

L'ÉLOGE DE L'EMPEREUR JUSTIN II ET DE L'IMPÉRATRICE
SOPHIE CHEZ CORIPPE ET CHEZ VENANCE FORTUNAT
(POÈMES, APPENDICE, 2)

Deux poètes latins chrétiens, l'un toujours indiscutablement reconnu comme tel, l'autre réévalué à ce titre bien plus récemment¹, ont loué, à fort peu d'années d'écart, l'empereur qui succéda en 565 à Justinien sur le trône de Constantinople, ainsi que son épouse ; la critique a maintes fois observé cette rencontre², mais toujours au sein d'enquêtes plus vastes, et nous voudrions ici l'examiner plus en détail.

Le poème de Corippe, si l'on en excepte quelques extraits (notamment *Iust.* 3, 271 *sqq.* : fier discours d'un ambassadeur avar), ne nous est parvenu de façon significative qu'à travers un seul manuscrit, d'ailleurs lacunaire, l'actuel *Matritensis* 10029 originaire de Tolède et communément daté du début du X^e siècle ; l'*incipit* du livre 1 y présente celui-ci comme *editus in laudem Iustini Augusti minoris*. Le texte serait « passé de Constantinople en Espagne sous le règne de Léovigild (568-586) », qui vit « l'apogée de l'influence byzantine en Espagne³ ». — Le poème de Fortunat, quant à lui, est le second de l'*Appendice* que nous transmet, là encore, un manuscrit unique, édité en 1831 seulement, l'actuel *Parisinus Latinus* 13048, composite, et datable, pour la section qui concerne cet ensemble, du IX^e siècle, avec une écriture de Corbie⁴ ; il n'y porte pas de titre, mais l'édition due à C. Brower (Mayence, 1603), lequel connaissait les trois premières pièces de l'*Appendice* par une autre voie, lui donne un titre de son cru, conservé par M. Reydellet : *ad Iustinum iuniorum imperatorem et Sophiam Augustos*. Pour arbitraires que soient ces titres, ils ne nous en renseignent pas moins sur le genre des poèmes en question tel que l'ont perçu leurs lecteurs ultérieurs, ou sur quelques-uns de leurs traits.

Le poème de Corippe est en effet un éloge versifié, composé en hexamètres dactyliques de facture parfois malhabile⁵, et qui échappe à maints égards aux cadres traditionnels : avec plus de 1600 vers — sans compter les lacunes du *Matritensis* 10029 — répartis en quatre livres, il excède largement la mesure canonique des panégyriques de Claudien ou de Sidoine, et affiche une ambition épique que corrobore sa structure narrative ; les procédés de l'épopée historique s'y joignent aux topiques des panégyriques impériaux, pour aboutir

¹ Voir par exemple H. Hofmann, « Corippus as a Patristic Author ? », *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, p. 361-377, et plus récemment V. Zarini, *Rhétorique, poétique, spiritualité : La technique épique de Corippe dans la Johannide*, Turnhout, Brepols [Recherches sur les rhétoriques religieuses], 2003, p. 122 *sqq.* principalement. — Le texte de l'*Éloge de l'empereur Justin II* de Corippe sera lu dans l'édition traduite et commentée de S. Antes, Paris, Les Belles Lettres [C.U.F.], 1981, et celui des *Poèmes* de Venance Fortunat dans celle de M. Reydellet, ici t. 3, Paris, Les Belles Lettres [C.U.F.], 2004.

² Par exemple, sans parler d'études plus anciennes, Av. Cameron, dans plusieurs travaux évoqués ci-après, ou J. George, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 62-67.

³ S. Antes, dans son éd., p. LXXXVI-LXXXVII.

⁴ Voir M. Reydellet, dans son éd., t. 1 (Paris, 1994), p. LXXI *sqq.*, et plus précisément D. Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke [Beihefte der Francia, 20], 1990, p. 50, 53, 142.

⁵ Voir S. Antes, dans son éd., p. LXVIII-LXXI.

au produit hybride que S. Antès appelle « une épopée princière historique-encomiastique⁶ ». — Avec Fortunat, nous sommes en présence d'un texte beaucoup plus court, composé de 50 de ces distiques élégiaques dont notre poète use massivement, selon des modalités bien dégagées par la belle synthèse récente d'É. Delbey⁷. Là aussi, comme si souvent dans l'Antiquité tardive, les genres se mêlent ou s'élargissent, puisque l'on est en présence d'une épître, mais aussi d'une *gratiarum actio*, d'un éloge impérial et d'une doxologie — sans préjuger d'autres influences encore. Dans les deux cas, cependant, le pluralisme générique n'est ni fortuit ni gratuit, mais tient en bonne part aux circonstances d'élaboration.

Le poème de Corippe, composé à Constantinople en 566-567, peut-être même au début de 568 pour son quatrième livre⁸, est clairement destiné à une lecture à la Cour, se réclame d'une inspiration officielle, et doit légitimer une succession impériale placée sous des auspices incertains⁹ ; il a aussi une portée religieuse qui nous intéressera particulièrement ici. Cette portée religieuse est par ailleurs évidente dans le poème composé par Fortunat à Poitiers, au nom de Radegonde, vers 569, pour remercier les souverains byzantins de l'envoi au monastère de la Sainte-Croix de la très précieuse relique qu'il abrite aujourd'hui encore¹⁰, et pour laquelle notre auteur écrivit ses hymnes les plus fameuses (*Carm.* 2, 1-6) ; mais ce n'est certes pas à dire que toute préoccupation politique soit pour autant absente de ce texte. — Le poème de Corippe étant antérieur, c'est par lui que commencera notre examen, pour passer ensuite à celui de Fortunat, et s'interroger finalement sur le rapport de ce dernier avec Corippe.

CORIPPE

L'*Éloge de l'empereur Justin II*, de par sa longueur et sa singularité, de par son intérêt exceptionnel du point de vue des rituels auliques et des arts figurés dans la première Byzance, a depuis longtemps retenu l'attention des savants, ce qui nous dispensera ici d'être trop prolix à son endroit, pour privilégier le poète qu'étudie le présent colloque. Quelques mots nous semblent cependant s'imposer sur son idéologie du pouvoir¹¹.

