Université de Strasbourg

École doctorale des Humanités (ED520) Université de Strasbourg

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE _DES HUMANITÉS (ED520)

Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (UR 3094 CARRA)

THÈSE présentée par :

Alice LEFLAËC

soutenue le : **23 novembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Sciences de l'Antiquité – spécialité Philologie classique

Inspiration biblique et écriture poétique

La mise en œuvre d'un projet littéraire et pastoral dans les *Carmina* de Paulin de Nole

THÈSE dirigée par :

M. CHAPOT Frédéric	Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. HORNUNG Christian	Professeur, Université de Bonn
Mme LABARRE Sylvie	Maître de conférences HDR, Le Mans-Université

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. CUTINO Michele	Professeur, Université de Strasbourg
M. ZARINI, Vincent	Professeur, Sorbonne-Université, Paris

« *Sicut boni conuiuae ferculorum uarietate delectantur, ita nostrae animae multiplici lectione et hymnorum exhibitione saginantur.* »

« Comme les bons convives se délectent de la variété des mets, nos âmes se fortifient des riches enseignements et de l'interprétation des hymnes. »

Nicétas de Rémésiana, *De psalmodiae bono siue De utilitate hymnorum* 3

REMERCIEMENTS

Au terme de ces années de doctorat, je souhaite exprimer ma profonde reconnaissance envers mon directeur, le Professeur Frédéric Chapot. Sa bienveillance et son exigence m'accompagnent sans faille depuis que, jeune étudiante de master, j'ai entrouvert les portes de la littérature latine tardive.

J'ai plaisir à remercier le Professeur Michele Cutino pour l'intérêt qu'il porte, depuis le début, à mes recherches et pour ses nombreux conseils. J'adresse également mes remerciements aux Professeurs André-François Basson, Christian Hornung et Wolfram Kinzig qui ont aimablement répondu à mes questions.

Le Collège doctoral franco-allemand « Foules et intégration dans les sociétés antiques » a été un lieu riche de belles rencontres et d'échanges qui ont nourri mes réflexions : que ses directeurs, les Professeurs Konrad Vössing et Eckhard Wirbelauer, et ses membres en soient remerciés. Ma gratitude est grande pour le financement de ce Collège qui m'a permis de poursuivre, durant une année, mes recherches à l'Université de Bonn. Je remercie aussi les membres du Département d'Histoire ancienne et le Dölger-Institut pour leur accueil chaleureux.

Je suis reconnaissante envers l'école doctorale des Humanités (ED 520) pour le contrat doctoral et la Faculté des Lettres pour les postes d'ATER qui m'ont permis de travailler dans des conditions idéales. Ce travail est le fruit de belles années d'études à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg et j'exprime ma gratitude à l'égard des enseignants qui m'ont formée et qui continuent de me prodiguer conseils et encouragements depuis que j'ai moi-même commencé à enseigner. J'ai une pensée toute particulière pour Agnès Arbo, Maud Pfaff et Jean-Luc Vix ainsi que pour Céline Urlacher.

Que tous mes relecteurs soient remerciés pour leur travail minutieux : ma mère, pour l'énorme travail accompli, Cécilia, Adrien et Mathilde pour tout le temps qu'ils m'ont consacré ainsi que Martin, Lucie, Victor et Jonathan pour leur aide précieuse.

J'exprime toute ma reconnaissance affectueuse envers mes parents, mon frère et ma belle-sœur pour leur présence, leurs encouragements et leur aide en toute circonstance.

Merci à mes compagnons de Lettres classiques, Jonathan, Victor, Cécilia et Martin, pour leur amitié et leur soutien indéfectible. Qu'Annette, Christina, Élise et Charles reçoivent également ma reconnaissance pour nos discussions fructueuses et amicales.

Merci à mes « amis de la bibliothèque de théologie » qui ont tant embelli cette dernière année de thèse.

