te hominem nos Deus ipse monet.* (V, 5b, 97-98)³⁵

³¹ Ce rite est attesté par Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, 16, 2, MGH, SRM I / 1, p. 725 : *uentumque est, ut sanctum munus iuxta morem catholicum signo crucis superposito benediceretur*. Augustin le connaissait vraisemblablement déjà, comme le suggère *Tract. in Ioh.* 118, 5 (CCSL 36, p. 657) : *Quod signum nisi adhibeatur siue frontibus credentium, siue ipsi aquae ex qua regenerantur, siue oleo quo chrismate ununtur, siue sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur*.

³² Voir B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1935, p. 22-27.

³³ Rappelons ici la prière eucharistique dans sa teneur littérale : *supplices rogamus et petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona haec munera... Quam oblationem tu Deus in omnibus quaesumus benedictam adscriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere digneris...* On relève dans l'œuvre de Fortunat d'autres points d'ancrage textuel dans le Canon : *uera holocausta (...) uiuo hostia uera Deo* (V, 5b, 127-128 : la « messe » d'Avit de Clermont), *Mysterium fidei* (I, 1, 25, interpolation d'origine gallicane, voir J. Brinktrine, « *Mysterium fidei* », *EL* 44, 1930, p. 493-500 ; B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, p. 62), le sacrifice d'Abel (III, 20, 5-6) et jusqu'au terme d'*antistes* qui désigne l'évêque (II, 9, 27). Au demeurant, les réminiscences liturgiques ne se limitent pas à l'anaphore et certaines formules font penser à d'autres éléments du répertoire liturgique ; ainsi le *lux perpetua* de la liturgie des défunts : *sic ille dominus meus Martinus sua intercessione obtineat ut cum ipso obtineat iuxta merita in luce perpetua nos conlocet diuina misericordia* (III, 2, 5) ; *Spiritus almus* (V, 5b, 105) se retrouvera chez Fulbert de Chartres.

³⁴ Dans ces occurrences, le verbe synthétise en quelque sorte toute l'action eucharistique ; c'était par ailleurs l'objet particulier des oraisons gallicanes *post mysterium* que de demander au Père de « bénir le sacrifice » et de « répandre sur lui la rosée de son Esprit (voir les formulaires des *Messes de Mone* cités par M. Smyth, « *Ante altaria* », p. 126-127).

³⁵ Comme le fait justement remarquer Marc Reydellet à propos de ce passage, l'adverbe *rite* renvoie à la grande « prière universelle » du vendredi saint dont une des demandes, on le sait, concerne les Juifs. Il est intéressant de dépister ici, par ailleurs, une réminiscence liturgique supplémentaire : le terme *effectus* est particulièrement bien représenté dans le répertoire eucharistique des sacramentaires et l'expression *sensimus*

Corrélativement à cette efficacité de la prière publique et au rôle instrumental de celui qui la profère, l'évêque lui-même s'est vu désigné quelques vers plus haut par le terme « vieux-romain » de *vates*³⁶. Mais de manière tout aussi fondamentale du point de vue de la représentation comme de l'expérience subjective, l'action liturgique s'inscrit dans une ligne verticale et ascensionnelle qui conjoint la célébration d'ici-bas à un « pôle » transcendant, la relation de ces deux termes étant assurée par des intercesseurs, tel Martin « faisant remonter vers le Roi du ciel les solennités accomplies ici pour lui » par le roi Childebert (*ante poli referat sua haec sollemnia regem*, X, 7, 41)³⁷. Comme le grand décor ravennate que Fortunat a bu du regard, la conception de la liturgie qu'il véhicule est en définitive une conception foncièrement bipolaire et mimétique, en ce sens que tout ce qui s'accomplit dans l'espace cultuel trouve son exemplaire et sa réplique dans un firmament céleste : c'est bien ce que sous-entend le vœu que, dans la même pièce, le poète exprime à l'endroit du roi dévot de Martin :

*Hunc quoque Martinum colitis quem, regna, patronum,
uos hunc in terris, uos memor ille polis :
uos intra angelicas turmas canat ille sub astris,
cui uos ante homines fertis honore diem* (X, 7, 31-34).

Fortunat apparaît alors, par ce trait particulier, comme l'un de ceux qui ont contribué à « inculturer » dans l'espace mérovingien une théologie et une esthétique de la liturgie élaborées dans l'espace syro-byzantin³⁸ ou, plus simplement, comme un témoin de l'influence multiforme que la liturgie orientale a exercé sur son émule d'Occident, non seulement sous le rapport du répertoire, mais sous le rapport, plus fondamental, des modes de représentation.

MODULAMINE DULCI (IV, 7, 15)

Une fois reconnus les appuis des *Carmina* sur la littéralité et la ritualité concrète, comme aussi le modèle fondamental de représentation, il reste à mesurer combien la liturgie (dont les divers « éloges » émanent d'une expérience authentique) représente avant tout, pour ce

effectu de Fortunat rappelle de très près la finale d'une oraison du léonien : *ut cuius aexequimur actione sentiamus effectu* (voir J. Deshusses et B. d'Arragon, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, t. 1, Fribourg Suisse, 1982, p. 207, n. 3298) ; on rencontre encore ailleurs les parallélismes *actu / effectu, officio / effectu, gustu / effectu, cultu / effectu* (voir t. 3 / 2, 1983, p. 15).

³⁶ Voir M. Runes, « Geschichte des Wortes vates », *Festschrift für P. Kretschmer*, Vienne-Leipzig-New York, 1926 ; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000², p. 139-141 ; J. K. Neuman, *The Concept of Vates in Augustan Poetry*, coll. Lat., n° 89, Bruxelles, 1967 ; M. Hano, « "Haruspex" et "vates" chez Tite-Live », *La divination dans le monde étrusco-italique (III)*, *Caesarodunum*, suppl. n° 56, 1986, p. 101-121.

³⁷ Voir le portrait de Mamert de Vienne intercédant pour son peuple, Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 34, MGH, SRM I / 1, p. 98) : *sanctus sacerdos prostratus ante altare, cum gemitu et lacrimis Domini misericordiam impetraetur. Quid plura ? Penetrauit excelsa poli oratio pontificis incliti.*

³⁸ Voir l'alexandrin Cosmas Indicopleustes (contemporain de Fortunat), *Topographie chrétienne*, VII, 88, SC 197, p. 154-155. C'est la même théologie et la même représentation symbolique de l'espace que, pour avoir été au lui-même au contact de Byzance durant son mandat d'apocrisiaire, Grégoire le Grand promeut à travers son propre « tableau » de la liturgie eucharistique : *Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis uocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum chorus adesse, summis ima sociari, terram caelestibus iungi, unum quid ex uisibilibus atque inuisibilibus fieri ?* (*Dialogues*, IV, 60, 3, SC 265, p. 202) ; voir F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience (De Constantin à Justinien)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 80-92.

grand sensitif qu'est Fortunat, un phénomène à la fois sonore et lumineux, une fête pour l'oreille et pour le regard. La sensibilité auditive du poète exilé est particulièrement vive, et tout son harmonieux trouve en éveil ce musicien dans l'âme, comme il le laisse deviner dans une espèce de « pantoum » avant la lettre :

*Mitis in aure sonus suavi dulcedine tinnit,
organa uocis habens mitis in aure sonus.* (App. 19, 7-8)³⁹

Son oreille est sollicitée d'abord par la nature, très particulièrement par le chant printanier des oiseaux qui accompagne la liesse pascale et en représente la plus familière fusée :

*Ad cantus reuocatur aues quae carmine clauso
pigrior hiberno frigore muta fuit.* (III, 9, 27-28)

Le poète se mêle, se cache lui-même à plaisir dans ce concert pour confesser à ses lecteurs autant qu'à son Dieu, en un distique assonancé, le fond le plus touchant de son art et de sa personnalité spirituelle :

*Si tibi nunc animum resonant uirgulta susurro,
has inter minimus passer amore cano* (III, 9, 45-46)

Fortunat évoque volontiers, remarquons-le, sa propre voix, fût-ce dans un sens métaphorique, et fait état, le cas échéant, de ses silences, c'est-à-dire de ses absences provisoires d'inspiration, comme dans l'exorde mi solennel mi plaisant d'une épître à Syagrius d'Autun servant d'« enveloppe » à un *carmen figuratum* :

... cum uideretur scilicet tam lectio negligi quam lusus abuti, neque nancisceretur quicquam occasionis ex themate quod digereretur in poesi, et (...) nihil uelleretur ex uellere quod carminaretur in carmine, intra me quodammodo me ipsum silentio sarcophagante sepeliens, et cum nulla canerem, obsoleto linguae plectro aeruginauissem... (V, 6, 1)

Et l'on prêtera la plus grande attention, en conséquence, à la conviction que, pour asseoir sa propre entreprise éditoriale, il affiche dans la lettre dédicatoire de son œuvre poétique (*Praef.* 1-2), à savoir que l'homme « se survit à lui-même, sinon par la chair, du moins par le chant » (*quasi sibi postumi uiuere credantur etsi non carne uel carmine*) et que « la mort n'ensevelit pas tout entier dans la tombe l'être à qui reste accordé qu'au moins sa langue survive dans le monde » (*nec totum usquequaque sepeliuit in tumulo cui restat liberum ut uel lingua uiuat in mundo*). Au-delà d'un simple topos sur la gloire littéraire, nous avons là une profession de foi sur la dimension eschatologique du langage et sur sa victoire pascale. Aussi ne faut-il pas interpréter comme l'indice d'une quelconque superficialité, mais bien plutôt comme celui d'une sensibilité toute personnelle, le fait que, dans ses éloges des grands personnages ecclésiastiques, Fortunat évoque davantage leur voix de prédicateurs que le contenu de leur prédication. Nombreuses sont en effet, pour parler comme un autre poète, plus proche de nous, les « voix chères » dont, la part faite au stéréotype, il immortalise les « inflexions ». De manière bien significative et dans le droit fil de la grande