Le lien de l'empereur avec Dieu

Le trait le plus marquant de cette dernière est le lien qui unit l'empereur à Dieu, thème martelé par l'*Ektthesis* d'Agapet à Justinien¹², ou encore par Justinien lui-même en

⁶ Voir son éd., p. LI *sqq.*

⁷ Voir E. Delbey, *Venance Fortunat ou l'enchantement du monde*, Rennes, Presses universitaires de Rennes [Interférences], 2009, *passim* (et plus spécialement le ch. I, p. 23 *sqq.*).

⁸ Voir S. Antès, dans son éd., p. XVII-XXI.

⁹ Voir *ibid.*, p. XXIV *sqq.*

¹⁰ Sur l'arrivée de cette relique à Poitiers et sur le reliquaire qui la conserve, voir le très riche ch. I (« La fondation ») dû à Y. Labande-Mailfert, dans *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers*, ouvrage coordonné par E.-R. Labande, Poitiers, Société des antiquaires de l'Ouest, 1986, p. 38-41 et 70-74.

¹¹ À cet égard, outre l'intérêt de l'éd. de S. Antès déjà évoquée, on signalera celui d'Av. Cameron, *Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, London, The Athlone Press, 1976, et d'U. J. Stache, *Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris*, Berlin, N. Mielke, 1976, pour la richesse de leurs commentaires.

¹² Sur ce texte à succès, à Byzance et bien au delà, qui figure en PG, t. 86, col. 1163-1186, voir W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel: Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1981, p. 32-34 et 59-80 ; bibliographie p. 194-195.

préambule de ses lois¹³. « Notre auteur dit ou fait dire sans cesse à Justin et Sophie que leur pouvoir vient de Dieu, dont ils sont les représentants sur terre, et qui leur donne leur puissance terrestre pour accomplir ses volontés¹⁴ ». Ces propos sont d'ailleurs saturés de références scripturaires, qui ne se limitent certes pas à l'exposé fameux de *Rom.* 13. Les vertus humaines ont assez peu d'importance par rapport à l'élection divine, comme nous le voyons aux vers 21-26 de la Préface ou dans les vers 53-56 du songe par lequel la Vierge, en une sorte de réécriture de l'apparition de Vénus à Énée en *Aen.* 1, 134 *sqq.*, révèle à Justin que c'est Dieu lui-même qui l'a désigné pour succéder à Justinien (1, 40-65). Il est également évident que l'évergétisme du discours à la plèbe, invitée à se réjouir en attendant de la *cura principis* jeux et largesses (2, 333-346), n'exprime pas l'essentiel de la conception corippéenne du pouvoir byzantin. Bien plus significative est la comparaison du prince généreux avec le Bon Pasteur en 4, 198-205. Parmi les multiples passages qui manifestent l'idéologie impériale, nous pouvons citer plus particulièrement, à l'occasion de la libération de prisonniers, la fin du livre 2 (v. 422-428) : « Il est Dieu, celui à qui d'un seul mot il appartient de justifier les méchants et de les relever du milieu de la mort. Croyez-le sans arrière-pensée ; ce mot n'est pas téméraire ; celui qui fait cela est Dieu : c'est Dieu au cœur des souverains. C'est cela que le Dieu souverain commande aux souverains. Le Christ a donné aux maîtres de la terre tout pouvoir. L'un est le Tout-Puissant ; l'autre est l'image du Tout-Puissant¹⁵ ». Nous y ajouterons la formule très ramassée de 3, 333, *Res Romana Dei est*, qui, prise à la lettre, pourrait aisément définir une sorte de théocratie. Aussi bien l'empire « romain » a-t-il été ici, bien avant celui de Charlemagne, qualifié de *sanctum imperium* un peu plus haut (v. 328).

La nécessaire humilité de l'empereur

Précisons enfin que cette idéologie, quoiqu'elle exalte une royauté glorieuse et non souffrante, comme dans les conceptions « christomimétiques » du Moyen Âge, se veut incompatible avec l'orgueil. Plus que le classique refus initial du sceptre (1, 160 *sqq.*), il faut citer ici, après l'invocation déjà mentionnée plus haut, la demande de Justin en sa prière du livre 2 (v. 28-42), qui illustre la tradition christianisée de la prière impériale : « De quelles grâces m'acquitterai-je envers toi pour un si grand présent, homme minuscule, créé image du Créateur infini ? Me voici, minuscule partie de la création, qui me tiens avec soumission devant tes yeux à toi, le Très-Haut. Tu es le seul que je sers et auquel je soumets mon chef, toi le seul devant qui fléchit tout genou, toi qui épouvantes toute chose, qui fais trembler les éléments. Ce que voient les hommes et ce dont la vue ne leur a pas été permise se trouve clairement devant tes yeux, sert, adore et loue l'œuvre du Créateur. Si tu m'ordonnes de tenir le sceptre de Rome et de monter sur le trône de mon père, s'il t'a plu de me confier tant de peuples, fais que ton vouloir soit mon pouvoir. Tu assujettis tes ennemis, tu brises le cou des orgueilleux et leur cœur en fureur, tu fais des rois tes serviteurs : donne-moi le pouvoir de mes volontés, pour que j'accomplisse ce qui te plaira. » S'exprime ici l'humilité du chrétien, cette qualité christique que saint Ambroise semble avoir été le premier, en Occident, à louer chez un empereur dans son *Oraison funèbre de Théodose* (27-28 et 33), mais aussi son abandon à la Grâce, car le vers 39, *nelle tuum fac posse meum*, semble une variation de Corippe, plus encore que sur le *fiat uoluntas tua* du *Pater*, sur le célèbre *da quod iubes et iube*

¹³ Voir Av. Cameron, dans son éd., p. 9.

¹⁴ S. Antes, dans son éd., p. LV, avec références (à compléter, par exemple avec Av. Cameron, dans son éd., p. 8-9).

