

## AMERTUME ET DOUCEUR DANS LES POÈMES DE VENANCE FORTUNAT

La lumière devenait cuivrée et le jour s'attardait encore sur l'or des dômes baroques qu'on voyait au fond de la place. Il se dirigea vers l'un d'eux, entra dans l'église et, saisi par la vieille odeur, s'assit sur un banc. La voûte était parfaitement obscure, mais les ors des chapiteaux versaient une eau dorée et mystérieuse qui coulait dans les cannelures des colonnes jusqu'au visage bouffi des anges et des saints ricanants. Une douceur, oui, il y avait là une douceur, mais si amère que Mersault se rejeta sur le seuil et, debout sur les marches, respira l'air maintenant plus frais de la nuit, où il allait s'enfoncer.

A. Camus, *La mort heureuse*, Paris [folio], 2010, p. 78.

Marc Reydellet, à la page XXXIII de son Introduction aux *Poèmes* de Venance Fortunat<sup>1</sup> revient sur le fait que l'intérêt historique de la poésie élégiaque de Fortunat est indéniable, même si l'on continue de s'étonner d'y découvrir un univers « où règnent la douceur, l'amitié, la justice », alors que la réalité de l'époque mérovingienne est faite de guerres et de meurtres, comme le montre l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours.

Notre point de vue est de compléter ce jugement en insistant sur le fait que le poète œuvre selon une esthétique toute chrétienne de la douceur qui triomphe de l'amertume du temps présent ; ainsi, il s'éloigne simultanément des tristes contingences de l'histoire et de la poétique tibullienne de l'élégie où le doux-amer finissait par l'emporter dans la représentation des vicissitudes de la vie privée. Lors d'un travail précédent (Colloque sur « La douceur en littérature », Nice, mai 2009), nous avons étudié comment et pourquoi Fortunat avait réutilisé l'image lucrétienne de la parole douce comme le miel ; chez le poète de Ravenne, elle illustre les bienfaits de la parole des évêques représentant le Verbe divin. Présentement, nous allons nous intéresser, d'une manière plus globale, aux poèmes dans lesquels la douceur opposée à l'amertume triomphe d'elle. Ainsi les textes qui fondent cette nouvelle étude sont au nombre de douze : II, 3 (vers en l'honneur de la Sainte Croix) ; II, 16 (Sur saint Médard) ; IV, 26 (Épithaphe de Vilithute) ; V, 5a et 5b (Sur les Juifs convertis par Avit, évêque de Clermont) ; VIII, 3 (Sur la virginité) ; IX, 2 (à Chilpéric et à la reine Frédégonde) ; XI, 1 (Exposition du symbole) ; XI, 2 et 3 (À Madame Radegonde) ; Appendice, I (Sur la ruine de la Thuringe) et III (À Artachis) ; enfin les « Louanges de Sainte Marie ».

En aucun cas le poète ne se met personnellement en scène, il parle de la douceur comme d'un principe universel, ce qui suffit à le différencier déjà de Tibulle pour lequel la douceur était la composante idéale mais subjective du style de vie élégiaque. La conception chrétienne de la douceur, dont Fortunat se fait l'écho, suppose cependant un cheminement spirituel, une transfiguration de la douleur souvent qui fait l'« homme intérieur », pour reprendre une terminologie augustinienne ; mais le poète célèbre cette voie sans engager un quelconque processus descriptif - nous verrons cela d'une manière particulièrement nette au sujet de Radegonde. De fait, une analogie nous apparaît entre ce nouveau style élégiaque et l'« exercice communautaire et liturgique », selon l'expression de François Cassingena : le

<sup>1</sup> Tome I, Paris, Les Belles Lettres [CUF], 1994 ; cette édition sera notre édition de référence.

temps de la description introspective et individuelle n'est pas identique à celui de la splendeur divine que l'assemblée des chrétiens prie en lui rendant grâces. Autrement dit, le triomphe de la douceur sur l'amertume dans les *Poèmes* de Fortunat ne pourrait-il pas être interprété comme la représentation élégiaque de « l'homme, sujet liturgique » (Fr. Cassingena), l'un des signes privilégiés de la condition chrétienne à proclamer ? Ainsi, au-delà de destinataires particuliers, il y aurait ce destinataire universel en chacun d'eux présent : « (...) pour que la participation à la liturgie imprègne et informe en profondeur le sujet croyant, il faut au préalable que celui-ci fasse le vide en lui-même et que, sur le seuil d'une action qui le dépasse, il « transporte » autre part son cœur et son centre de gravité<sup>2</sup> ».