³⁹ On remarquera que l'expression *organa uocis* se retrouve dans la fameuse hymne *Ut queant laxis* de la fête de saint Jean-Baptiste, attribuée à Paul Diacre, et dont Gui d'Arezzo tirera, comme on le sait, le nom des notes de musique ; l'auteur y évoque ainsi le mutisme de Zacharie réparé par la naissance du Précurseur : *Ille promissi dubius superni / perdidit promptae modulus loquelae ; / sed reformasti genitus peremptae / organa uocis.*

métaphore du quatrième évangile (Jn 10, 3-5), c'est à sa voix que le peuple chrétien de Paris reconnaît son pasteur Germain, non sans que l'émotion auditive du poète lui-même s'exprime sous celle qu'il rapporte : *Assiduis monitis ad pasqua salsa uocatus / grex uocem agnoscens currit amore sequax* (II, 9, 42)⁴⁰. La note spécifique de la prédication épiscopale dont Fortunat se fait non seulement l'écho louangeur, mais le témoin historique⁴¹, est incontestablement la douceur qui ressortit à la fois au caractère moral⁴², au style oratoire et au timbre de la voix⁴³. C'est elle qui signale Carentinus de Cologne (*pectora cunctorum reficis dulcedine uerbi*, III, 14, 17), Igidius de Reims (*cunctorum recreas animos dulcedine uerbi*, III, 15, 19), Tétricus de Langres (*judisti dulcem iugiter ore salem*, IV, 3, 8)⁴⁴, Chalétricus de Chartres (*uox suauis, legem promeditata Dei*, IV, 7, 12)⁴⁵, Cronope de Périgueux (*cuius ab eloquio nectar per uerba fluebat*, IV, 8, 15), mais aussi l'orateur Atticus, extérieur, quant à lui, au monde clérical (*qui dabat eloquio dulcia mella suo / impendens placidam suani modulamine linguam*, IV, 16, 5-7). Si amène ou enchanteur qu'en soit le débit, la prédication n'en remplit pas moins une triple fonction, à savoir l'exégèse des textes bibliques⁴⁶, la lutte contre l'hérésie et l'éducation théologique, spirituelle et morale du peuple chrétien. Ainsi par exemple celle d'Airy de Verdun, jointe à un rôle d'évergète qui signale bien d'autres évêques de ce temps :

*Dogmatis arcani reseras penetralia pastor,
nec solum dapibus, pascis et ore greges (III, 23, 9-10)
Doctilocum flumen salienti fonte refundis*

⁴⁰ À illustrer par la frise des douze brebis du registre inférieur de la mosaïque du cul-de-four de Sant'Apollinaire in Classe, toutes tournées vers l'évêque Apollinaire, au centre (voir P. Cesaretti, *Ravenne*, p. 129). C'est de manière très sentie et chaleureuse, encore, que Fortunat évoque la voix d'Igidius de Reims : *Vt gaudet corpus cui mitior esca paratur, / sic animae gaudet si tua lingua sonet* (III, 15, 23-24).

⁴¹ Comme le note Ph. Bernard (*Transitions liturgiques en Gaule carolingienne*, Paris, Hora Decima, 2008, p. 140), Grégoire de Tours ne montre pas d'évêque en train de prêcher. Mais tout ce que Fortunat dit de la parole des évêques infirme l'hypothèse (à juste titre contestée par le même auteur) d'un déclin, voire de la disparition de la prédication en Gaule dans le courant de la seconde moitié du VI^e siècle. Un édit du roi Gontran, promulgué à Péronne le 11 novembre 585, encourage à la *frequens praedicationis* (A. Boretius, *Capitularia regum Francorum*, Hanovre, 1883, n. 5).

⁴² Fortunat fait volontiers ressortir ce trait : voir par exemple le portrait d'Exocius de Limoges, IV, 6, 11-12 : *felle carens, animo placidus, dulcedine pastus / nesciit offensis ira referre uices*. On comparera avec les longues considérations de Grégoire le Grand sur la sévérité et la mansuétude du prédicateur dans sa *Regula pastoralis*, II, 10, SC 381, p. 238-253 : *Nonnulla autem sunt leniter arguenda (...), nonnulla autem sunt uehementer increpanda*.

⁴³ C'est la *suauitas* que préconisait Ambroise de Milan à Constance (*Lettre 2, 5, CSEL 82 / 2, p. 5 : Sint ergo sermones tui proflui, sint puri et dilucidi, ut morali disputatione suauitatem infundas populorum auribus et gratia uerborum tuorum plebem demulceas, ut uolens quo ducis sequatur*). La douceur oratoire du style va de pair avec la simplicité que recommande Césaire d'Arles : *simplex et pedestri sermone admonitio* (*Sermon I, 13, SC 175, p. 250-251*) ? Même expression un peu plus loin dans le même sermon (I, 20, p. 272-273). Cette douceur du timbre et du débit est elle-même en rapport avec cette condescendance foncière aux simples que Césaire préconise aux pasteurs (I, 20, p. 272-275) : *pro intuitu paternae pietatis et qualiscumque pastoris sollicitudine admonitiones simplices parochiis (...) conscripsimus* (*Sermon II, Praefatio, SC 175, p. 280-281*) ; même consigne de simplicité (*modus uerbi*) chez Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, III, 39, SC 382, p. 528-531).

⁴⁴ Pour l'image du sel à propos de la prédication épiscopale, voir Césaire d'Arles, évoquant le modèle paulinien, *Sermon 1, 3, SC 175, p. 224-225 : si ille (...) die noctuque uerbum Dei populis praedicabat, quid fiet de nobis, si aut difficile aut uix uel post longa tempora gregem nobis creditum pabulo spiritali reficimus, et dominicis ouibus sal doctrinae ministrare neglegimus ?* Sur l'évêque, sel de la terre, voir le même sermon, I, 20, *ibid.* p. 274-275).

⁴⁵ En l'occurrence il est permis de se demander s'il s'agit d'un trait de Chalétricus évêque ou d'un souvenir du temps de son diaconat. Car c'est au diacre que revenait le chant du psaume responsorial. Voir Ph. Bernard, *Transitions liturgiques en Gaule carolingienne. Une traduction commentée des deux « lettres » faussement attribuées à l'évêque Germain de Paris*, Paris, Hora Decima, 2008, p. 117-123.

⁴⁶ Sur ce rôle d'exégète, voir Césaire d'Arles, *Sermon 4, 4, SC 175, p. 300-301 : ut (...) sacerdotibus sanctorum scripturarum secreta reuelantibus aeternum praemium praeparatur*.

*et sensus steriles uoce rigante foues.
Ardua caelorum pandis mysteria terris
per quem plus Dominum scit, timet, orat, amat.
Dogmate diuino, praesul facunde, triumphas,
dans pastor monitis ne premat error oues. (III, 23a, 21-26)⁴⁷*

ou encore celle d'Igidius de Reims, figure emblématique, comme Airy, de l'évêque-
*monitor*⁴⁸ :

*Facundo eloquio caelestia dogmata fundis,
ecclesiae creuit te monitore domus.
Pontificis studio correctio plebis haberis ;
ne tenebrae noceant, semita lucis ades. (III, 15, 15-18)⁴⁹*

Mais l'aspect sonore de la liturgie ne se réduit pas à la prédication : il recouvre bien sûr aussi la psalmodie et, plus généralement, le chant liturgique sur lequel les *Carmina* fournissent au musicologue aussi bien qu'au liturgiste de précieuses indications, pourvu qu'ils sachent déchiffrer les faits concrets sous une expression volontiers métaphorique et les mettre en rapport avec d'autres sources contemporaines. Le terme *modulamen* dont on a rencontré plus haut une attestation en lien avec l'« éloquence harmonieuse » (IV 16, 7 ; voir aussi IV, 6, 13)⁵⁰ désigne aussi l'exécution chantée du Psautier⁵¹, telle que Chalétricus de Chartres en donnait un magistral exemple, comme praticien et vraisemblablement aussi comme « instituteur » :

⁴⁷ On notera au passage l'expression *uoce rigante* ; la voix n'est pas seulement douce : elle est féconde et efficace. Césaire d'Arles évoque lui aussi la prédication épiscopale comme une irrigation qui s'alimente aux « sources spirituelles des anciens Pères » (*Sermon I*, 15, *SC* 175, p. 260-261) : *...soliciti esse debemus, ut de sanctorum scripturarum fluminibus et antiquorum patrum spiritalibus riuis uel fontibus irrigentur arida, dura molliantur...*

⁴⁸ C'est cette tâche de l'*admonitio* qui est longuement examinée et programmée, sur un mode oppositif, dans la Règle pastorale de Grégoire le Grand, en fonction de la variété de ses destinataires (III, 1-35, *SC* 382, p. 262-519).

⁴⁹ *Correctio plebis* : sur cet aspect plus rigoureusement disciplinaire de la prédication, voir Césaire d'Arles, *Sermon 1*, 12, *SC* 175, p. 244-245 : *Sine ulla dubitatione, si uult, potest ebriosos arguere, potest adulteros castigare, potest admonere superbos* ; sur la *praedicatio aspera*, voir *Sermon 5*, *SC* 175, p. 304-317.

⁵⁰ Voir la note de M. Reydellet sur IV, 6, 14 (*CUF*, t. 1, p. 201-202).