¹⁵ Voir l'importante note d'Av. Cameron à ce passage dans son éd., p. 178-179.

quod uis d'Augustin, *Conf.* 10, 29, 40 (voir aussi *ibid.*, 31, 45 et 37, 60). Nous pourrions y ajouter les vers 4, 317-321 sur l'abaissement du souverain face à Dieu. Sans doute est-ce enfin ce mélange d'humilité chrétienne et de puissance divine qui parfait chez l'empereur cette sérénité qui l'accompagne, tout au long du poème, et dans laquelle Av. Cameron a justement fait voir un attribut essentiel de la représentation tar-do-antique du pouvoir impérial¹⁶.

Le souci d'orthodoxie de l'empereur

Mais puisque ce dernier est ici soumis à Dieu, encore faut-il définir précisément celui-ci. H. Hofmann¹⁷ a justement relevé l'orthodoxie des prières parallèles de Justin et de Sophie (2, 11 sq et 52 *sqq.*), avant leur couronnement impérial, en deux églises de Constantinople, effaçant le passé monophysite de l'impératrice et affirmant la foi chalcédonienne de l'empereur ; celui-ci voulait et devait en effet rassurer le clergé après les errements douloureux de son prédécesseur, et reçoit de ce fait l'approbation de la Trinité formulée par un bref mais solennel *Regnato* en 2, 43-46. À l'occasion d'un éloge de l'église Sainte-Sophie (4, 264 *sqq.*) s'y ajoutent un désaveu de l'aphthartodocétisme et une réaffirmation du chalcédonianisme dans la paraphrase poétique, qui figure en 4, 292-311, du *Credo* de Constantinople II, daté de 553. Ce dernier reprend pour l'essentiel ceux de Nicée et de Constantinople I, et d'après Jean de Biclar¹⁸, Justin II le fit chanter dans toutes les églises catholiques avant le *Pater. S.* Antès lit également dans le passage de Corippe en question une profession de foi anti-monophysite inspirée par le concile de Chalcédoine¹⁹. Il est de fait notoire que notre encomiaste comptait parmi ses protecteurs le questeur du palais et maître des offices Anastase, auquel il dédia un texte aujourd'hui le plus souvent interprété comme la simple préface d'un panégyrique pour nous perdu²⁰, et qui fut dans son hyper-orthodoxie l'un des plus ardents et des plus influents persécuteurs des monophysites²¹. Le *Credo* versifié de Corippe apparaît donc à Av. Cameron non pas comme une fioriture rhétorique, mais comme une allusion tendancieuse à un décret qui souleva une forte opposition en Orient²². Nous allons cependant constater que cet attachement à l'orthodoxie n'est pas une exclusivité de Byzance et de ses controverses, mais aussi qu'il connaît en Occident des infléchissements particuliers dans le remerciement de Fortunat à Justin et à Sophie.

FORTUNAT

Une structure complexe

Le poème 2 de l'*Appendice* présente une structure complexe, scandée par un quintuple refrain à la gloire du Créateur et Rédempteur, et soigneusement analysée jadis par W.

¹⁶ Voir les notes de son éd. à 2, 304 *sqq.* (p. 173), et surtout à 3, 309 (p. 192).

¹⁷ Voir « Corippus as a Patristic Author ? », p. 368-369.

¹⁸ Dans sa *Chronique*, année 567 (?), dans l'éd. de Th. Mommsen, *MGH*, Auct. Ant., 11, Berlin, 1894, p. 211, l. 13 *sqq.* Voir Av. Cameron dans son éd., p. 207-209, sur ce *Credo*, et Ead., « The Early Religious Policies of Justin II », dans *The Orthodox Churches and the West. Studies in Church History*, 13, éd. par D. Baker, Oxford, B. Blackwell, 1976, p. 53-54.

¹⁹ Voir son éd., p. 131.

²⁰ Voir H. Hofmann, « Corippus as a Patristic Author ? », p. 362, avec les références données en n. 4.

²¹ Voir Av. Cameron, « Religious Policies », p. 54-55.

²² Voir *ibid.*, p. 55.

Meyer²³ — qui ne trouvait au système de « strophes » qui en résulte qu'un seul parallèle approximatif chez Fortunat, le *Carm.* 10, 6, où des miracles de saint Martin sont successivement présentés en « strophes » de trois ou deux distiques. Ici, W. Meyer voit à deux reprises se succéder des groupes de cinq, quatre et treize distiques, chaque fois suivis (sauf pour les deux derniers vers du poème) d'un distique-refrain, ce qui invite à mettre en parallèle les v. 1-10 et 51-60, 13-20 et 63-70, 23-48 et 73-98. Le refrain glorifie Dieu à trois reprises pour le règne de Justin (*Gloria summa tibi, rerum sator atque redemptor, / qui das Iustinum iustus in orbe caput*), puis à deux pour celui de Sophie (*Gloria summa tibi, rerum sator atque redemptor, / quod tenet augustum celsa Sophia gradum*), mais cette dernière a droit elle aussi à une triple répétition, celle des v. 52, 62 et 72, avec une infime variation (*obtinet / quod tenet augustum celsa Sophia gradum*). Si l'on considère que les v. 1-10 concernent la Trinité, les v. 11-50 Justin et les v. 51-100 Sophie et Radegonde, l'on constate que seuls quarante vers, après les dix premiers qui sont tout dogmatiques, célèbrent l'empereur, tandis que cinquante sont dévolus à deux femmes, Sophie et Radegonde, et à la spiritualité de la Croix qu'elles promeuvent. Cette importance donnée aux femmes n'est certes pas infondée : les souveraines chrétiennes en général avaient un lien privilégié avec le culte de la Croix depuis sainte Hélène ; Radegonde était reine, et le rôle exceptionnel joué par Sophie auprès de Justin, dès les débuts de son règne et plus encore à la fin, se perçoit dès le poème officiel et inaugural de Corippe, et a été bien mis en évidence par Av. Cameron²⁴. Quant à l'évêque de Poitiers Marové, qui avait refusé d'accueillir la relique à son arrivée au monastère de Radegonde et d'Agnès en raison d'un manque évident de sympathie à leur endroit, son absence n'a rien d'étonnant ici. Mais on ne peut non plus s'empêcher de penser qu'un poète comme Fortunat, en qui l'on a parfois voulu voir le premier des troubadours, et chez qui les femmes ont souvent tant d'importance²⁵, a peut-être personnellement veillé à équilibrer, sans froisser l'empereur, les réalités politiques et sa sensibilité personnelle. Il ne faudrait cependant pas pour autant imaginer que notre poème, écrit au nom de Radegonde, soit de Radegonde elle-même, comme avait cru pouvoir l'affirmer K. Cherewatuk²⁶ en 1993 : B. Brennan²⁷ a fait justice de ces suppositions plus féministes que rigoureuses, en 1996, en démontrant par toutes sortes de parallèles que notre texte est bien de Fortunat.