Je tiens, enfin, à témoigner ma vive reconnaissance envers les nombreuses personnes qui m'ont apporté leur soutien et manifesté leur affection durant ces années de thèse : ma famille et mes amis, en particulier Marleen, Guillaume, Béatrice, Justine, Cécile, Déborah, Roland, Gez et Alison, Fanny et Pierre-Emmanuel.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La conversion de Paulin de Nole au christianisme et à la vie d'ascèse a eu un grand retentissement au sein de l'aristocratie romaine. Suscitant l'incompréhension de certains et l'approbation des autres, le poète décide de laisser les commandements du Christ guider sa vie plutôt que les coutumes ancestrales de son milieu. Accompagné de sa femme Thérasia, il quitte sa Gaule natale et l'Espagne, où il a passé les premières années de son mariage, pour s'installer à Nole. Il se consacre au culte du saint local, Félix, qui lui aurait permis de se tourner vers le Christ quelques années auparavant. Cette conversion radicale acquiert très rapidement une valeur exemplaire parmi les chrétiens et, de son vivant déjà, Paulin est considéré comme un modèle de sainteté. Augustin loue, dans la *Cité de Dieu* 1, 10, le mouvement d'abaissement volontaire de cet homme très riche qui a choisi la plus grande pauvreté. Il évoque un évêque qui, face aux barbares qui ravagent Nole, place sa confiance en Dieu et obéit à l'Évangile en amassant des richesses dans le ciel et non sur la terre. Ce portrait d'un aristocrate qui renonce à ses nombreuses possessions et à la gloire humaine pour suivre le Christ n'est pas sans idéalisation, mais il révèle que Paulin a donné de lui-même l'image d'un homme qui prend au sérieux les Écritures et s'efforce d'y conformer sa vie.

Sa poésie reflète son adoption de la foi chrétienne et le poète abandonne les sujets profanes pour ne plus pratiquer qu'une poésie de nature religieuse. Son installation à Nole pour se mettre au service de Félix se traduit, sur le plan littéraire, par la composition annuelle d'un *Natalicium* pour célébrer l'anniversaire de la mort du saint et donc de sa naissance dans les cieux. L'œuvre de Paulin de Nole n'est, cependant, pas tout entière hagiographique et ce cycle de quatorze *Carmina natalicia* est complété par des poèmes de genres variés, traitant tous de la spiritualité chrétienne. En embrassant cette foi, le poète décide d'offrir non seulement ses richesses au Christ mais aussi son art. Il dépense ainsi de fortes sommes pour le soin des pauvres et pour la rénovation d'un complexe architectural qui présente un cadre idéal pour le culte de Félix à Cimitile. À ces dons matériels répond l'offrande de ses poèmes qui sont l'expression d'un cœur désireux de s'attacher toujours plus au Christ.

Paulin de Nole fait de sa poésie un instrument au service de la foi chrétienne et, selon l'expression de Jacques Fontaine, une œuvre de *deuotio* entièrement consacrée à l'œuvre de

Dieu[1]. Il s'efforce, par son art, d'édifier les fidèles, qu'il s'agisse des lecteurs de ses poèmes ou des auditeurs rassemblés pour l'écoute de la lecture d'un *Natalicium* lors de la fête de Félix. Lui-même ne s'exclut pas de ce projet et sa poésie témoigne souvent de sa volonté de grandir dans la foi et de se consacrer davantage au Christ. Il cherche à faire de ses poèmes une aide sur le chemin de la *sequela* et de l'*imitatio Christi* en présentant les diverses manifestations de la bonté de Dieu et en insistant sur l'attitude que les chrétiens peuvent avoir en réponse. Sa poésie adopte souvent des accents parénétiques et livre un certain nombre d'enseignements destinés à aider les fidèles à vivre une foi plus pure. Le poète utilise ses compositions pour corriger certaines pratiques, souvent héritées de la religion traditionnelle, et pour exhorter ses lecteurs à vivre la radicalité du message évangélique. Cependant, le projet poétique de Paulin de Nole n'est pas seulement de nature pastorale et la louange se mêle constamment à l'instruction. De même que dans la citation mise en exergue du présent travail[2,] Nicétas de Rémésiana souligne la manière dont la lecture des Psaumes délecte les âmes par les enseignements et les hymnes qui s'y trouvent, Paulin cherche l'édification de ses lecteurs en les instruisant mais aussi en les invitant à louer Dieu et son action par l'intermédiaire des saints. Le cycle des *Natalicia* est une entreprise hagiographique où le poète célèbre les hauts faits de Félix et, plus généralement, la manière dont Dieu se sert des saints pour fortifier la foi des chrétiens et leur venir en aide. La louange dépasse le cadre des *Natalicia* et de l'hagiographie, et tous les poèmes sont animés par une volonté de célébrer le Christ. Ainsi, que ce soit par la parénèse ou la louange, toute la poésie de Paulin de Nole est tournée vers la foi chrétienne.