⁵¹ Le terme *modulamen*, « harmonie des astres » chez Macrobe, (*Scipion II*, 12) se trouve dans un *elogium* pseudo-damasien de la fin du IV^e siècle, épitaphe du diacre Redemptus : *Dulcia nectario promebat mella canendo / propbetam celebrans placido modulamine senem (ou sanctum)*. ; voir Ph. Bernard, « La *Schola cantorum* romaine et les échanges liturgiques avec la Gaule au VI^e siècle », *Études Grégoriennes XXVII*, 1999, p. 109. Le terme se trouve encore chez Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, I, 9 (les « harmonies » des Castalides pour le panégyrique de l'empereur Anthémios) : *Castalidumque chorus uario modulamine plausit / carminibus, cannis, pollice, uoce, pede* ; *Lettres*, II, 2, 14 : *uaria uocum cantuumque modulamina* (Sidoine évoque les chants d'oiseaux, les chants de bergers et les sonnaillies des troupeaux aux environs de sa villa d'Aydat). Voir, chez Sidoine Apollinaire encore, le chant de l'alléluia répondant à celui des bateliers (*Lettres*, II, 10, 4, vers 25-28 ; du même, voir l'éloge de Claudien Mamert et de son rôle de musicien (*Lettres*, IV, 11, 6) :

*Psalmorum hic modulatur et phonascus
Ante altaria fratre gratulante
Instructas docuit sonare classes.*

Voir, du même, *Lettres*, V, 14, 3, à propos de l'institution des Rogations : *In his autem, quas (...) summus sacerdos nobis et protulit pariter et contulit, ieiunatur, oratur, psallitur, fletur*. Le verbe *modulare* fait signe du côté du chant virtuose et orné du *psalmus* (voir Ph. Bernard, *La Schola cantorum romaine*, p. 111).

*Organa psalterii cecinit modulamine dulci
et tetigit laudi plectra beata Dei (IV, 7, 15-16)*⁵².

Fortunatus se fait le pourvoyeur de la liturgie monastique lorsque, dans une lettre circulaire, il sollicite de ses correspondants une aumône de psautiers pour la petite communauté de Radegonde (VIII, 1, 65-68). On remarquera, dans ce passage, la désignation des psaumes par le terme *carmina* (*sanctorum carmina uatum*)⁵³ : elle se retrouve en II, 6, 14 en référence particulière au Psaume 95 (*fideli carmine*), en II, 9, 19 et 54 (voir plus bas) et en V, 2, 65 dans une évocation du chœur des moniales de Poitiers : *crescente choro per carmina sancta sororum*. Mais c'est dans ses tableaux de liturgies « cathédrales », pour reprendre une terminologie de Robert Taft, ou même plus précisément canoniales, que Fortunatus se montre le plus suggestif. On retiendra ainsi celui de la dédicace de la cathédrale de Nantes (entre 566 et 573) qui fait état d'une espèce de stéréophonie, d'une structure dialoguée entre les clercs et le peuple : *Clericus ecce choris resonat, plebs inde coraulis* (III, 6, 47)⁵⁴.

Le document le plus précieux en la matière reste le neuvième poème du Livre II, composé par Fortunatus sur le vif, si l'on peut dire, lors de son séjour à Paris durant l'hiver 555-567. Il décrit successivement la liturgie canoniale des Heures :

*Celsa parisiaci clerus (...)
carmine danitico diuina poemata pangens,
cursibus assiduus dulce reuoluit opus.* (II, 9, 17-20)

et la célébration des vigiles nocturnes dont nous aurons grand soin de retenir les éléments proprement musicologiques :

*Peruigiles noctes ad prima crepuscula iungens,
construit angelicos turba uerenda choros.
Gressibus exertis in opus uenerabile constans,
uim factura polo, cantibus arma mouet.
Stamina psalterii lyrico modulamine texens,
uersibus orditum carmen amore trahit.
Hinc puer exiguis attemperat organa cannis,
inde senis largam ructat ab ore tubam :
cymbalicae uoces calamis miscentur acutis
disparibusque tropis fistula dulce sonat.
Tympana rauca senum puerilis tibia mulcet
Atque hominum reparant uerba canora lyram.
Leniter iste trahit modulus, rapit alacer ille,
Sexus et aetatis sic uariatur opus* (II, 9, 49-62).

⁵² Sur ce passage, voir Ph. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, 1996, p. 642 ; du même, *La Schola cantorum...*, p. 108 ; J.W. George, *Venantius Fortunatus, a Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 86. Le rôle pédagogique de l'évêque en matière de chant liturgique est explicite dans le cas de Germain de Paris : *Pontificis monitis clerus, plebs psallit et infans* (II, 9, 69).

⁵³ En VIII, 1, 68, les *scripta beata* nous paraissent moins désigner des exemplaires de l'Écriture, sollicités en même temps que les psautiers, que le contenu scripturaire des psautiers eux-mêmes. Sur le rôle « culturel » de Fortunatus, manifesté par la collecte en question, voir Y. Labande-Mailfert, *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers*, Poitiers [Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 4^{ème} série, t. 19], 1986, p. 52.

⁵⁴ On ne saurait néanmoins tirer argument d'un tel texte dans le sens précis d'une psalmodie alternée à deux chœurs, dès cette époque : voir Ph. Bernard, « A-t-on connu la psalmodie alternée à deux chœurs, en Gaule, avant les Carolingiens ? », *Revue Bénédictine* 114, 2004, p. 291-325 et 115, 2005, p. 33-60.

Les psaumes sont ici comparés à des « fils » (*stamina*)⁵⁵ tissés pour la confection d'un « ouvrage », l'office religieux (*opus*) recevant dès lors une connotation tout artisanale. L'on est évidemment frappé par le caractère à la fois populaire et synergique⁵⁶ de cette veillée tout à fait analogue à celle que décrivait par le menu Basile de Césarée, quelques deux siècles plus tôt⁵⁷. Mais là où le Cappadocien insistait sur la componction du cœur, âme de la psalmodie, Fortunat laisse rêver son oreille musicienne et habille la symphonie des âges mêlés de l'assemblée dans une métaphore instrumentale qu'il faudrait se garder de prendre, bien sûr, au pied de la lettre. C'est en revanche d'une donnée rythmique (*modulus*)⁵⁸ extrêmement précise (et précieuse pour les antiquaires du plain chant !) que notre témoin direct fait état lorsque son oreille attentive repère la succession de passages « traînés » ou appuyés (*leniter trahit*) et d'autres, « enlevés » avec rapidité (*rapit alacriter*) : ces nuances d'interprétation seront soigneusement consignées par l'écriture paléographique et, si prudent qu'il faille demeurer en l'occurrence, l'on ne peut s'empêcher d'établir un rapport entre la terminologie fortunatienne et les noms de tel neume monosonique (*tractulus*) ou de telle lettre additionnelle figurant dans les manuscrits de l'école sangallienne (*leniter, celeriter, tenero*)⁵⁹. Bref, en « transcrivant » poétiquement ce qu'il a entendu – *fideli carmine*, s'il se peut dire, en usant en un sens accommodatrice de ses propres termes –, Fortunat donne à entendre à son tour : il indique une exécution concrète, il renseigne sur la préhistoire du chant liturgique occidental et jette une lumière non négligeable sur l'interprétation de manuscrits qui, bien que largement postérieurs à lui, reflètent par voie de tradition une oralité dont il fut le contemporain.

Si les instruments de la grande métaphore « parisienne » sont purement imaginaires, Fortunat n'en atteste pas moins l'usage effectif d'un instrument bien réel : la « trompe »

⁵⁵ Le terme est ovidien : *Aut ducunt lanas, aut stamina pollice uersant* (*Met.* IV, 24) ; *non illud opus tenuissima uincant / stamina* (*ibid.*, IV, 178-179) ; *et gracili geminas intendunt stamine telas* (*ibid.*, VI, 54).

⁵⁶ Comparer avec le dialogue du clergé et les moines de Lyon, chez Sidoine Apollinaire, *Lettres*, V, 17, 3 : *Cultu peracto uigiliarum, quas alternante mulcedine monachi clericique psalmicines concelebrauerant...* Les diverses évocations de Fortunat dans les *Carmina* croisent ce que rapporte la *Vita Caesarii* (I, 19, éd. Morin, t. 2, p. 303) sur le dessein pastoral de l'évêque d'Arles : *Adiecit (Caesarius) etiam atque compulit, ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet, altaque et modulata uoce instar clericorum, alii graece, alii latine prosas antiphonasque cantarent, et non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari.*

⁵⁷ Voir Basile de Césarée, *Lettre 207, 3, aux clercs de Néocésarée*, Paris, Les Belles Lettres [CUF], t. 2, 1961, p. 186, trad. Y. Courtonne : « Pendant la nuit chez nous le peuple se lève pour se rendre à la maison de la prière, et dans la peine, dans l'affliction et dans les larmes ininterrompues, on se confesse à Dieu ; enfin on se lève au sortir des prières et on passe à la psalmodie. Alors, divisés en deux chœurs, les fidèles chantent les psaumes en se répondant les uns aux autres ; ils donnent ainsi plus de solidité à leur méditation des sentences de l'Écriture, en même temps qu'ils s'assurent à eux-mêmes l'attention et la stabilité du cœur. Puis on change : on confie à un seul le soin de commencer le chant, et les autres lui répondent. Ainsi, après avoir passé la nuit dans la variété d'une psalmodie entrecoupée de prières, dès que le jour commence à luire, tous ensemble, comme d'une seule bouche et d'un seul cœur, font monter vers le Seigneur le psaume de la confession, et chacun s'approprie les mots du repentir. ». Voir J. McKinnon, *Musique, chant et psalmodie. Les textes de l'Antiquité chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 105-106 ; F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 298-299.

⁵⁸ Sur la *modulatio*, voir Augustin, *De Musica*, I, 2, 2-3, *Tutti Dialoghi*, Bompiani (éd.), Milano, 2006, p. 1238-1243.

⁵⁹ Voir E. Cardine, *Sémiologie grégorienne*, Solesmes, 1970, p. 139-141 ; L. Agustoni, J.B. Göschl et D. Saulnier, *Introduction à l'interprétation du chant grégorien*, Solesmes, 2001, p. 150-161. En usant du langage neumatique, on reconnaîtrait volontiers sous le *rapit alacer* des neumes légers ou fluides (*punctum, climacus*), sous le *leniter trahit* des neumes épisémés, à moins qu'il ne s'agisse de développements mélismatiques sur une syllabe donnée.