Théologie, politique et spiritualité

L'un des arguments de B. Brennan est l'existence, dans le corpus fortunatien, des pièces 10, 1 et 11, 1 des *Carmina*, deux commentaires du *Pater* et du *Credo* ; nettement tributaires de Rufin d'Aquilée, ils sont peut-être dus à Fortunat évêque²⁸. Par leur intérêt pour le dogme, ils ne sont pas sans évoquer les dix premiers vers de notre poème, qui consistent en une doxologie de la Trinité, avec une forte insistance sur l'unité de substance en trois personnes

²³ Voir son ouvrage *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin, Weidmann, 1901, p. 135.

²⁴ Voir « The Empress Sophia », *Byzantion*, 45, 1975, aux p. 8-16 surtout.

²⁵ Voir encore l'ouvrage suggestif de R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200*, Paris, É. Champion, 1944, *passim*.

²⁶ Voir son art. « Radegund and Epistolary Tradition », dans *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, éd. par K. Cherewatuk et U. Wiethaus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 20-45.

²⁷ Voir « The Disputed Authorship of Fortunatus' Byzantine Poems », *Byzantion*, 66, 1996, p. 335-345 (surtout aux p. 341-342).

²⁸ Voir St. Di Brazzano, « Profilo biografico di Venanzio Fortunato », dans *Venantio Fortunato e il suo tempo*, Convegno internazionale di studio, Valdobbiadene - Treviso (29 novembre 2001- 1 décembre 2001), Treviso, Fondazione Cassamarca, 2003, p. 57. Dans le même volume, ces deux commentaires font l'objet d'un exposé très approfondi d'A. Persic, aux p. 403-463.

distinctes et coéternelles. Il y a là une réaffirmation très nette de la théologie chalcédonienne, dont M. Reydellet a bien rappelé en peu de mots l'importance pour l'adoration de la Croix²⁹. La seconde partie du poème, qui glorifie Dieu pour le règne de Justin, unit la politique à la théologie. Outre les analyses assez rapides d'Av. Cameron³⁰, on gagnera à lire à ce sujet le riche article de R. Bratoz sur « Venance Fortunat et le schisme des Trois Chapitres »³¹, surtout en ses pages 378 *sqq.* Par-delà les évocations, assez banales dans un eusébienisme vulgarisé, et d'ailleurs proches des positions de Corippe, du lien entre le Christ et l'empereur, qui reçoit le pouvoir suprême au titre de sa foi orthodoxe (v. 13-14, 33-38), le savant slovène s'intéresse à la mention du rappel d'exil d'évêques condamnés sous Justinien (v. 39-44), Fortunat prenant peut-être depuis Poitiers pour une mesure de clémence envers les victimes de la querelle des Trois Chapitres un geste de conciliation envers les monophysites, en y associant une image médicale (v. 43-44) déjà présente chez Corippe et usuelle chez les chrétiens. Il y a cependant plus à tirer, pour R. Bratoz, des deux catalogues de peuples redevables à Justin de son orthodoxie chalcédonienne (v. 25-26), heureusement réparatrice, après les troubles implicitement liés à la fin du règne de Justinien (v. 23-24). Sur le premier, situé aux vers 27-32, nous reviendrons. Quant à l'accumulation qui constitue le second au v. 45 (*Thrax, Italus, Scitha, Phrix, Dacia, Dalmata, Thessalus, Afer*), on peut certes y voir un lointain écho formel de la liste de peuples de la Pentecôte (*Ac.* 2, 9-11), ou constater avec M. Reydellet que « cette énumération recouvre imparfaitement toute la surface de l'empire »³² — un empire qui continue, avec une formule proche de l'éloge de Rome par Rutilius Namatianus (1, 53-58), aux vers 47-48, quoique moins tributaire que chez Corippe de l'idéologie solaire, à se vouloir universel — ; mais R. Bratoz fait aussi observer qu'elle « trace le cadre, bien plus concret et précis, de la zone concernée par la politique religieuse de Justinien », qu'il s'agisse de la résistance à sa condamnation des Trois Chapitres ou à ses positions aphthartodocètes³³.

C'est après ces considérations dogmatiques et politiques que Fortunat manifeste des préoccupations plus spirituelles dans la seconde moitié de son poème. Non pas, certes, exclusivement : car c'est bien de la théologie que relève une notation comme *adsumpta in carne*, au vers 59, au sujet du Christ en croix, et de la politique les vers 51-52 ou 91-92, avec leurs références à la *felicitas* et à la dignité impériales partagées par Sophie avec Justin, tandis que les vers 85-98 se rattachent au motif clérical et politique du *polychronion*, d'ailleurs présent chez Corippe également (2, 168-173)³⁴, et qu'on y lit un distique prouvant assez que la romanité n'était pas oubliée alors à Byzance ni en Gaule (*Romula regna regens, tribuas sua iura senatus, / teque sibi dominam plebs trabeata colat*, v. 93-94) ; la qualité royale de Radegonde, de son côté, ne laisse pas d'être rappelée (v. 57). Mais l'éloge de Sophie semble, pour l'essentiel, relever de la spiritualité de la Croix — cette Croix au sujet de laquelle l'abbé D. Tardi observait déjà que les hymnes fameuses composées pour elle par Fortunat étaient « prière, épanchement pieux, plutôt qu'un exposé dogmatique ou historique »³⁵.