La première occurrence se situe en I, 16. Il s'agit d'un hymne abécédaire sur l'évêque de Bordeaux Léonce II qui fait vraisemblablement allusion à une tentative d'usurpation du pouvoir épiscopal par un prêtre durant une maladie de Léonce. Un perfide ambitieux répand trompeusement l'amère nouvelle (v. 7 : *acerbum nuntium*) de la mort de Léonce afin de prendre frauduleusement sa place. Le qualificatif *acerbum* désigne à la fois la tristesse que pourrait susciter la nouvelle si elle était vraie (v. 10 : *triste funus* ; v. 15, 55 : *tristia* ; v. 59 et 60 où *Orbata* et *anxia* qualifient la cité de Bordeaux ayant cru perdre son évêque), et surtout la malignité de l'usurpateur (v. 5 : *Bilinguis ore callido* ; v. 6 : *crimen inuidum* ; v.12 : *insana uota* ; v. 13 : *arte noxia* ; v. 21 : *Fucata res* ; v. 28 : *honoris ambitum* ; v. 33 : *Ineptus* ; v. 41 : *ambitum* ; v. 42 : *Inuasor* ; v. 44 : *nefas* ; v. 45 : *Maligna certamina* ; v. 48 : *mens improba*). Il s'agit d'un *exemplum saeuum* (v. 17) qui ruine l'ordre des choses (v. 25) fondé sur le don de la fonction et du rang par le Christ (v. 29-32, 33-36). C'est le cas doublement amer d'un évêque chéri de tous, mais mortel comme tout être humain, dont la disparition a été annoncée par un individu menteur et possédé par la haine de Dieu. Ainsi la méchanceté humaine aggrave la nécessaire précarité de notre condition et il faut tout l'amour du Christ pour sauver de la maladie Léonce et dévoiler l'ignominie de l'usurpateur, rétablissant ainsi l'ordre des choses.

Ce texte anecdotique a l'intérêt de nous indiquer les deux causes de l'amertume dans le monde : la turpitude des hommes et le fait que nous sommes mortels. Or, ce double motif est amplifié, lorsque Fortunat représente Radegonde se lamentant sur la ruine de la Thuringe en 531 par Thierry et Clotaire<sup>3</sup>. Radegonde, fille du roi de Thuringe, avait en effet échappé au massacre des siens et à la destruction de son peuple. Mariée de force à Clotaire, elle perd son frère plus jeune qui partageait sa captivité ; il fut probablement exécuté sur l'ordre de Clotaire lui-même qui le suspectait de rechercher l'alliance de Constantinople où s'étaient réfugiés Amalafid, cousin de Radegonde, et Artachis, son petit-cousin. La forte évocation de l'amertume, par le récit et la description des souffrances subies, faite du point de vue même de la reine nous conduira cependant à l'évocation nouvelle de la douceur, dès lors que Radegonde finira par trouver la sérénité de l'âme, en refusant la vie commune avec Clotaire après l'assassinat de son jeune frère et en fondant à Poitiers entre 552 et 557 le monastère qui prendra le nom de Sainte-Croix. Par humilité, Radegonde en laissera la direction à Agnès élue abbesse par la nouvelle communauté. Certes, Fortunat ne nous dit rien de ce parcours spirituel et nous laisse face à une antithèse : d'un côté la part obscure de l'humanité, de l'autre sa part lumineuse retrouvée.