(*classicum*)⁶⁰ dans le cadre particulier et éminemment populaire de la fête de la Dédicace : à la fin de son poème consacré à celle de la cathédrale de Nantes, il s'adresse à l'évêque Félix : *Nunc Domini laudes inter tua classica canta* (III, 6, 51), les trompes remplissant la fonction de salves d'honneur à l'adresse de sa personne⁶¹. C'est par ailleurs une composition fort élaborée⁶² que suggère le dix-neuvième poème de l'*Appendix Carminum* : vraisemblablement inscrite dans le cadre d'une fête martinienne, elle agence un prélude instrumental (flûte ou orgue), le chant d'une ou plusieurs voix (sans doute féminines) et sa reprise par le chœur des célébrants :

*Mitis in aure sonus suavi dulcedine tinnit,
organa uocis habens mitis in aure sonus.
Blandior esca fauuis uestra de fauce rigauit
et noua mella dedit blandior esca fauis.
Huc uariante choro uox inde rotata cucurrit,
sensibus angelicis huc uariante choro* (App. 19, 7-12)

Nous sommes en présence d'une *uariatio* (la même technique était désignée en II, 6, 62), c'est-à-dire de la reprise d'un même thème musical par démultiplication des exécutants. L'interprétation de la *uox rotata*⁶³ demeure délicate : tour (alternance) des voix, ou plutôt sans doute qualité même de la voix qui se trouve étoffée par un nombre plus imposant de chanteurs, à moins qu'il ne s'agisse de développements mélismatiques virtuoses sur une syllabe, comme le chant gallican en avait le génie⁶⁴. Toujours est-il que l'œuvre de Fortunat est à ranger, avec celle de son contemporain et ami Grégoire de Tours, parmi les sources littéraires qui attestent les fastes et la vogue du chant liturgique occidental à une époque décisive et brillante de sa formation⁶⁵. L'impression sonore que le poète nous laisse est d'abord celle qu'il a reçue, celle qui l'a frappé lui-même tout au long de son tour de Gaule. Car partout les fêtes sont sonores, à commencer par celles de Martin :

*Sic, Martine, tuus honor amplius ubique meretur
ut loca nulla negent, quo tibi festa sonent* (I, 7, 9-10)

et c'est en définitive une double plénitude que la dimension acoustique de la liturgie révèle au point culminant de l'éloge que Fortunat décerne à la dédicace nantaise : à la fois celle d'un édifice à trois nefs et celle d'un Dieu en trois Personnes :

⁶⁰ On préférera l'interprétation de M. Reydellet qui donne à ce mot le sens de « trompe », et non celui de « cloche », comme le fait A. Blaise dans son *Dictionnaire*, avec référence à notre texte de Fortunat.

⁶¹ Le possessif *tua* exprime ici une destination, selon que l'a compris Marc Reydellet : « au milieu des sons de trompe en votre honneur ».

⁶² Nous nous appuyons ici sur la fine analyse que M. Reydellet en propose (*CUF*, t. 3, n. 100 et 101, p. 195-196).

⁶³ Voir Juvénal, *Satires*, VI, 448-450, en référence au style oratoire : *Non habeat matrona, tibi quae iuncta recumbit / dicendi genus aut curuum sermone rotato / torqueat entymema*.

⁶⁴ Voir l'épisode rapporté par Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, VIII, 3, *MGH, SRM*, I / 1, p. 328 (le chant du diacre, à la table du roi Gontran) ; sur ce texte, voir Ph. Bernard, *La Schola cantorum*, p. 111-113.

⁶⁵ Voir M. Reydellet, « Tradition et nouveauté dans les *Carmina* de Fortunat », dans *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia* (Atti del Convegno internazionale di Studi, *Valdobbiadene 17 maggio 1990 – Treviso 18-19 maggio 1990*), Provincia di Treviso, 1993, p. 96 : « Il (Fortunat) a prêté une voix aux hommes de son temps et du milieu où il vivait. Grâce à lui, nous entendons lointainement la musique de cette époque – et connaît-on une époque dont on ne sait rien de la musique ? C'est ainsi que, modestement attaché à la vie de tous les jours, Fortunat a su voir au-delà du quotidien et, pour nous, transmuier l'anecdote, la circonstance et l'éphémère en histoire. »

... *Trinitatis opem machina trina sonet* (III, 6, 52)

LUMINE PLENA MICANS AULA (I, 15, 57)

Après le son, ou plutôt avec lui, la lumière⁶⁶. De ce côté-là aussi, la sensibilité de Fortunat est évidente ; fort riche aussi, puisqu'elle sait capter avec autant de finesse la luminosité d'un climat (*tempora florifero rutilant distincta sereno / et maiore poli lumine porta manet*, III, 9, 1-2) que celle qui se dégage d'une conversation amicale – *uestri colloquii lumen*, dit-il à l'évêque Martin de Braga (V, 1, 5). Les jeux de la lumière naturelle alimentent volontiers l'imagination et le rêve : ainsi lorsque le poète, la tête renversée, considère le plafond historié de la basilique de Nantes baignée de soleil et convie son lecteur à partager sa propre évasion d'un instant vers un monde où les éléments semblent danser :

*Sol uagus ut dederit per stagna tecta colorem,
lactea lux resilit, cum rubor inde ferit.
Ire redire uides radio crispante figuras
atque lacunar agit quod maris unda solet* (III, 7, 36-39)⁶⁷

De fait les édifices brillent ; au dehors sans doute, très particulièrement par leur altitude et la matière de leur faitage (or, plomb, étain), accrocheuse de la lumière solaire, mais aussi au-dedans, ou plus exactement du dedans⁶⁸. Fortunat semble vouer une espèce de prédilection, non seulement pour les éléments structurels d'architecture et les objets cultuels qui assurent l'éclairage des basiliques, mais pour tous les matériaux – métaux⁶⁹ pour l'essentiel – qui réfléchissent la lumière, dans la mesure où ils la démultiplient et en renvoient l'écho : il pourrait être défini à ce titre comme le poète de la réverbération⁷⁰. C'est de la période ravennate que date le vers suivant, emblématique du style des édifices qu'il célèbre, autant que du sien propre :

Emicat aula potens solido perfecta metallo (I, 1, 11)

Ce tempérament de lumière, ce « génie du lieu » (pour reprendre une expression de Frédéric Debuyssat à propos d'édifices religieux contemporains) revêtent une valeur protreptique et constituent littéralement un invitationnaire, non seulement pour le *christicola*

⁶⁶ Voir l'éloge de la lumière chez Dracontius, *Louanges de Dieu*, I, 118-128. On dirait que la rétine de Fortunat a retenu Ravenne et qu'il ne cesse d'en propager l'éclat à travers son oeuvre. Car Ravenne est patrie de la lumière : voir l'inscription dans la chapelle de l'Archevêché : *Aut lux hic nata est, aut capta libera regnat...* (A. Riffaud, *Lecture de Ravenne. Décor et discours*, Le Mans, Création et recherche, 1994, p. 179-180).

⁶⁷ Cette *ephrasis* sur les reflets a probablement pour substrat littéraire la description du baptistère de Saint-Pierre de Rome par Prudence, *Livre des couronnes*, XII, 37-44 : sur ce texte, voir L. Gosserez, *Poésie de lumière. Une lecture de Prudence*, Louvain-Paris, 2001, p. 269-270 ; F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 241-242.

⁶⁸ *Limina templi (...) culta coruscant*, note par exemple Fortunat à propos de l'oratoire d'Artanne dans la région de Tours, dédié à saint Gabriel (X, 5, 3). Comparer avec Sidoine Apollinaire, *Carmina*, XV, 36 : *templa micant ; Lettres*, II, 10, 4, vers 8 : *Intus lux micat*.

⁶⁹ Il est bien révélateur que dans son grand éloge marial Fortunat s'adresse en ces termes à la Vierge : *quo tua forma nitet, cuncta metalla iacent* (*Louanges de sainte Marie*, 236) ; la comparaison repose sur une identification implicite des églises à Marie, ou sur une perception spontanément mariale des églises (nous la retrouverons plus loin).

⁷⁰ Voir le répertoire dressé par L. Pietri, « *Ut pictura poesis* : à propos de quelques poèmes de Venance Fortunat », *Pallas*, 56, 2001, p. 181-182.

populus, mais pour le Destinataire même du culte, l'« invention » progressive de l'édifice par celui qui y pénètre trouvant dans la suite immédiate du poème une expression d'une singulière finesse où l'expérience esthétique s'épanouit en une véritable théologie du seuil :

*Inuitat locus ipse Deum sub luce perenni
gressibus ut placidis intret amando lares* (I, 1, 13-14)

Invité par la « démarche » lumineuse du vaisseau, Dieu invite à son tour et fait signe eschatologique : les *aurea templa*, tels ceux qui sortent des rénovations entreprises par l'évêque Carentin de Cologne (III, 14, 21), ne préfigurent-ils pas les *tecta aurea* du paradis (X, 7, 24), à moins que ceux-ci ne soient que la projection toute spontanée de ceux-là ?

La peinture (*pictura*) est expressément évoquée dans le cas de Nantes (III, 7, 35-36) et de Tours (X, 6, 91-92)⁷¹ : lumière à l'état de fête, la couleur⁷² apporte un élément de vie et semble faire de Fortunat, eu égard à l'intérêt qu'elle éveille chez lui, un ancêtre de Suger. Au demeurant, c'est de « vitraux » (*fenestrae, uitreae fenestrae*) qu'il fait état lorsqu'il décrit les vaisseaux de Paris (II, 10, 13-14), de Nantes (III, 7, 47-48) et de Tours (X, 6, 89), l'éloge de ces deux derniers appelant, remarquons-le, la même *iunctura* poétique : *patulis oculata fenestris*. Bref, cette perméabilité généreuse à la lumière du dehors, jointe à une décoration sensiblement aurifère, provoquait chez le visiteur et le fidèle un saisissement dont Grégoire de Tours donne quelque idée lorsqu'il vante pour sa part l'église au quarante-deux *fenestrae* édifiée par Namatius à Clermont⁷³. Mais à cette capacité de faire jour l'homme lui-même apporte sa contribution et met activement la main, pour ainsi dire, lorsqu'il allume des candélabres et que la foule afflue avec des cierges⁷⁴, comme lors du grand baptême collectif de la Pentecôte 576 à Clermont (V, 5b, 117-118). Éclairé du dedans par tant de luminaires « artificiels » (*et si sol fugiat, hic manet arte dies*, III, 23, 16), l'édifice se met à concurrencer les astres : devenu lui-même microcosme, il s'inscrit dans le cosmos et converse avec lui, au

⁷¹ Sans doute faut-il se garder d'interpréter systématiquement ces *picturae* comme des mosaïques : ainsi l'on ne saurait dire s'il s'agit de mosaïques ou de peintures dans le cadre profane de la villa bordelaise de Vérégrine (I, 19, 9-10 : *pictas aquas*). Toujours est-il que, selon l'expression de notre poète qui laisse vraisemblablement parler ici son inconscient ravennate, « les saints étincellent à travers le monde » : *Quis numerus radiat sanctorum sparsus in orbe...* (VII, 12, 53). Selon Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, II, 17, MGH, SRM I / 1, p. 82), l'épouse de Namatius de Clermont fait décorer la basilique de Saint-Étienne-hors-les-murs *cum fucis colorum*. Le même (*Histoire des Francs*, II, 16, MGH, SRM I / 1, p. 82) mentionne les mosaïques absidiales de l'église édifiée par Namatius à Clermont (*opere sarsurio* : même expression chez Ennode de Pavie, *Carm.* 209).