²⁹ Dans son éd. de notre poème, p. 190, n. 26.

³⁰ Dans son art. « Religious Policies », p. 56 *sqq.* ; voir aussi J. George, *Venantius Fortunatus*, p. 64.

³¹ « Venanzio fortunato e lo scisma dei Tre Capitoli », dans *Venanzio Fortunato e il suo tempo*, p. 363-401.

³² Dans son éd., p. 142, n. 36.

³³ Dans son art. cit., p. 381 et n. 114 ; sur ces questions religieuses, voir aussi l'éd. de Cor. *Iust.* par S. Antes, p. XXIII, XXX, XXXVIII-XXXIX et LV-LVII.

³⁴ Voir la note de S. Antes à ce passage dans son éd., p. 112-113.

³⁵ D. Tardi, *Fortunat : étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927, p. 163.

L'adjectif *fulgida*, appliqué à ce « don de Dieu » au vers 56 de notre poème, fait d'ailleurs écho au vers 17 du célèbre *Vexilla regis* (*Carm.* 2, 6), *arbor decora et fulgida* — un texte qui du reste associe étroitement les deux *regnatores* que sont le Christ et l'empereur. *Pietas* et *fides*, *notum* et *salus* sont des termes récurrents, dans la seconde moitié de notre remerciement poétique. Le zèle apostolique et l'humble prière semblent y réunir à égalité dans l'amour du Christ Radegonde et Sophie, tandis que la *praesentia* sensible de la précieuse relique, dont P. Brown a justement rappelé l'importance en ces âges³⁶, diffuse dans le peuple une *spes oculata* et une *duplicata fides* (v. 75-78). Non moins intéressante est l'assimilation de Justin, pour l'envoi du fragment, à Constantin et de son épouse à sainte Hélène (v. 67) : un cliché, certes, mais Grégoire de Tours puis la moniale Baudonivie feront le même parallèle au bénéfice de Radegonde³⁷. Après une première moitié dominée par la rigueur théologique et la masculinité impériale, Fortunat semble donc avoir voulu accorder non moins de place à ce qui est sans doute plus proche de son univers intérieur, une piété adorante et une spiritualité agissante plus liées à la sensibilité féminine. Les deux derniers vers du poème (*Voto, animo, sensu, studio, bona semper agendo / sit tibi cura sui, sit memor illa tui*), par leur tonalité affective, en sont la parfaite expression.

Une perspective occidentale

Cependant, si la perspective spirituelle est ici dominante, elle n'est pas unique — à la différence de ce que l'on constatera dans la *Vie de Radegonde* due à notre auteur³⁸. La première moitié du poème, on l'a dit, comporte un premier catalogue de peuples (v. 27-32) : or si le second, examiné plus haut, pour l'essentiel, renvoyait à l'Orient, celui-ci montre l'Occident (avec la Gaule et la Germanie, la Galice et la Bretagne) reconnaissant envers Justin de l'orthodoxie restaurée. Les terres en question, rappelle pourtant R. Bratoz³⁹, n'eurent pas beaucoup à souffrir de la politique religieuse de Justinien, bien que certains évêques aient cru devoir y protester contre elle⁴⁰. Ce catalogue étonnant de prime abord ne prend donc tout son sens que si notre poète adopte une perspective occidentale. Originaire d'une Italie du nord en très mauvaises relations religieuses avec Byzance au temps de Justinien⁴¹ — dont on conçoit mal qu'il ait été l'agent⁴², et que d'ailleurs il semble mal connaître⁴³ —, expatrié vers une Gaule franque championne du catholicisme au milieu de Germains ariens, et qui reçoit pour cela bien des marques d'intérêt de Constantinople dans les années 560-570⁴⁴, d'autant plus qu'elle a le bon goût de ne se mêler pas trop des « sujets qui fâchent », Fortunat fait de Justin un empereur « romain » avant tout dans la mesure où ce dernier suit *quod ait dogma cathedra Petri* (v. 15-16) — or on sait quel faible

³⁶ Voir son ouvrage *Le culte des saints*, trad. fr., Paris, 1996, p. 113 *sqq.*

³⁷ Voir le t. 1 de l'éd. de M. Reydellet, p. 178-179.

³⁸ Voir par exemple la récente traduction commentée de la *Vita sanctae Radegundis* par G. Huber-Rebenich, Stuttgart, 2008, p. 86-87.

³⁹ Voir art. cit., p. 380-381.

⁴⁰ Voir *ibid.*, et M. Reydellet dans son éd., p. 190, n. 26.

⁴¹ Voir St. Di Brazzano, « Profilo biografico di Venanzio Fortunato », p. 43 *sqq.*, et de R. Bratoz, « Venanzio fortunato e lo scisma dei Tre Capitoli », p. 383 *sqq.*

⁴² Selon une hypothèse de J. Sasel, contestée par Br. Brennan (« Venantius Fortunatus : Byzantine Agent ? », *Byzantion*, 65, 1995, p. 7-16) comme par St. Di Brazzano (« Profilo biografico di Venanzio Fortunato », p. 47).

⁴³ Voir par exemple *Carm.* 10, 19, 16, où Fortunat semble croire que Justinien était un soldat sorti du rang, ce qui est loin d'être le cas (confusion avec son oncle Justin I^{er} ?).