Le poème I sur la ruine de la Thuringe débute par une pathétique remémoration des renversements de situation politique qui sont la trame noire et tragique de l'existence des

<sup>2</sup> Fr. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie, un esprit, une expérience : de Constantin à Justinien*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 260.

<sup>3</sup> *Appendix Carminum*, I.

puissants de ce monde (v. 1-2 : *Conditio belli tristis, sors inuida rerum ! / quam subito lapsu regna superba cadunt !*). Radegonde, telle que le poète élégiaque nous la fait entendre, dit en un seul chiasme l'entrecroisement inexorable de la douceur vaincue et de l'amertume triomphante, lorsqu'elle pleure l'absence de nouvelles depuis plus de vingt ans de la part d'Amalafriid, au vers 46 : *An, quod in absenti te nec mea cura remordet, / affectum dulcem cladis amara tulit ?* Le poème III nous apprendra qu'Amalafriid est mort. Mais pour le moment, la reine déçue, retenue par la sainte clôture du monastère (v. 105), se dit prise par le temps de l'inquiétude et jouissant avec peine de la tranquillité d'esprit (v. 94 : *uix curae spatio mente quiete fruor.*) . Puella élégiaque sous l'habit monastique, elle ne peut s'interdire de s'imaginer naufragée par désir de revoir le doux cousin (v. 49 : *dulcis infans* > v. 116 : *naufragii dulcis mox releuasses onus* ;). Cette douceur toute profane n'est qu'une illusion qui participe de la rhétorique du pathos ; le poème est une lettre ovidienne au lointain Amalafriid, destinée à émouvoir son destinataire pour qu'il écrive à son tour. Le rappel de la mort du frère ravive la triste réalité de la mort cruelle des *dulces parentes* (v. 153-154). Il faut l'imploration finale au Christ pour que se révèle intensément l'espoir d'une réponse ; nous quittons alors le registre de style ovidien pour renouer avec une tonalité autre mais brève : celle d'une douceur triomphante par la grâce divine (v. 169-172 : *Christe, faue uotis : haec pagina cernat amantes / dulcibus et redeat littera picta notis, / ut quam tarda spes cruciat per tempora longa, / hanc celeri cursu uota sequuta leuent.*). Toutefois, la lecture de ce poème achevée, Radegonde reste pour nous une figure de douleur d'abord.

Ce que confirme l'élégie III sur la mort d'Amalafriid en son début. Artachis vient d'annoncer la mort de son père à Radegonde qui reprend alors le motif de l'amertume pour parler de sa vie humaine désormais ruinée. La déploration sur le *dulce genus* (v. 6) précipité dans des vicissitudes multiples, la mort du père et de l'oncle sont autant de *tristia uulnera* (v. 8). La nouvelle funèbre de la disparition funeste d'Amalafriid (v. 14) suscite un dernier sursaut de révolte : l'espoir de le savoir vivant n'a mené qu'aux larmes pour celle qui ne voulait pas croire en l'amertume (v. 22 : *non erat optanti dulcia amara dari*). La juxtaposition des deux adjectifs est éloquente ; Radegonde se situe dans le doux-amer qui la délivre de l'angoisse de l'attente par l'abondance des pleurs, maintenant que la mort du cousin est certaine (v. 23-24). Cependant, la fin de la lettre à Artachis marque un resaisissement. Au lieu de consolation à lui témoigner, Radegonde constate qu'elle s'est répandue en paroles amères (v. 30 : *amara*). Ce *dolor* excessif doit donc être maîtrisé ; le monastère est le seul lieu qu'il convient désormais de tenir résolument à l'écart d'une souffrance trop personnelle : qu'Artachis écrive le plus souvent possible et cet amour soutiendra Radegonde dans le souci permanent de Dieu (v. 35-40). Assurément, cet appel à une aide humaine peut nous surprendre : pourquoi Radegonde ne trouve-t-elle pas de quoi puiser dans l'aide divine et le recours à la prière pour s'élever au dessus de son infortune ? Fortunat l'imagine-t-il encore trop endeuillée pour cela ? Peut-être même déçue par Celui qui n'a pas favorisé ses vœux, comme elle l'espérait à la fin du poème I ? Il est remarquable que le poète n'ait pas passé sous silence ce pathétique trop humain et l'ait laissé tel quel. Ici, l'embellissement ne conviendrait pas : l'élégie ne se veut pas poésie décorative et superficielle.