⁷² Voir M. Pastoureau, « L'Église et la couleur, des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 147, 1989, p. 204-207, en particulier p. 207 sur l'étymologie isidorienne *color / calor*.

⁷³ Voir Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 16, MGH, SRM I / 1, p. 82 : *Terror namque ibidem Dei et claritas magna conspicitur*. Le terme *terror* (surprise) fait penser à l'introït de la Dédicace *Terribilis est*, pièce que sa modalité de *ré* rattache au vieux répertoire gallican (voir Ph. Bernard, *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, 1996, p. 462) et à propos de laquelle M. Smyth parle à juste titre de « théologie théophanique de l'édifice cultuel empruntée par la Gaule à l'Orient » (*Ante altaria*, p. 176).

⁷⁴ Sur les cierges, voir la description très circonstanciée que Sidoine Apollinaire donne des vigiles nocturnes près du tombeau de saint Just, à Lyon (*Lettres*, V, 17, 4) : *De loci sane turbarumque compressu deque numerosis luminibus inlatis nimis anbeli* ; Corippe, *Éloge de l'empereur Justin II*, II, 8-10 : le geste de l'empereur dans l'église de Saint Michel : *Ilicet Angelici pergens in limina templi / imposuit pia tura foci cerasque micantes / obtulit* ; Césaire d'Arles évoque les dons de petits cierges (*cereoli*) et d'huile pour les lampes : *Sermon 13, 2, SC 175, p. 418-419*. Radegonde elle-même, comme on le sait de Fortunat, confectionnait des cierges : *Illud qua pietate peragebat sollicita, ut quae per oratoria uel loca uenerabilia tota nocte perlucere candelas suis manibus factas iugiter ministrabat !* (*Vie de sainte Radegonde*, VII, 18, MGH IV / 1, p. 40. Voir également la description de l'installation des reliques de la Croix par Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, IX, 40, MGH, SRM I / 1, p. 397) : *Qui (Eufronius) cum clericis suis Pectauo accedens, cum grandi psallentium et caereorum micantium ac thymiamatis apparatu...*

point d'en inverser les rythmes⁷⁵, comme le vaisseau nantais consacré aux apôtres Pierre et Paul, le « voyageur » évoqué n'étant autre que le poète visionnaire en personne :

*Luna coronato quotiens radiauerit ortu,
alter ab aede surgit ad astra iubar.
Si nocte inspiciat banc praetereundo uiator,
et terram stellas credit habere suas (...)
Tempore quo redeunt tenebrae, mihi dicere fas sit,
mundus habet noctem, detinet aula diem* (III, 7, 43-50)

Mais il faut aller plus loin, même, que cette liturgie cosmique : habitée par la lumière comme Marie par le Verbe, la basilique s'érige, non plus simplement en hommage à la Théotokos, mais en image de celle-ci, comme dans le cas exemplaire du vaisseau bordelais restauré par Léonce :

*Ecce beata sacrae fundasti templa Mariae,
nox ubi uicta fugit semper habendo diem.
Lumine plena micans imitata est aula Mariam :
illa utero lucem clausit et ista diem* (I, 15, 55-58)

C'est donc également dans une perspective christologique qu'on aura soin d'interpréter la valorisation fortunatienne de la lumière, et sous le double signe d'Éphèse et de Chalcédoine dont l'architecture religieuse se fait manifestement, et au sens le plus fondamental du terme, l'illustration..

Émanant des édifices, la lumière gagne aussi les vêtements liturgiques⁷⁶, qu'il s'agisse du vêtement des diacres (*uestibus albens*, II, 9, 25)⁷⁷ ou de celui des néophytes, assorti à la grâce baptismale : *lacteus hinc color uestis est* (V, 5b, 119) ; *candidus egreditur nitidis exercitus undis (...)* *Fulgentes animas uestis quoque candida signat* (III, 9, 91-94). Certes – et c'est là un véritable lieu commun – les évêques brillent par l'éminence de leur place dans l'*ordo* ecclésiastique, par leur mérite et par leur doctrine⁷⁸, au point que l'autel où ils célèbrent semble tirer son lustre de leur brillance personnelle (c'est par l'évêque Gondégisèle que « l'autel de Dieu étincelle », *micat ara Dei*, VII, 25, 7), mais, de façon beaucoup plus significative d'un point de vue théologique, le feu de l'action liturgique semble investir les célébrants eux-mêmes et les transformer en êtres de lumière. Le portrait – il faudrait dire l'icône – d'Avit de Clermont célébrant la Pentecôte est à cet égard tout à fait remarquable :

*Inter candelabros radiabat et ipse sacerdos
diffuso interius spiritus igne micans* (III, 5b, 125-126)

⁷⁵ À rapprocher de l'*Exsultet* pascal : *Oramus te, Domine, ut cereus iste (...) in odorem suauitatis acceptus, supernis luminaribus miscetur* ; cf. Ph. Bernard, « Les fastes de l'éloge dans les liturgies latines du IV^e siècle », *Le discours d'éloge* (Textes réunis par L. Mary et M. Sot), Paris, Picard, 2001, p. 114-121.

⁷⁶ Voir Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 27, MGH, SRM I / 1, p. 88 : *ecclesiastici ministerii ornamenta*.

⁷⁷ Ce signalement des diacres par l'éclat de leur vêtement est traditionnel et courant dans l'espace syro-byzantin : voir Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique 15*, prol., éd. Tonneau-Devreesse, p. 463 ; Sévère d'Antioche, *Homélie 99*, PO 22, p. 215-216.

⁷⁸ Voir G. Bühner-Thierry, « Entre panégyrique antique et théologie de la lumière : l'éloge des évêques selon Venance Fortunat », *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, G. Constable et M. Rouche (éd.), Paris, PUPS, 2006, 146-156.

À la clarté toute extérieure des luminaires s'ajoute en effet ici l'irradiation intérieure de l'Esprit qui rend le célébrant phosphorescent ; pleinement d'actualité, sans doute, un jour de Pentecôte (voir Ac 2, 3), elle fait plus généralement signe, pensons-nous, vers l'épiclèse qui traverse et anime toute célébration sacramentelle⁷⁹. C'est encore la présence efficace de l'Esprit – et donc le « moment » de l'épiclèse – que représente de façon sensible, et cette fois en pleine célébration des mystères, le globe de feu qui paraît au dessus de la tête de Martin, dans les différentes versions que Fortunat donne de cet événement déjà présent dans la « matière » épique fournie par Sulpice Sévère :

*Namque uiri sacro de uertice flamma refulsit
ignis et innocui surgit ad astra globus* (I, 5, 13-14).

*Cum holocausta sacrae manibus benedicere arae,
protinus a capite emicuit globus ignis amici,
lambens colla comasque et flamma benigna uolabat,
tactu mollis, honore potens, splendore coruscans,
crinem ornans, meritum prodens, pro tegmine fulgens* (*Vie de saint Martin*, III, 54-58)⁸⁰.

Dans le cas de Martin comme dans celui d'Avit, nous avons affaire à une sorte de Pentecôte individualisée, le feu d'en haut investissant, non seulement les oblats, mais le célébrant lui-même. C'est à la même vision globale que l'on rattachera volontiers le miracle de la main de Martin couverte de pierreries : alors que *Carm.* I, 5, 15-20 assigne à ce dernier une raison pratique (pallier l'inconvénient d'une tunique trop courte) et le met en rapport prioritaire avec la « charité » faite au pauvre dans sa *cellula*, la *Vita*, IV, 307-330 souligne de manière beaucoup plus sensible le rapport direct avec la consécration eucharistique (*cum dona imponeret... sacraret... benediceret*). Nous avons là, de l'Esprit à la main du célébrant qui opère (*tractare mysteria*), une véritable « contagion » de la lumière. Toujours est-il que, si autorisée qu'elle soit par la tradition hagiographique martinienne, la prédilection de Fortunat pour ces phénomènes lumineux concomitants à la célébration des *missarum sollemnia* n'est pas sans attester la prégnance jusqu'en Gaule, *via* Ravenne⁸¹, d'une certaine représentation et d'une certaine théologie typiquement syro-byzantines de l'épiclèse, lesquelles usent couramment de métaphores ignées⁸².

C'est à une esthétique générale de la lumière, encore, que l'on rattachera les divers « paradis » qui émaillent le corpus fortunatien : s'il peut s'agir, au sens le plus terrestre, du jardin de la reine Ultrogothe (VI, 6) et si toutes les délices peuvent se résumer dans un seul homme tel que Martin de Braga (*uir factus paradisis*, V, 1, 1), il est très symptomatique que Fortunat, comme s'il plantait un décor absidial, donne spontanément une perspective

⁷⁹ Dans le cas précis d'Avit au jour de la grande Pentecôte clermontoise, il s'agit du baptême qu'il confère aux Juifs convertis, offrant de ce fait à Dieu, comme un sacrifice spirituel – comme un « holocauste », dit Fortunat – un nombre considérable des néophytes (V, 5b, 126-130). Mais il n'est pas interdit de penser que Fortunat pense aussi à la célébration de l'eucharistie, évidemment attendue un jour de solennité et indispensable à la complétude de l'initiation chrétienne.