Cette conversion de sa poésie semble, pourtant, avoir eu moins de retentissement que son geste de renoncement à ses richesses et surtout au luxe. Jérôme exprime, au début de la vie chrétienne de Paulin, ses espoirs de voir ce poète talentueux mettre toutes ses ressources au service du christianisme et occuper le premier rang parmi les écrivains chrétiens[3]. Il ne se prononce, cependant, pas sur la réalisation de ses vœux, par la suite. Dans plusieurs poèmes, le poète rejette avec force la littérature classique et la religion traditionnelle qui lui est associée. Cependant, la lecture du corpus des *Carmina* révèle que l'héritage classique demeure fortement présent, à tel point que Fontaine parle d'une « conversion inachevée de la poésie d'Ausone »

---

[1] J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, Paris, 1981, p. 146.

[2] NICÉTAS DE RÉMÉSIANA, *Psalm*. 3 (*Patrologie latine* 68) : « *Sicut boni conuiuae ferculorum uarietate delectantur, ita nostrae animae multiplici lectione et hymnorum exhibitione saginantur* » / « Comme les bons convives se délectent de la variété des mets, nos âmes se fortifient des riches enseignements et de l'interprétation des hymnes ».

[3] JÉRÔME, *Epist*. 58, 8-11.

pour désigner l'œuvre poétique de Paulin de Nole[4]. Le poète recourt à des formes classiques, telles que l'épithalame, la consolation littéraire et le *propempticon*, et tous les poèmes sont nourris de nombreuses réminiscences classiques, en particulier des poètes augustéens. L'appartenance de Paulin à un milieu aristocratique et lettré continue de se manifester dans ses compositions chrétiennes. La tradition classique garde une grande place dans sa pensée et sa pratique poétique, ce qui donne des informations sur la nature des destinataires de la plupart de ses poèmes. Le poète est un aristocrate chrétien qui s'adresse à d'autres lettrés et continue de puiser dans leur culture commune. Les études menées sur la présence de la littérature classique dans les *Carmina* soulignent, toutefois, la volonté du poète de convertir cet héritage au christianisme et d'en faire un outil pour la célébration du Christ et la diffusion de la foi chrétienne, en particulier auprès des lettrés.

L'importance de l'héritage classique dans les poèmes ne doit pas amener à sous-estimer les éléments proprement chrétiens de cette poésie, en particulier la présence de la Bible. Deux traditions se mêlent dans les *Carmina* : l'une classique avec l'influence de nombreux auteurs antérieurs à Paulin, l'autre chrétienne avec des influences bibliques, liturgiques et celle des premiers écrits de la littérature chrétienne. La Bible occupe, ce qui n'a rien de surprenant, une place de choix dans l'inspiration chrétienne de cette poésie. Paulin ne pratique pas une poésie exégétique ou liturgique, mais les Écritures sont partout présentes. Elles sont régulièrement le sujet du discours poétique, même lorsque le poète utilise des formes héritées de la littérature classique. C'est particulièrement le cas avec les paraphrases psalmiques des *Carmina* 7 à 9. Les réminiscences scripturaires, qui abondent dans les poèmes, font aussi parfois l'objet d'un bref commentaire qui permet de mieux saisir le texte biblique. Elles sont, le plus souvent, un simple enrichissement du propos et nourrissent l'expression du poète. Cet usage se rapproche de l'usage des réminiscences de la littérature classique dans les *Carmina* et, dans une œuvre qui se veut tout entière tournée vers le Christ et la diffusion d'un message chrétien, il convient de se demander si l'inspiration biblique possède le même statut que l'inspiration classique et cherche à remplir les mêmes objectifs.

État de la question

Les qualités littéraires de Paulin de Nole sont louées par certains de ses contemporains. Ainsi, Jérôme, dans l'*Epistula* 58 qu'il lui adresse, fait l'éloge de la concision et de l'éclat de son style (*genus eloquii pressum et nitidum*[5], par. 8) et affirme qu'avec son *Panégyrique de*

[4] J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, *op. cit.*, p. 161.
[5] Éd. J. LABOURT, Paris, CUF, 1953.