Les deux poèmes de l'*Appendix* que nous venons de mentionner contrastent avec les deux poèmes du Livre XI des *Carmina* que Fortunat adresse à Radegonde (XI, 2 et 3). En XI, 2, il l'exhorte, alors qu'elle fait retraite à l'intérieur du monastère, à revenir dans la communauté fortifiée par sa lumière et son amour (v. 1-2, 9-10). A la manière des élégiaques latins, et tout autrement, le poète l'appelle *mea lux* (v. 1). Ce n'est plus la Radegonde éplorée de l'*Appendix* ; le temps de la retraite est un bienfait pour le cœur et l'âme de la reine, mais l'on sent Fortunat encore extérieur à cette nécessité spirituelle qu'il respecte en l'autre –il vit l'absence de Radegonde comme une exclusion, une perte qui se

prolonge trop pour lui-même et pour la communauté. Nous sommes dans la rhétorique de la plainte dès lors que la lumière aimée qui fortifie la foi de tous par sa présence est précisément absente. En XI, 3, il célèbre l'anniversaire de l'installation d'Agnès comme abbesse de Sainte-Croix ; c'est là que le ton change résolument et que la douceur divine éclate : Agnès est la *filia dulcis* (v. 2) de Radegonde. Filiation toute spirituelle qui transcende les précaires filiations humaines (Amalafriid le cousin mort, Artachis le petit cousin lointain) et les malheurs qu'elles engendrent ou qu'elles rappellent. C'est là, par cette proclamation même d'Agnès fille de Radegonde, que s'est manifesté l'amour éternel du Christ. Le *gaudium* (v. 2 : *gaude* ; v. 11 : *gaudia*) a triomphé du *dolor* ; Radegonde, déprise des espoirs humains, enseigne au peuple de Dieu et à la communauté des sœurs l'exultation des espérances célestes (v. 1 : *uoto beato* ; v. 12 : *uota superna*) par l'exemple qu'elle donne de son élévation d'âme. Le *mea lux* trop élégiaque et personnel a cédé lui-même place à l'*aeternum lumen* (v. 16). Cette fois, Fortunat renonce à l'énonciation subjective pour Radegonde et pour lui-même (en XI, 2, il avait accumulé les premières personnes du singulier : au vers 1 *sine me*, aux vers 4 et 6 *mibi*) afin de proclamer le peuple chrétien (v. 12 : *populus*) et les chœurs des moniales (v. 13 : *uirgineosque choros*). De la représentation de la souffrance individuelle (cf. les *planctus* de Radegonde, reine de Thuringe) et de la relation subjective (Fortunat disant ce que signifie pour lui la retraite de Radegonde), nous sommes passés à la joie de la grâce divine accueillie en tous et perpétuée par l'intercession de Radegonde, âme de Sainte-Croix. Le propos de Fortunat n'a pas été d'entrer dans le for intérieur de celle qu'il nomme *domna* (XI, 2), il a préféré nous faire pénétrer au sein d'une cérémonie liturgique qui célèbre l'amour du Christ le jour anniversaire de l'abbesse afin de dire l'aboutissement étincelant d'un itinéraire spirituel.

Ce silence sur le parcours personnel par lequel est dépassé le pathos individuel peut être une autre manière de dire le « déplacement fondamental », pour reprendre une expression de Fr. Cassingena, qui fonde le *sursum corda* et l'accès à l'expérience festive de la liturgie<sup>4</sup>. Fortunat associe maintenant douceur à *fasta dies* (XI, 3, 9) ; la douceur de l'espoir humain fréquemment vaincue par l'amertume s'élève maintenant et se transmue en douceur de l'espérance christique qui triomphe pour toujours de l'amertume. Le silence de Fortunat s'intègre ainsi à sa poétique de l'Élégie, genre humble qui ne peut nous introduire dans l'expérience (ineffable ?) de la révélation divine, mais qui s'avère apte cependant à en dire modestement la beauté telle qu'elle apparaît aux chrétiens<sup>5</sup>.