⁸⁰ L'évocation quasi litanique de ce feu bienfaisant fait penser à l'un des répons de la liturgie de Pentecôte (R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonarium Officii*, vol. 4, Rome, 1970, n° 6053) : *Aduenit ignis diuinus, non comburens sed illuminans, non consumens sed lucens, et inuenit corda discipulorum receptacula munda...*

⁸¹ A. Baumstark n'hésitait pas à désigner Ravenne comme « le centre syrien de l'Occident » (*Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p. 201).

⁸² Voir F. Cassingena-Trévedy, « Conception dynamique de l'eucharistie dans les anaphores orientales et leur environnement patristique », *KBN (Revue internationale de l'Orient ancien)*, 1, 2003, p. 33-40.

paradisique à la célébration liturgique d'événements tels que l'*aduentus* de Grégoire de Tours dans sa ville épiscopale à la suite de son ordination (V, 3, 25-44), la consécration d'Agnès comme abbesse par Germain de Paris (VIII, 3, 25-32) ou la fête martinienne célébrée par Childebert et Brunehaut (X, 7, 15-30). Ultime métamorphose du *locus amoenus* antique (dont la *retractatio* chrétienne peut se réclamer déjà d'une tradition consistante⁸³), le paradis de Fortunat trouve sa formule synthétique dans les *praemia lucis* (IV, 26, 84) de l'élegie sur la noble dame poitevine Vilithute : ces « récompenses de lumière » en indiquent toute la matière aux yeux comme à l'espérance du poète. Mais comme les *picturae* (peintures ou mosaïques) qui en sont l'apparition et la présence sensible, la lumière paradisiaque se décompose en un prisme de couleurs dont les noms se déclinent volontiers en espèces de florales (IV, 26, 125 ; V, 9, 5 ; VIII, 3, 29-32) et entre lesquels le vert domine (*paradisiaco germine*, V, 3, 18)⁸⁴. En certains passages, enfin, que l'on peut interpréter comme autant de traductions rhétoriques et poétiques du message délivré par les deux paroies de la nef centrale de *Sant'Apollinare Nuovo*, le paradis se range en théories de vierges (IV, 26, 97 ; VIII, 3, 25-50), d'apôtres, de martyrs (VIII, 3, 129-182 ; *Vie de saint Martin*, II, 447) et de grandes figures patristiques (V, 3, 37-40 ; VIII, 1, 54-59), tous placés sous l'accolade de titres tels que *siderei proceres* ou *nobilitas caeli* (VIII, 3, 129 et 181). Comme leurs homologues de l'*opus musivum* ravennate, ces catalogues semblent refléter et stimuler à la fois le tempérament processionnel de la liturgie dont nous avons déjà rencontré des mises en œuvre concrètes dans les notes de voyages de Fortunat. Par ailleurs, en ce qui concerne plus particulièrement l'énumération des grands pasteurs et docteurs de l'Église, la canonisation littéraire (« commentaire », en quelque sorte, de la canonisation picturale) signale, au terme de ce que l'on est convenu d'appeler l'âge patristique, un discernement théologique et un jugement réflexif : il n'y a là rien moins que la reconnaissance d'une tradition ecclésiale, sanctionnée de surcroît par l'inscription dans un sanctoral liturgique, avec l'acte de célébration qu'il appelle, forme active et communautaire de l'« éloge ».

VEXILLA REGIS PRODEUNT (II, 6, 1)

Inventorier l'expérience fortunatienne de la liturgie – expérience dont le poète est lui-même le sujet, et non pas seulement le spectateur –, c'est bien sûr souligner la place centrale que la Croix y occupe. On pourrait asseoir le propos de façon très adéquate en relevant deux formules particulièrement symboliques, empruntées l'une et l'autre à l'un des poèmes les plus fameux de ce que l'on pourrait appeler le « cycle de la Croix » (II, 1-6), ou encore la « matière poitevine » de 569, en donnant au mot « matière » toute sa connotation épique. Au tout début du *carmen 6*, en effet, Fortunat annonce – mieux vaudrait dire affiche – successivement : *Vexilla regis prodeunt* et *fulgit crucis mysterium*. Les deux verbes *prodire* et *fulgere*⁸⁵ nous paraissent éminemment emblématiques de deux dimensions de liturgie de la Croix chez notre poète, comme aussi bien de la théologie qu'elle secrète : mouvement et brillance, autrement dit processionnalité et axialité. Nous avons là aussi comme les deux termes – ou les deux sources – de la *Weltanschauung* liturgique de Fortunat : d'une part la

⁸³ Voir J. Fontaine, « La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile », dans *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 72-73 ; F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 237, n. 250.

⁸⁴ La ceinture de Martin « jette des éclats verts » (*fulgida zona uiret*, X, 7, 28). Comparer avec l'évocation de l'*aeterna uiriditas* par Grégoire le Grand au terme de son homélie sur le Bon Pasteur (*Homélie 14*, 5, SC 485, p. 324-325), très assortie, elle aussi, au décor ravennate.

⁸⁵ Peut-être Fortunat s'est-il souvenu de l'évocation de la crèche par Ambroise de Milan, sur le même mètre : *Praesepe iam fulget tuum* (*Hymne 5*, 29, éd. des *Hymnes* d'Ambroise par J. Fontaine, Paris, 2008, p. 275 ; commentaire, p. 298). La splendeur du mystère pascal fait évidemment système avec celle de l'« épiphanie ».

radiance de la Croix dans le ciel ravennate, d'autre part la procession de la Relique vers le monastère poitevin. La Croix marque l'univers liturgique de Fortunat comme motif ornemental, sans doute (elle décore, on l'a vu, voiles et tentures : II, 3, 14 ; II, 5), mais la « décoration » ne s'explique que par le théologoumène qui la sous-tend et dont Fortunat lui-même, devenu pasteur, a pris le soin de faire l'objet particulier de sa catéchèse en expliquant le Symbole :

Vt tamen ad hoc intellegendum aliquantulum extendamur – sicut dicit scriptura : « cordis oculi aperti sint ad intellegendum quid sit altitudo latitudo et profundum » – quod est crucis significatio, quare Dominus in patibulo se pati elegerit quaeritur. Ratio tamen haec redditur : crux species tropei est quod deuictis hostibus solet fieri triumphanti ; et quia Dominus tria regna subiecit, suspensus in aera uictoriam de caelestibus et spiritalibus nequitiis est adeptus ; expandens autem manus ad populos, palmam de terrenis ; quod uero sub terra crux fixa est, ostendit eum et de Tartaro triumphare (XI, 1, 23)

Héritier de toute une tradition constantino-théodosienne, Fortunat envisage bien sûr ce théologoumène dans le cadre général d'une « théologie de la victoire », pour reprendre une expression consacrée par François Heim⁸⁶, lorsqu'il l'appréhende en terme de « trophée⁸⁷ ». Comme on le voit, d'autre part, la « raison » théologique entretient un lien étroit avec la « proportion » (autre sens traditionnel de *ratio*) cosmique. Mais ni l'imagerie militaire, ni la luxuriance de la célébration décorative (II, 1, 9-18 ; 2, 22-29 ; 6, 17-18, 29-32), ne sauraient être interprétées comme de simples divertissements, ni comme le substitut esthétisant d'une pensée théologique absente. Si l'on retrouve bien, chez Fortunat, cette « autonomisation » de la croix comme objet, qui caractérise dès ses origines la *theologia crucis* tardo-antique⁸⁸, la croix n'en demeure pas moins chez lui, dans une perspective chalcédonienne conséquente avec elle-même, très nettement – très sensiblement – solidaire du crucifié, lequel est évoqué avec un réalisme que la tendresse transfigure (II, 2, 18-20, 30). Autrement dit, la croix comme décor n'évacue pas la croix comme mystère, ce qu'exprime précisément, dans sa remarquable sobriété, la *inunctura* esthétique-théologique de II, 6, 2 – *fulgit mysterium* – où s'entendent à la fois, pour qui sait entendre, l'éblouissement de l'artiste et le coup de sonde spirituel. En déclarant d'emblée : *fulgit crucis mysterium*, Fortunat se révèle, à la faveur d'une concision miraculeuse, non seulement un critique d'art – un abrégiateur de Ravenne –, mais un authentique théologien de la croix, sous les espèces de la lumière⁸⁹ : un théologien, non pas simplement de la « victoire » impériale (celle de Byzance après celle de Rome), mais un théologien de la Gloire dont la Croix est le « négatif » au sens photographique du terme, c'est-à-dire en écriture de lumière. Certes, la *theologia crucis* de Fortunat n'est pas une « théodramatique » affrontant comme tel le problème du mal, mais, pour rester dans la pudeur et la stylisation éminemment liturgiques de la célébration (laquelle est la forme pratique de l'éloge), elle n'en mérite pas moins une haute considération, et ce d'autant plus

⁸⁶ Voir F. Heim, *La théologie de la victoire. De Constantin à Théodose*, Paris, Beauchesne, 1992, en particulier p. 275-292.

⁸⁷ Le terme *tropeum* se retrouve en *Carm.* II, 2, 2. C'est cette représentation victorieuse de la Passion que donnait déjà Chromace d'Aquilée, *Sermon* 19, 5, *SC* 164, p. 26-31 (image du *quadriga caelestis* en 19, 5, comme chez Ambroise de Milan, *Exp. In Ps 118*, IV, 28) ; voir également Maxime de Turin, *Sermon* 45, *CCSL* 23, p. 182 ; Rufin d'Aquilée, *Exposition du Symbole*, 12, *CCSL* 20, 149.