⁴⁴ Voir Av. Cameron, « Religious Policies », p. 59-60.

compte avait tenu un Justinien d'un Vigile ! Et jusque dans la seconde moitié de notre poème, tournée pourtant d'abord vers la spiritualité, cette perspective occidentale est affirmée : en témoigne la récurrence du lien noué entre *Oriens/Ortus* et *Occasus* (v. 55-56, 82), jusqu'à la réécriture au vers 70 (*implet et Occasum quod prius Ortus erat*) du vers le plus fameux de l'éloge de Rome par Rutilius Namatianus (1, 66 : *urbem fecisti quod prius orbis erat*), tandis qu'aux vers 83-84 font pendant aux « Romains » d'Orient les « Barbares » d'Occident, *Germanus, Batauuus, Vasco, Britannus*, c'est-à-dire que les mêmes peuples ou presque chantent les louanges de Sophie que ceux qui disaient leur reconnaissance à Justin pour son orthodoxie dans les vers 27-32 évoqués tout à l'heure. Notons cependant que c'est la *crux Domini*, et non plus les enseignes romaines, qui, grâce à la pieuse générosité de Sophie, *totum sibi vindicat orbem* pour Fortunat (v. 73). En ces temps où Byzance a bien dû renoncer à toute hégémonie sur la Gaule, on est ici fort loin des prétentions militaires à l'universalisme romain qui continuaient encore à résonner chez un Corippe dans la fière réponse de l'empereur Justin au discours insolent d'un ambassadeur avar (3, 311 *sqq.*), toute fondée que celle-ci fût par ailleurs sur un christianisme d'État triomphant ; et cela peut nous fournir l'occasion de réfléchir pour conclure aux rapports qu'entretient le poème de Fortunat avec celui que Corippe composa deux à trois ans plus tôt à la gloire du même couple impérial : deux productions officielles, rappelons-le, et écrites sur commande.

LE RAPPORT DE FORTUNAT AVEC CORIPPE

Une filiation difficile à établir

La chronologie même invite à ne pas exclure l'hypothèse d'une connaissance et d'une imitation de Corippe par Fortunat, et il est fort aisé de mettre en parallèle *Iust.* 4, 293-297 et *App.* 2, 1-8, mais l'identité du sujet et la précision du dogme permettaient-elles vraiment qu'il en allât autrement⁴⁵ ? À ce compte, pourquoi ne pas supposer également une affinité entre Corippe, Fortunat et l'auteur anonyme du bref poème *Virgo parens*, de la fin du VI^e siècle⁴⁶, avec les développements trinitaires de ses vers 15-18, où le vers 18 plus précisément, *triplicitas simplex simplicitasque triplex*, peut être rapproché du vers 3 de notre poème de Fortunat ? J. George doute ainsi beaucoup, en fait, d'un emprunt direct en notre cas⁴⁷. Les *loci similes* colligés par M. Manitius⁴⁸ entre Corippe et Fortunat tiennent en une douzaine de lignes, ne sont pas toujours convaincants et ne renvoient jamais aux poèmes que nous examinons ici ; du reste S. Antès, dans son édition de *l'Éloge de Justin II*, est sceptique à ce sujet⁴⁹. L'idée d'un rapport entre nos deux poèmes n'en reste cependant pas moins séduisante pour Av. Cameron, qui envisage avec prudence l'hypothèse que Fortunat ait détenu une copie de l'éloge de Corippe, rapportée de Byzance par l'émissaire de Radegonde parti y demander un fragment de la Croix vers 568, et relève par ailleurs des rapprochements entre la prière de la Sophie à la Vierge chez Corippe (*Iust.* 2, 52 *sqq.*) et *In laudem sanctae Mariae* de Fortunat⁵⁰. Faut-il pour autant envisager, dans notre poème de Fortunat, comme des imitations de Corippe l'expression *sine tempore* (v. 9), qui apparaît en

⁴⁵ Voir Av. Cameron, « Religious Policies », p. 58.

⁴⁶ Conservé dans *Anth. Lat.* 1, 2 Bücheler-Riese, 494 c.

⁴⁷ Voir *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, p. 66, n. 20.

⁴⁸ Voir « Zu spätlateinischen Dichtern », *Zeitschrift für die Oesterreichischen Gymnasien*, 37, 1886, p. 253.

⁴⁹ Voir son éd., p. LXXXV.

⁵⁰ Voir « Religious Policies », p. 61.

même position métrique en *Anast.* 10, mais peut aussi procéder d'une autre source, comme on le verra bientôt dans la suite de cet exposé, ou l'évocation de Justin comme *caput* de l'univers (v. 12, 22, 50), qu'on lisait déjà en *Iust.* 2, 197, mais qui est fort banale ?

Les modèles de Fortunat

Il nous semble bien être ici dans l'impossibilité de trancher nettement, mais notre poème de l'*Appendice* atteste le souvenir de nombreuses lectures, pour qui dépouille des concordances imprimées ou électroniques. Les poètes classiques y sont surtout présents à travers des *iuncturae* de début de vers (comme *gloria summa*, v. 1, attestée en Silius Italicus 12, 205, mais qui sera très imitée à partir de Fortunat surtout, ou *sit tibi*, v. 100, courante chez Tibulle, Ovide — notamment en *Pont.* 2, 7, 4 et surtout en *Her.* 13, 164 — ou Valerius Flaccus), ainsi que de clausule (comme *milibus una*, v. 17, fréquente chez Ovide, Stace ou Silius, *tempora longa*, v. 88, ovidienne, ou *iura senatus*, v. 93, issue de Lucaïn 4, 801). Plus intéressant est le parallèle relevé par M. Reydellet⁵¹ entre *assiduo cantu*, v. 97, et sa source virgilienne (*Aen.* 7, 12), qui rapprocherait la pieuse Radegonde de l'enchanteresse Circé. Nous avons par ailleurs noté quelques échos possibles de l'éloge de Rome par Rutilius Namatianus au livre 1 du *De reditu suo*.