Nous devons à présent examiner les poèmes qui structurent le combat de la douceur divine contre l'amertume du monde et louent la victoire de l'une sur l'autre. Ces textes sont centrés sur la *sancta crux* et la virginité mariale.

En II, 3, élégie en l'honneur de la Sainte Croix et de l'oratoire de la maison épiscopale de Tours, Fortunat commence par l'essentiel :

*Virtus celsa crucis totum recte occupat orbem,  
haec quoniam mundi perdita cuncta refert  
quodque ferus serpens infecit felle ueneni  
Christi sanguis in hac dulce liquore lauat,  
quaeque lupi fuerant raptoris praeda ferocis  
in cruce restituit uirginis agnus ouis.*

<sup>4</sup> Cf. Fr. Cassingena, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 260-273 notamment.

<sup>5</sup> Cf. E. Delbey, *Venance Fortunat ou l'enchantement du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

La haute puissance de la croix remplit avec justice l'univers entier, puisque c'est elle qui ramène tout ce qui, dans le monde, était perdu, ce que le serpent cruel a infecté d'un amer poison le sang du Christ le lave dans cette douce liqueur, et les brebis qui étaient devenues la proie d'un féroce loup ravisseur, l'Agneau fils de la Vierge les a régénérées sur la croix. (II, 3, 1-6)

Péché originel, crucifixion du Christ et Rédemption de l'humanité, tout est dit en peu de mots. La douceur est celle du sang versé par le Dieu fait Homme pour le rachat des fautes humaines ; l'amertume est celle du poison de la Tentation qui chasse Adam et Eve du Paradis. C'est là le troisième poème sur la Croix du Seigneur et sur son *signum* : la douceur est précisément ce qui émane du *salutiferum signum* (v. 23) qu'est le sang du Crucifié. Grâce à elle, la purification opère. De fait, en II, 5a et 5b, Fortunat développe le thème de la Crucifixion réparatrice à l'occasion d'un poème écrit pour Grégoire de Tours à la gloire d'Avit, évêque de Clermont, qui convertit les Juifs de la ville et les baptisa, le 24 mai 576, dimanche de la fête de la Pentecôte. Avit fut le maître de Grégoire (II, 5b, 141-148). Afin d'éviter une guerre intestine entre Juifs et chrétiens (v. 19 : *Christicolis iudaens odor resilibat amarus*), l'évêque s'est employé, en effet, à persuader les Juifs de se convertir par cette argumentation ferme (v. 17-26) : dès la création de l'homme, la Trinité est ; de même que les trois personnes sont une, de même il n'y a qu'une et même foi (v. 17-18 > v. 41-42). La Résurrection en est le symbole (v. 59-62). Cette parole, Fortunat l'a dit avoir été prononcée d'une voix conciliante et douce (v. 71 : *miti ore*). Après un ultime moment de révolte, les Juifs finissent par en reconnaître la douce sagesse (v. 94 : *sae tam dulci*) et par demander le baptême selon le rite. C'est la liturgie du baptême qui change l'odeur amère des Juifs en parfum suave (v. 111 : *suavi spiramine*). Ainsi Avit se révèle intercesseur inspiré de Dieu (v. 79 : *uates*), une ardente ferveur habite sa douce éloquence (v. 124 : *ualidus feruor*, v. 125-126) ; il dispense les *gaudia* (v. 135-136) selon l'esprit même des prophètes qui ont enfanté la loi comme Marie a enfanté le Christ (v. 1-16). Devenu lui-même évêque, Fortunat exposera un commentaire du symbole chrétien adressé au clergé de Poitiers ; au sujet du *Crucifixus sub Pontio Pilato*, il redira la bouche divine abreuvée de fiel -supplice qui redouble l'amertume du fruit défendu et l'enlève dès lors qu'il est enduré pour le rachat des vivants et des morts (XI, 1, 22 : *felle uero potatur, ut amaritudinem praeuaricati pomi et nimis acidi amputaret* ;). Il conclura par *Pomum dulce cum arbore !* pour affirmer le péché et la mort vaincus (27) grâce à Celui qui s'est chargé de l'un et de l'autre en se faisant Homme. La douceur divine se révèle dans cette pathétique descente parmi les humains pécheurs et par cette montée au ciel éternel après la Résurrection : *descendit / ascendit*.