⁸⁸ Au terme d'une enquête sur les trois premiers siècles, J.-M. Prieur note « une tendance à distinguer la croix de celui qui y fut crucifié, et à la considérer pour elle-même. » « Sans vouloir pousser trop loin le paradoxe, poursuit-il, on peut dire que cette autonomisation permet pourtant une sorte de théologie de la croix, non pas en ce sens que la croix serait au centre de la théologie, mais que la réflexion porte sur l'objet lui-même. » (*La croix chez les Pères. Du II^e au début du IV^e siècle*, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006, p. 196).

⁸⁹ Sur la combinaison ravennate de la croix et de l'étoile, voir A. Riffaud, *Lecture de Ravenne*, 1994, p. 45-47.

que la célébration fortunatienne de la croix fournira, pour l'avenir (comme toute pièce liturgiquement éprouvée) la « partition », s'il se peut dire, d'une contemplation ecclésiale toujours recommencée. L'enluminure de la croix par le poète est encore sa manière extrêmement pudique de dire la souffrance du monde et la sienne propre. Loin de signaler une quelconque indigence, elle suggère plutôt un parti pris de discrétion, une espèce de stylisation de l'existence elle-même, en parfaite harmonie avec cette amabilité universelle et sans fléchissement qui caractérise, à travers toute son œuvre, celui qui se définit de manière souriante comme *peregrinus et hospes* (V, 18, 5).

Jusque dans ses difficiles et modestes circonstances poitevines, l'*aduentus crucis* de 569 représente, sous le signe de la lumière, un événement de portée à la fois historique, géopolitique⁹⁰ et cosmique, comme le suggère, sous la forme d'une « élévation » sur les harmonies de l'espace et de l'histoire, la lettre de remerciement au couple impérial de Constantinople :

*Cuius (il s'agit de Sophie) opima fides Orientis ab axe coruscans
misit ad Occasum fulgida dona Deo :
regina poscente sibi Radegunde Thoringa
praeiuit optatae munera sacra crucis,
qua Christus dignans adsumpta in carne pependit
atque cruore suo ulnera nostra lauit* (Appendice, 2, 55-60)

Un événement de portée personnelle aussi⁹¹, à n'en pas douter. Et c'est dans l'émotion singulière de ce moment-là, qui fut pour lui une illumination – le fameux *fulgit* suggère une évidence spirituelle autant qu'une impression optique –, que Fortunat a donné le meilleur de lui-même, méritant par là d'entrer à son tour, moyennant reconnaissance ultérieure de son œuvre comme épisode significatif de tradition, en officialité liturgique. Il y avait un précédent : c'est un autre grand moment, dramatique celui-là, à savoir la semaine sainte milanaise de 386, qui se trouve au principe de la « canonisation » liturgique dont s'est vue gratifiée, avec le temps, l'hymnographie d'Ambroise. Bref, « il n'est vraiment grand, voire génial, écrit de Fortunat Jacques Fontaine, que lorsqu'il parle à Dieu et de Dieu⁹². » C'est l'instance liturgique, soulignons-le, qui fut le prétexte et le révélateur de cette génialité. Chorège discret d'une « liturgie » au sens encore antique du terme – liturgie au demeurant fragile et controversée –, Fortunat illustre le fait qu'un « moment » d'exception et l'émotion collective qu'elle entraîne se révèlent chez certains le détonateur de la création authentique et portent le simple talent à l'incandescence. Chantre d'une célébration très circonstanciée et sans réédition possible, il est entré de plain pied dans le répertoire d'un temporel

⁹⁰ Baudonivie note de manière très significative (*De Vita Radegundis*, II, 16, MGH, SRM II, p. 388 : *Quod fecit illa (il s'agit d'Hélène) in orientali patria, hoc fecit beata Radegundis in Gallia. Et quia sine consilio, in mundo dum uixit, nihil facere uoluit, transmisit litteras ad praecellentissimum dominum Sigibertum regem, cuius imperio patria ista regebatur, ut ei permitteret pro totius patria salute et eius regni stabilitate lignum crucis Domini ab imperatore expetere*. La relique de la Croix a valeur de fondation : médiation de la présence de Dieu au milieu de son peuple, *salus populi* (vieille notion romaine). Un peu plus loin (II, 16, p. 389), Baudonivie résume ainsi le dessein de Radegonde : *...quam de longinquo regione expetiit, ad honorem loci et saluationem populi sui in monasterio dimisit*. Le don des reliques de la Croix par Justin II confirme le poids de la dynastie mérovingienne, estimé comme tel par Constantinople (voir Ph. Bernard, *La Schola cantorum*, p. 119-120 ; J.W. George, *Venantius Fortunatus*, 1992, p. 166-167 ; B. Brennan, « Venantius Fortunatus : Byzantine agent ? », *Byzantion* 65, 1995, p. 7-16.

⁹¹ Sur la piété personnelle de Fortunat à l'égard de la Croix, voir la note de M. Reydellet à XI, 1, 27 (*pomum dulce cum arbore*), CUF t. 3, p. 109.

⁹² J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, p. 269.

liturgique qui transcende le temps. Et c'est finalement dans le triomphe de la Croix que vient s'insérer, de façon dynamique, comme dans la procession ravennate des martyrs, la figure de Martin lui-même, Fortunat réunissant ainsi dans un même tableau, dans une même vision théologique, les deux grands pôles attractifs de sa piété la plus profonde, comme aussi bien de sa *peregrinatio* dans l'espace franc : le « beau Martin » de Tours et la Croix radieuse de Poitiers :

*Hos inter Martinus habet diademata pulcher
atque sacris lumbis fulgida zona uiret,
cantat et egregios Christi de morte triumphos
atque resurgenti plaudit amore Deo* (X, 7, 27-30)

Conclusion

Au terme de cette investigation de la « matière » liturgique diffuse dans les *Carmina*, nous avons acquis au moins la certitude, au regard de sa richesse et de son originalité, que Fortunat doit être compté parmi les témoins notoires de cette liturgie précarolingienne que Matthieu Smyth n'a pas hésité à appeler, dans un ouvrage auquel nous avons fait maintes fois références, la « liturgie oubliée ». Reste que cette matière ne se limite pas à des renseignements, à des indices que l'on peut glaner çà et là concernant l'exercice concret de la liturgie dans l'espace franc dont notre poète fut le « visiteur » : elle est aussi bien dans ce qu'il a apporté positivement lui-même, dès là qu'il fut lui-même un créateur liturgique de haut vol. L'on peut dire que la canonisation de certaines de ses œuvres dans le répertoire liturgique occidental est à l'image de cette espèce de « naturalisation » que l'*Italus, peregrinus et hospes* (V, 18, 5) en personne s'est trouvé finalement recevoir, sans formalités, en pays franc. Au-delà même des pièces poétiques immédiatement suscitées par la célébration de l'*aduentus crucis* (II, 1-6), ou encore de l'*Explication du Symbole* (XI, 1) et de l'*Explication de l'oraison dominicale* (X, 1), fortement articulées sur la trame culturelle⁹³, il s'agit d'une tonalité générale, d'un tropisme constant vers la louange, d'un style qui atteint à une évidence particulière dans ces « litanies » avant la lettre que représentent les *Louanges de sainte Marie*⁹⁴. Fortunat, au service professionnel de l'éloge, a incontestablement réassumé et réactivé la fonction sociale – éminemment traditionnelle à Rome – du poète dans la cité : l'on peut, sans commettre de contresens, tracer un axe qui va du chantre des Jeux séculaires de l'âge d'or augustéen⁹⁵ à celui de l'*aduentus crucis* de 569, en passant, bien sûr, par Ambroise⁹⁶. La

⁹³ Le premier formulaire des *Messes de Mone* (le plus ancien des documents liturgiques gallicans qui nous soit parvenu dans sa quasi intégralité), entièrement rédigé en hexamètres, peut être tenu, sinon pour une création pure et simple de Fortunat, du moins pour un emprunt postérieur : voir L. Eizenhöffer, « Arator in einer Contestatio der Mone-Messen und in einer mailändischen Praefation », *Revue Bénédictine* 63, 1953, p. 329-333 ; M. Smyth, *La liturgie oubliée*, p. 62, note 1.

⁹⁴ Ce style litanique culmine dans l'accumulation d'épicleses des vers 355-356 : *Cara, benigna, micans, pia, sancta, uerenda, uenusta, / flos, decus, ara, nitior, palma, corona, pudor...* Comme exemple du style litanique, voir la suite d'épicleses divines dans l'hymne de Dracontius, *Louanges de Dieu*, II, 1-14, en particulier 1-2 ; voir également III, 1-3 ; *Réparation*, 1-8.

⁹⁵ Fortunat mentionne deux fois Horace dans les *Carmina* : V, 6, 7 (à Syagrius d'Autun), avec citation de *Ars Poetica* 9-10 (*pictoribus atque poetis / quaelibet audendi semper fuit aequa potestas*) ; on y voit le rôle moteur d'Horace dans son projet de *poesis et pictura* qui donne naissance à ses « mots croisés » offerts à Syagrius ; en IX, 7, 9 (*Pindarus Graius, meus inde Flaccus*), tout en s'excusant auprès de Grégoire de Tours « au cothurne ampoulé » de « murmurer à peine avec une voix rauque » (*uoce qui rauca modo uix susurro*).