Mais c'est surtout la poésie chrétienne que Fortunat paraît avoir imitée ici. Sans prétendre à l'exhaustivité et en suivant le fil du texte, on relèvera ainsi, avec O. Schumann dans son précieux *Lateinisches Hexameter-Lexikon* (Munich, 1979-1983), la fréquence de la clausule du v. 1, *Spiritus almi*, chez Prosper, Claudius Marius Victorius et surtout Arator, au v. 3, la présence de *substantia simplex* chez Prudence (*C. Sym.* 2, 239) et Arator (1, 157 et 2, 901), au v. 5 celle d'*una potestas* chez Paulin de Nole (*Carm.* 32, 166), au v. 9 celle de *sine tempore regnum* chez Sedulius (1, 33), au v. 39 l'extrême fréquence de la clausule *nomine Christi* chez Juvencus et surtout Paulin de Nole, au v. 51 la proximité de la clausule *felicibus annis* (elle-même voisine de *Carm.* 7, 16, 57 : *felicibus annis*) avec la poésie épigraphique, mais aussi avec Sedulius (2, 12 : *feliciter annos*), au v. 75 un autre écho de Paulin de Nole (*Carm.* 26, 105) avec *fiducia Christi*, au v. 87 un écho probable de Claudius Marius Victorius, qui affectionne la clausule (*solo*) *prostratus adoratur* en son *Alethia* (3, 589, 647 et 687), et au v. 90, pour *gaudia larga metat*, de Paulin de Nole (*Carm.* 31, 452) et de Sedulius (1, 366), mais avec l'adjectif *longa* dans les deux cas. On retrouve donc dans nos vers maints emprunts aux poètes dont D. Tardi avait déjà noté l'imitation privilégiée par Fortunat⁵².

Il convient enfin de mesurer brièvement la part de l'auto-imitation ou des automatismes d'écriture de notre auteur en ces vers. C'est ainsi que le premier d'entre eux est très proche de ce que sera *Vita Mart.* 1, 117 — en un passage, du reste, où Martin prononce une confession anti-arienne (*ibid.*, v. 117-119), très voisine de nos huit premiers vers. La séquence *Pater, Genitus, Spiritus* du v. 6 se retrouve aussi en *Carm.* 2, 5, 35 et 5, 5b, 43. Le v. 11 gagnera à être comparé avec *Carm.* 3, 9, 47, où le Christ est appelé *salus rerum, bone conditor atque redemptor*, tandis que le v. 14, avec *caelesti regi*, évoque *App.* 13, 7. La consultation du LHL d'O. Schumann⁵³ révèle la fréquence chez notre poète de la clausule du v. 38, *alma fides*. La formule *generale bonum*, ici au v. 42, sera appliquée en *Carm.* 9, 16, 15 au duc Chrodinus. Au v. 49, la clausule *carne pependit* évoque *Carm.* 2, 1, 1, c'est-à-dire le premier vers du premier des poèmes de Fortunat sur la Sainte Croix, et M. Reydellet, dans

⁵¹ Dans son éd., p. 191, n. 48.

⁵² Voir *Fortunat : étude sur un dernier représentant*, p. 45.

⁵³ T. 1, p. 64.

une note⁵⁴, y fait justement voir « une profession de foi contre le monophysisme : dans le Christ, seule l'humanité a connu la mort », ce qui conserve toute sa pertinence dans notre poème et dans son contexte. Au v. 76, une fois encore, le *LHL* permet⁵⁵ de mesurer la fréquence chez Fortunat de la *iunctura salutis opem*, de même que⁵⁶ pour *tempora longa*, au v. 88, d'origine ovidienne et déjà citée. Au v. 98, *temporibus largis* reprend *temporibus longis*, en même position, en *Carm.* 1, 20, 24 (vœu adressé à l'évêque Léonce de Bordeaux). Les *gaudia larga* du v. 90, qui procèdent de *gaudia longa* chez Paulin et Sedulius, comme on l'a vu, se retrouvent en *Carm.* 3, 6, 43 et 8, 3, 68, et les *iura senatus* du v. 93, qui proviennent comme on l'a dit de Lucain, en *Carm.* 1, 15, 98 et 4, 5, 22. La même remarque vaut pour l'attaque (classique) du v. 100, *sit tibi*, comme le montrent de multiples occurrences colligées par O. Schumann⁵⁷. Enfin, si Radegonde pouvait sembler une lointaine héritière de la Circé virgilienne par son *assiduo cantu* (v. 97 ; cf. *supra*), c'est du Martin de Fortunat qu'elle se rapproche dans la prière par la notation *pulvere fusa* au même vers (cf. *Vita Mart.* 4, 241) : savoureux exemple d'osmose entre *Antike* et *Christentum* !

La marque de Fortunat dans notre poème se retrouve du reste ailleurs que dans ces récurrences d'expressions : avec le goût des jeux de mots, qui amène par exemple notre auteur à juxtaposer à trois reprises, dans le premier « refrain », pour souligner l'échange entre Dieu et l'empereur, *Iustinum* et *iustus* (v. 12, 22, 50) — sans pour autant jouer de la même façon sur le nom de l'impératrice, alors que Corippe se plaisait pour sa part à le gloser à maintes reprises⁵⁸ —, mais aussi avec le recours au paradoxe (v. 20 : *frigida corda calent*), sans parler de l'élaboration d'images parfois compliquées (v. 19), parfois hasardeuses (v. 66), qui peuvent plonger le traducteur dans un redoutable embarras⁵⁹. On a cependant l'impression d'un effort global de sobriété, dans ce poème très officiel, qui révèle un Fortunat non moins habile mais moins « orfèvre » qu'ailleurs.

Une perspective plus féminine et mystique

S'il est donc impossible de déterminer avec certitude si Fortunat a lu Corippe, à tout le moins lorsqu'il composait son remerciement à Justin et Sophie, il n'est pas interdit de comparer les perspectives qu'ont adoptées nos deux poètes. Sans revenir ici sur les différences déjà relevées dans notre introduction (les circonstances et le genre, le mètre et la longueur), il nous semble possible de mettre en évidence quelques spécificités. À commencer par la perspective plus féminine de Fortunat, à laquelle nous avons déjà fait allusion, dans ce poème qui célèbre un homme et deux femmes ; à défaut d'expliquer le choix du distique élégiaque, là où l'on attendait plutôt l'hexamètre dactylique, bien que Fortunat use largement du distique dans des compositions officielles, cette féminité consonne à tout le moins avec cette option métrique. La très forte personnalité de Sophie, à qui Av. Cameron trouvait à juste titre une envergure politique bien supérieure à celle de sa fameuse tante Théodora⁶⁰, ne pouvait être occultée par Corippe ; mais le panégyrique de

⁵⁴ *Poèmes*, t. 1, p. 179, n. 2.