Lorsque Venance Fortunat dit la douceur en Christ, il ne représente plus une parole autre ; c'était le cas quand il élaborait une « mimésis » de la souffrance en attente de douceur humaine et représentait une *Radegundes dolorosa*. A présent il porte la parole essentielle de la foi et s'appuie sur l'« ethos » liturgique (fête d'anniversaire en l'honneur d'Agnès, rituel du baptême associé à la Pentecôte). Le thème même de la Sainte Croix est de toutes les solennités chrétiennes. Les destinataires de ses poèmes ne sont plus de simples individus, ils sont l'assemblée christique. L'inspiration élégiaque alors ne se différencie pas de l'exercice communautaire et célébrant. Cela se vérifie à l'examen de l'autre axe structurant des *Poèmes* : la virginité mariale.

La longue élégie VIII, 3 est composée à l'occasion de la consécration d'Agnès comme abbesse par Germain, évêque de Paris. C'est précisément un *De uirginitate*. La Vierge Marie y est décrite au milieu des vierges *per paradisiacas epulas* (VIII, 3, 25-32) ; Radegonde et Agnès figurent dans ce chœur céleste (v. 47-64). Consacrées au Christ, il est leur Epoux et guerrier de la foi, *mitis in affectu* (v. 111). Pour notre recherche, ce texte est surtout intéressant parce qu'il spécifie bien ce qu'est le doux amour de l'âme pour le Christ : paix et

joie spirituelles, esprit de charité, espérance qui fortifie, dans l'amertume de l'adversité, la foi (v. 305-312). Cette félicité sans souillure (v. 321 : *sine sorde*) resplendit dans l'univers, loin de la crainte de la mère, épouse de l'homme, qui enfante une vie dont le doux murmure à peine exprimé est menacé par la mort (v. 353-357). Les Noces du Christ dispensent au contraire un bonheur sans limites, à l'imitation de l'arbre de la Croix. L'élégie rivalise ainsi, dans la mesure de ses moyens modestes, avec les poèmes de David (v. 3 : *carmine dauidico*), les poèmes divins (v. 7 : *diuina poemata*) et les chants mystiques (v. 8 : *mystica uerba*) pour « un chant de gloire par amour de la louange » (v. 6 : *honorificum laudis amore sonum*).

Cette inspiration élevée vers le Créateur donne lieu finalement aux *Louanges de Sainte Marie*. Le poème se fonde sur le chant des prophètes (v. 1 : *Lingua prophetarum cecinit de uirgine partum*), sur l'unisson des voix humaines (v. 3 : *Consona uox hominum memorat*), sur les Psaumes (v. 21 : *Psalmographi plectro*). Le *sucus amarus* du sang versé par le Christ y a une douce saveur (v. 129-130), Marie y est louée parce que *dulcior ore fauo* (v. 352), plus délicieuse que la pourpre (v. 353 : *suauior*). Par le Christ, elle porte au plus profond d'elle-même (v. 146 : *quod decus intus erat*) la *spes ueniae* (v. 360). La Vierge est la « jeune fille douce et précieuse dans la bouche des anges » (v. 231 : *dulcis et angelico pretiosa puella relatu*). Toutes ces notations font de la naissance du Fils une « splendeur venant de la lumière » (XI, 1, 15 : *de luce splendor*), une perfection de pureté (*ibid.*, 19 : *Quod uero Deus maiestatis de Maria in carne natus est, non est sordidatus nascendo de uirgine qui non fuit pollutus hominem condens de puluere*). En ce sens, la douceur virgine relèue du paradisiaque qui est le contraire du sordide des auaries de la condition humaine.