⁹⁶ Fortunat revendique Ambroise, avec modestie, du reste, comme l'un des lieux « patristiques » de sa culture, aux côtés d'Hilaire, de Grégoire (de Nazianze, vraisemblablement) et d'Augustin (*uel si uisione noti fierent, dormitanti*, V, 1, 7). Le « doux Ambroise » (*suauius Ambrosius*) figure dans le « paradis évoqué en V, 3 (v. 38), en

célébration fortunatienne de la Croix – accompagnement d'un événement lui-même fondateur – s'est profondément inscrite dans la mémoire liturgique occidentale, au point d'accéder à un statut particulier de « popularité » : il n'est que de songer aux variations textuelles (antiennes et séquences) autour du thème *Dulce lignum*⁹⁷. Passée dans la chair la plus sensible de l'histoire et dans l'inconscient d'une entité politico-religieuse, elle aura même des retentissements inattendus : on pensera ici à l'usage identitaire et très concrètement emblématique – *uexillum* ! – que d'aucuns ont pu faire du *Vexilla regis* durant les Guerres de Vendée. Ajoutons enfin que, marquée au coin de ce qu'il convient d'appeler déjà un « sens de la nature », la veine liturgique de Fortunat bénéficie subtilement de sa remarquable capacité relationnelle, capacité dont toute son œuvre porte la trace et qui en est sans doute l'un des prétextes majeurs : c'est à température d'amitié, dans le bien-être de l'amitié que l'éloge s'épanouit en hymne (voir le cas exemplaire de III, 9 où le courrier de félicitation à l'évêque de Nantes et l'*ecphrasis* printanière enchâssent une sorte de *praeconium paschale*).

La liturgie que Fortunat donne à voir et à entendre, celle pour laquelle il œuvre, conjoint en somme deux ascendances et répond à deux modèles : un modèle biblique en vertu duquel « Dieu marche avec son peuple » (Ex 33, 12-17 ; 2 S 7, 6), un modèle antique en vertu duquel les dieux vivent au milieu de la cité⁹⁸. Le profil de la liturgie qui se dégage de son œuvre porte encore nettement les traits de l'Antiquité tardive, de l'Antiquité tout court, eu égard à son tempérament, à son style, et jusqu'à la facture et à l'esprit des compositions qu'il a réalisées lui-même pour elle⁹⁹. Mais si elle rentre aisément dans la typologie de la « liturgie de la victoire » inventoriée par Philippe Bernard¹⁰⁰, elle présente aussi déjà des traits médiévaux¹⁰¹ sous le rapport de la conception générale qui la porte, des représentations qu'elle promeut, des dévotions qu'elle affectionne (dévotion mariale et dévotion aux saints, en particulier) : il n'y a pas loin des *gemmata palatia* de Fortunat (X, 7, 23) aux « paradis peints où sont harpes et luths » de Villon, au *Paradiso* de Dante à son apogée de lumière¹⁰².

compagnie d'Hilaire, de Martin, d'Augustin, de Basile et de Césaire ; il appartient à la culture de Radegonde (*quod tonat Ambrosius*, VIII, 1, 57), avec Grégoire et Basile, Athanase et Hilaire, Jérôme et Augustin, Sedulius, Orose et Césaire. Il est dans le cortège – vaste processionnel – qui escorte Agnès au jour de sa consécration comme abbesse par Germain de Paris (*Ambrosium meum*, VIII, 3, 168 : on remarquera le parallélisme avec *meus Flaccus* de IX, 7, 9, pour l'affection particulière). Comparer ces listes de Pères avec Sidoine Apollinaire, *Lettres*, IV, 3 (à Claudianus), 7, qui énumère des *sacrosancti Patres*.

⁹⁷ Voir D. Hiley, « *Dulce lignum maior et minor* », dans *Lingua mea calamus scribae. Mélanges offerts à Marie-Noël Colette (Études Grégoriennes XXXVI)*, Éd. de Solesmes, 2009, p. 159-172.

⁹⁸ Voir R. Turcan, « La fête dans les rituels initiatiques », dans *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antique*, A. Motte et Ch.-M. Ternes (éd.), Turnhout, Brepols [Homo religiosus, II, 2], 2003, p. 7-21.

⁹⁹ « Noble simplicité et grandeur silencieuse, au cœur de cette réussite encore antique », note finement J. Fontaine à propos du *Vexilla regis* (*Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, p. 282).

¹⁰⁰ Voir Ph. Bernard, « Les temps de la liturgie », dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.M. Mayeur, Ch. (†) et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, tome 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, Desclée, 1998, p. 1015-1051.

¹⁰¹ « une sensibilité religieuse qui n'est plus purement antique », note J. Fontaine à la pointe de son portrait (*Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, p. 282) ; voir R. Koebner, *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1973, p. 111-119 : l'auteur étudie la « médiévité » (*das Mittelalterliche*) de Fortunat.

¹⁰² *L'amor che move il sole e l'altre stelle* (Parad. XXXIII, 145) ne pourrait-il pas servir de légende aux firmaments ravennates dont la croix est le centre ?

Crux benedicta nitet (II, 1, 1). Les mêmes bijoux décorent, remarquons-le pour finir, la relique de la Croix¹⁰³ et le bras de Martin célébrant les mystères. Pareil luxe et pareille fascination pour la brillance sont bien caractéristiques d'un âge où le sens de la vue exige son content, avec une espèce de naïveté qui ne laisse pas d'orienter l'historien des mentalités religieuses, elle aussi, vers l'époque médiévale. Une certaine dimension spectaculaire de la liturgie est en train de s'affirmer, que ne laisse pas de trahir, pour le lecteur averti, une expression apparemment anodine, sous la plume d'un contemporain et ami de Fortunat : le roi Gontran, signale en effet Grégoire de Tours dans l'une des pages de son *Histoire*, se rend à l'église pour « voir » la messe dite par Palladius, l'évêque de Saintes : *ad spectanda missarum sollempnia*¹⁰⁴. Cette simple notation est en réalité l'indicatrice d'un tournant significatif dans l'expérience de la liturgie. Il semble que, sous toutes ses espèces matérielles, et jusque sous les pierres précieuses qui la réfractent, la lumière soit en définitive le marqueur sensible des médiations spirituelles qui font efficacement signe pour Fortunat et pour ses contemporains. En ces temps difficiles et couramment cruels qui sont les leurs – un autre Grégoire (celui qui accède sur le siège de Rome en 590) parle alors de *flagella Dei*¹⁰⁵ – la liturgie, empire des signes et œuvre collective dans le sens de la lumière, ne fait pas seulement diversion, voire divertissement : elle fait jour. Le Jour par excellence. *Salve, festa dies...* (III, 9, 39).

¹⁰³ Baudonivie (*De Vita Radegundis*, II, 16, MGH, SRM II, p. 388) décrit ainsi la Croix : *lignum crucis Domini ex auro et gemmis ornatum et multas sanctorum reliquias* ; cette « brillance » s'exprime dans les deux offices liturgiques de l'*Inventio* (3 mai) et de l'*Exaltatio* (14 septembre) : *Crux alma fulget, per quam salus reddita est mundo ; crux vincit, crux regnat, crux repellit omne crimen, alleluia* (R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonalium Officii*, vol. 3, Rome, 1968, n°1960) ; *Crux benedicta nitet, Dominus qua carne pependit, atque cruore suo vulnere nostra lauit* (n°1961) ; *O crux, splendidior cunctis astris, mundo celebris, hominibus multum amabilis, sanctior uniuersis...* (n°4019) ; *O crux, uiride lignum, quia super te pependit Redemptor Israel. O quam dulce lignum, quam dulces clauos, quam dulcia ferna pondera. O quam pretiosum lignum, quam pretiosa gemma, quae Christum meruit portare, per quem salus mundi facta est, alleluia* (n°4020). L'antienne *O crux splendidior* (n°4019) et l'antienne *O crux benedicta* (n°4016), avec leur modalité de *ré* et leur virtuosité neumatique, en particulier sur l'*alleluia* final, sont typiques du répertoire gallican.

¹⁰⁴ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, VIII, 7, MGH, SRM I / 1, p. 330.

¹⁰⁵ Voir l'*Oratio Gregorii ad plebem* citée par Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, X, 1 (MGH, SRM, I / 1, p. 407-409). Ces temps de peine mobilisent les foules : d'où l'allure volontiers processionnelle du culte public (à la fin de l'*oratio* en question Grégoire le Grand donne des instructions précises pour la grande *supplicatio* de la Ville). Des violences seront commises, pendant la semaine sainte 590, devant les reliques mêmes de la croix, fomentées par l'abbesse Chrodiede (*Hist. Franc.*, X, 15, p. 425) : *ante ipsam beatae crucis arcam quidam per seditionem truncati sunt*. Temps de fléaux, de violences naturelles (IX, 5 ; X, 23 et 30) et humaines (les meurtres alternent avec les cathédrales, jusqu'à s'y perpétrer : voir VII, 38 et le discours de Gontran en VIII, 30) au milieu desquels le *carmen* fortunatien et ce qu'il chante représentent un entracte de douceur, de « luxe et de beauté ».

BIBLIOGRAPHIE

- BERNARD, Ph., « A-t-on connu la psalmodie alternée à deux chœurs, en Gaule, avant les Carolingiens ? », *Revue Bénédictine*, 114, 2004, p. 291-325 et 115, 2005, p. 33-60.
- BERNARD, Ph., *Transitions liturgiques en Gaule carolingienne. Une traduction commentée des deux « lettres » faussement attribuées à l'évêque Germain de Paris*, Paris, Hora Decima, 2008.
- BÜHRER-THIERRY, G., « Entre panégyrique antique et théologie de la lumière : l'éloge des évêques selon Venance Fortunat », *Auctoritas. Mélanges offerts au professeur Olivier Guillot*, G. Constable et M. Rouche (éd.), Paris, 2006, p. 146-156.
- CASSINGENA-TRÉVEDY, F., *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience (De Constantin à Justinien)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- CESARETTI, P. (dir.), *Ravenne : les splendeurs d'un empire*, Villanova-di-Castenaso, Paris, FMR, 2006.
- HILEY, D., « *Dulce lignum maior et minor* », *Lingua mea calamus scribae. Mélanges offerts à Marie-Noël Colette (Études Grégoriennes, 36)*, Éd. de Solesmes, 2009, p. 159-172.
- IOGNA-PRAT, D., « Lieu de culte, eucharistie et représentations de l'Église en Occident latin », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, N. Beriou, B. Caseau et D. Rigaux, vol. 1, Paris, Études Augustiniennes, 2009, p. 139-160.
- RIFFAUD, A., *Lecture de Ravenne. Décor et discours*, Le Mans, Création et recherche, 1994.
- ROCH, M., *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2009.
- SMYTH, M., *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris, Le Cerf, 2003.