⁵⁵ T. 5, p. 25.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 387-388.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 195-196.

⁵⁸ Voir les index des éd. d'Av. Cameron et de S. Antes à l'entrée *Sophia*.

⁵⁹ Voir la p. 143, n. 38 de l'éd. du poème par M. Reydellet.

⁶⁰ Voir « The Empress Sophia », *passim*.

ce dernier, d'abord destiné à justifier l'arrivée au pouvoir du successeur de Justinien, nous présente avant tout des hommes — des grands de la Cour aux émissaires des Avars.

La perspective de Fortunat est, enfin, plus mystique que celle de Corippe. On notera du reste que ce dernier lui-même avait déjà adopté une perspective plus religieuse dans son *Éloge de Justin II*, où il devait célébrer l'avènement d'un autocrate sacré dans la capitale « gardée de Dieu » de l'empire d'Orient, que dans sa *Johannide* récitée quinze à vingt ans plus tôt dans une Carthage encore très « occidentale » — et par ailleurs alors en grande délicatesse avec Byzance dans la querelle des Trois Chapitres — ; mais le christianisme de Corippe dans son très officiel *Éloge* donne avant tout l'impression d'être une religion d'État, qui au ritualisme minutieux de la cité antique aurait surtout ajouté le respect sourcilieux de la rigueur dogmatique. La lecture du poème de Fortunat suggère plutôt que, si cette dernière dimension ne peut évidemment manquer dans une composition officielle, on ne l'affirme au début que pour mieux développer l'essentiel : une piété personnelle qui n'a de portée publique qu'autant que ceux qui la pratiquent ont une fonction politique, mais qui pourrait tout aussi bien s'exprimer « dans le secret » que le Christ recommandait à ses disciples (*Mt.* 6, 1-18). J. George a justement relevé dans notre poème de Fortunat l'absence des topiques « laïques » du panégyrique impérial au profit d'une exaltation du christocentrisme de la monarchie et de l'universalité de la Croix⁶¹ : la reine Radegonde y garde certes son titre, on l'a vu (v. 57), mais y montre surtout une dévotion monastique. Il nous semble ainsi qu'avant même d'aborder ses futurs éloges des souverains mérovingiens, si bien étudiés par M. Reydellet⁶², Fortunat ait assez tôt commencé d'évoluer vers « une vision de la royauté de plus en plus mystique et contemplative »⁶³ — ce qui valorisait par ailleurs l'humilité de Radegonde et faisait un heureux pendant à la majesté de Sophie.

Plutôt que de conclure à présent en résumant un propos que nous espérons avoir exposé assez clairement, nous voudrions élargir par quelques réflexions complémentaires ce que nous avons essayé d'analyser. Tout d'abord en rappelant, avec J. George, le rôle diplomatique de Fortunat : « un rôle positif, écrit-elle, dans les relations internationales entre Orient et Occident. Le poète parle l'idiome culturel familier à la Cour de Byzance, en renvoyant un habile reflet de préoccupations politiques et religieuses. Ses trois autres poèmes envoyés à Byzance furent écrits, en faveur de l'ambassade initiale, pour solliciter la relique. Cette gratitude diplomatique pour la réception du présent a dû contribuer elle aussi à resserrer les relations entre les deux royaumes, et même aplanir la voie pour l'ambassade envoyée plus tard par Sigebert à l'empereur Tibère⁶⁴ ». — Mais l'habileté diplomatique n'exclut assurément pas les convictions personnelles, surtout quand l'enjeu de l'échange est pour un croyant l'instrument du Salut. En une parénèse encadrée par des marges codifiées, les vers d'un Fortunat amenaient les souverains, malgré qu'ils en eussent à l'occasion, à prendre position dans un espace canonique — balisé par des valeurs et des exemples, par une foi et un langage aussi, dont la technocratisation du pouvoir fait peut-être mieux sentir aujourd'hui l'importance. Et si la vision de la royauté chez un Fortunat, comme l'a montré

⁶¹ Voir *Venantius Fortunatus*, p. 65-66.

⁶² Voir *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981, p. 320 *sqq.*

⁶³ *Ibid.*, p. 341.

⁶⁴ *Venantius Fortunatus*, p. 67.

M. Reydellet⁶⁵, s'avère bien plus « poétique » que « politique », cette vision prend tout son prix pour qui se rappelle un mot fameux d'Aristote, déclarant la poésie plus philosophique que l'histoire (*Poét.* 9, 1451 b), car elle dit ce à quoi l'on peut s'attendre en place de ce qui a eu lieu. D'où l'utilité de versifier les éloges ; mais la récente publication d'un beau volume de Cl. Schindler, intitulé *Per carmina laudes* (Berlin-New York, 2009), nous dispense d'y insister ici, quoique la production de Fortunat en soit hélas absente.

⁶⁵ *La royauté*, p. 297-299.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

- FLAVIUS CRESCONIUS CORIPPUS, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, ed. with transl. and comment. by Av. Cameron, London, The Athlone Press, 1976.
- CORIPPE, *Éloge de l'empereur Justin II*, texte établi et traduit par S. Antès, Paris, Les Belles Lettres [C.U.F.], 1981.
- VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, éd. et trad. de M. Reydellet, Paris, Les Belles Lettres [C.U.F.], t. 3, 2004.

Études

- CAMERON, Av., « The Empress Sophia », *Byzantion*, 45, 1975.
- CAMERON, Av., « The Early Religious Policies of Justin II », dans *The Orthodox Churches and the West. Studies in Church History*, 13, éd. par D. Baker, Oxford, B. Blackwell, 1976.
- GEORGE, J., *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- LABANDE, E.-R. (dir.), *Histoire de l'Abbaye Sainte-Croix de Poitiers*, Poitiers, Société des antiquaires de l'Ouest, 1986.
- Venanzio Fortunato e il suo tempo*, Convegno internazionale di studio, Valdobbiadene - Treviso (29 novembre 2001- 1 dicembre 2001), Trévis, Fondazione Cassamarca, 2003.