Trois exemples, à présent, de la mise en pratique de la douceur paradisiaque par l'écriture élégiaque : des prolégomènes à une hagiographie ; deux consolations -l'une à un couple royal au sujet de la perte de deux de leurs fils ; l'autre à un époux pour la perte de sa jeune épouse et de son bébé.

Lorsque Fortunat compose le poème II, 16 sur saint Médard, évêque de Noyon, probablement à l'occasion de la consécration de la basilique édifiée à sa gloire, avant de rapporter plusieurs de ses miracles, il le loue pour n'avoir pas été de ceux dont les âmes sont attachées à la chair par les plaisirs qui procèdent du corps et qui ne peuvent satisfaire le regard que Dieu porte sur eux. La vision qu'il a du saint le montre au paradis, au milieu de suaves parfums (II, 16, 15 : *suaves odores*) qui n'ont rien de commun avec les douceurs de la chair qui préparent l'amertume de la mort (v. 20 : *dulcia carnis > mortis amara*).

Lorsque Fortunat compose le poème IX, 2 qu'il destine à Chilpéric et à la reine Frédégonde, il inscrit la mort de leurs deux fils, Clodobert à quinze ans et Dagobert juste après son baptême, dans la *tristis origo*, l'amère condition due à l'Ève coupable (v. 1-12 : *Eva nocens > mater amara*). Cependant, le spectacle de la mort universelle doit être source de consolation pour les parents éplorés : ceux que Dieu a rappelés auprès de lui sont les « doux grains », *dulcia grana*, de l'immortalité extraits et sauvés du fumier du monde, du milieu de la boue, du sordide encore (v. 107-128 : *de mundi stercore, de medioque luto / immaculatae animae*). De la sorte, Fortunat agit sur les dispositions intérieures du couple royal en lui représentant les fondements chrétiens de la foi.

Lorsque Fortunat rédige enfin l'épithaphe de Vilithute en IV, 26, il débute encore par le « topos » des fugitives joies de ce monde qui n'apportent que douleur (v. 1-6 : *fugitiuaque gaudia mundi > dolor*). La description que le poète fait de la douceur toute humaine de la jeune femme qui fut probablement une noble dame de Poitiers est d'autant plus cruelle qu'elle ravive en Dagaulfe, son époux, le malheur de la perte de l'être aimé (v. 15 : *ingenium mite* et v. 39 : *dulcis*). Morte à dix-sept ans, Vilithute perd simultanément la vie et celle de

l'enfant qu'elle met au monde (v. 49-52 : *exemplum triste*). Mais le poète chrétien, en associant les séductions de la chair à l'ensevelissement amer de l'âme (v. 81-82), exhorte l'époux au sursaut spirituel : sa douleur est légère, comparée à la félicité que connaît pour toujours son épouse au Ciel, à côté de Marie et du Seigneur (v. 85-88). Et le texte dit le *Domini suavior odor* paradisiaque (v. 128) et les Noces éternelles de Vilithute : Christ est l'Époux préférable entre tous. Cette religion du Triomphe sur la Mort anime à tel point l'élégie qu'elle parvient à coïncider avec la liturgie de la Résurrection ; le temps ordinaire y est révolu. Énonçant la douceur spirituelle, Fortunat ne cherche pas à susciter la seule compassion -ce qui serait indice de faiblesse morale ; il ne s'agit pas, en effet, d'identifier l'élégie à Dagaulfe comme une plainte qui donnerait immédiatement envie de consoler le malheureux ; il est plus important de ne pas le laisser submergé par l'émotion, d'élever donc son cœur vers la fermeté spirituelle de l'âme. Aussi le ton du poète ne manque pas de vigueur, surtout lorsqu'il insiste sur l'Époux essentiel qu'est le Christ, supérieur à l'époux trop humain que reste Dagaulfe. L'épithète que forme le poème élégiaque présente une force due au fait qu'elle est n'est pas mise en relation avec un individu -l'époux veuf- et un événement unique -la mort brutale de Vilithute-, mais avec la condition humaine et la toute-puissance du Christ-Roi. Nous sommes dans un type d'énonciation fondamental qui dépasse la simple personne du poète-locuteur et son talent oratoire par le fait même que c'est Dieu et la communauté chrétienne qui parlent en Fortunat.

Notre conclusion donc retiendra principalement que la poétique de la douceur que Venance Fortunat enracine, pour ainsi dire, dans l'arbre de la Croix, est à interpréter non plus en termes d'efficacité stylistique, mais de vérité spirituelle ; il ne cherche pas à persuader ses destinataires par la douceur de sa parole élégiaque, il représente des énoncés « constatifs », pour user d'un mot emprunté à la linguistique et plus précisément à la pragmatique. Autrement dit encore, ce que le poète compose, ne dépend pas d'une énonciation subjective, « expressive » en ce qu'elle traduit des attitudes et des réactions individuelles, relatives, mais de la référence au monde chrétien et au Credo catholique de l'amertume terrestre vaincue. « Constatif<sup>6</sup> » désigne l'énoncé qui représente fidèlement -en l'occurrence selon la liturgie de l'Eglise chrétienne- un état de choses -en l'occurrence la foi christique. « Expressif », au contraire, désigne un énoncé sans dimension référentielle, qui exprime l'état psychologique du locuteur. Dès lors, la douceur n'est plus un type de style argumentatif et ne peut plus être analysée exclusivement selon la rhétorique du *delectare* : l'art de la parole ne suffit plus, lorsqu'il est question de porter la parole de Dieu. La voix signifiante du poète n'est plus personnelle ou plutôt elle est personnelle-commune, elle trouve son intensité dans l'harmonie avec l'assemblée des chrétiens. Même s'il convient d'agir par la parole, pour dire la foi et en commenter les mots, pour célébrer, pour écrire des *exempla*, pour consoler, il est question désormais du degré le plus élevé de l'utilisation du langage. C'est pourquoi nous n'avons pas étudié ici la douceur chez Fortunat comme effet d'écriture, ornement d'expression, mais comme signe divin. C'est précisément tout le paradoxe d'une poétique qui emploie la douceur non pas tant pour se définir que pour désigner la signification divine de l'univers. S'il est vrai que, dans le *De oratore*, II, 211, le « type d'éloquence qui, en faisant valoir l'honnêteté, vise à préserver l'apparence d'un homme de bien < *boni viri speciem* >, doit être doux < *lenis* > et soumis », le propos de Fortunat n'est plus là ; la douceur divine n'est plus un « ton » particulier du discours, elle transcende les facultés de la parole humaine -notamment élégiaque-, parce que ce n'est plus

<sup>6</sup> Cf. F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 179-180.

un *magnus uir et sapiens* qui est à l'origine des qualités morales, dont d'abord, justement, la douceur à l'égard d'autrui, qui font la civilisation (cf. *De inuentione*, I, 2 : l'évocation de l'homme éloquent fondateur de la civilisation) ; de l'idée de fondateur nous sommes passés à celles de Créateur et de Verbe.

BIBLIOGRAPHIE

- CASSINGENA-TRÉVEDY, Fr., *Les Pères de l'Église et la liturgie, un esprit, une expérience : de Constantin à Justinien*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- DELBEY, E., *Venance Fortunat ou l'enchantement du monde*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- DELBEY, E., « Venance Fortunat lecteur chrétien de Quintilien : d'une rhétorique de la douceur à une religion de la douceur », colloque international *De la douceur en littérature de l'Antiquité aux siècles classiques*, 26-28 mai 2009, sous la direction de H. Baby et J. Rieu, Université de Nice, faculté de Lettres (actes à paraître).
- GEORGE, J.W., « Variations on Themes of Consolation in the Poetry of Venantius Fortunatus », *Eranos*, 86, 1988, p. 53-66.