Théodose, malheureusement perdu, il commence par surpasser les autres avant de se dépasser lui-même à la fin de son ouvrage (*cumque in primis partibus uincas alios, in paenultimis te ipsum superas*, par. 8). Au cours du temps, le nom de Paulin de Nole a néanmoins été quelque peu éclipsé par celui de ses illustres contemporains comme Ambroise, Augustin et Jérôme ou encore le poète Prudence. Néanmoins, les études sur la littérature latine tardo-antique, en particulier sur la poésie, continuent de lui consacrer un chapitre ou au moins quelques paragraphes. C'est, par exemple, le cas de Fontaine dans son ouvrage sur la naissance de la poésie latine chrétienne[6] (1981) ou d'Anika Lisa Kleinschmidt qui le prend en considération dans son étude récente sur la représentation du « je » dans la poésie tardo-antique (2013)[7].

La figure de Paulin de Nole et ses réalisations, un corpus d'une trentaine de poèmes, une cinquantaine de lettres adressées, pour beaucoup, aux grandes figures chrétiennes de son époque, et des travaux de construction et de rénovation dans le complexe basilical de Cimitile, font l'objet d'un certain nombre d'études spécifiques et l'intérêt qu'elles suscitent semble renouvelé depuis le début des années 2000. Ces travaux viennent compléter ceux de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. Pour la correspondance, il convient de mentionner les travaux de Catherine Conybeare sur la représentation de Paulin et les symboles présents dans les lettres (2000)[8] et surtout l'ouvrage de Sigrid Mratschek-Halfmann qui offre une synthèse très riche et très précise des divers aspects de cette correspondance (2002)[9]. Le site archéologique de Cimitile a fait l'objet de plusieurs campagnes de fouilles et nous pouvons signaler, en particulier, l'ouvrage de Tomas Lehmann sur la Basilica Nova qui étudie les rapports entre les sources littéraires (*Carm*. 27 et 28 [*Nat*. 9 et 10] et *Epist*. 32) et les données archéologiques (2004)[10].

Plusieurs études s'intéressent à la fois aux poèmes et aux lettres. Les recherches de Pierre Fabre sur la chronologie des œuvres de Paulin de Nole (1948)[11] et son ouvrage sur l'amitié classique chez ce poète de la latinité tardive (1949)[12] continuent de faire date. Les travaux de Joseph T. Lienhard sur le monachisme de Paulin de Nole (1977)[13] permettent de replacer cette

---

[6] J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, *op. cit.*, p. 143-176.
[7] A. L. KLEINSCHMIDT, *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella*, Heidelberg, 2013.
[8] C. CONYBEARE, *Paulinus Noster : Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford / New-York, 2000.
[9] S. MRATSCHEK-HALFMANN, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola : Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, 2002.
[10] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile, Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden, 2004.
[11] P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole*, Strasbourg, 1948.
[12] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949.
[13] J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Cologne / Bonn, 1977.

figure dans le contexte de son époque et mettent en évidence un aspect majeur de sa vie. L'étude approfondie de Dennis E. Trout sur la biographie et la représentation de Paulin dans son œuvre et dans celle de ses contemporains constitue un ouvrage essentiel (1999)[14] dans la recherche sur Paulin de Nole. Les travaux, très récents, d'Islème Sassi sur les stratégies publicitaires mises en œuvre par Paulin pour faire de Nole un centre de pèlerinage attractif (2020)[15] mêlent les approches philologique et sociologique et invitent à un regard plus critique sur les déclarations de l'auteur dans son œuvre épistolaire et poétique.

Le corpus des *Carmina* de Paulin de Nole a donné lieu à plusieurs éditions et traductions. L'édition de von Hartel dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (1894)[16] a fait l'objet d'une révision de la part de Margit Kamptner en 1999[17]. Les *indices biblicus* et *auctorum*, en particulier, ont été repris et corrigés. L'édition à nouveaux frais des poèmes par Franz Dolveck (2015)[18] apporte un renouveau dans les études sur les *Carmina* grâce à une étude approfondie de la tradition manuscrite et aux questions qu'elle soulève sur l'authenticité de certaines pièces. Il existe depuis 1975 une traduction anglaise par Patrick G. Walsh[19], et depuis 1990 une traduction italienne d'Andrea Ruggiero[20] de l'ensemble des poèmes. En revanche, aucune traduction publiée de tout le corpus poétique n'a vu le jour en France. Pour la correspondance aussi, seuls des choix de lettres, en particulier celles à Sulpice Sévère, ont été publiés en français au début des années 2010[21].

Depuis la fin des années 1960, plusieurs poèmes ont fait l'objet d'une étude spécifique qui prend, généralement, la forme d'une édition accompagnée d'une traduction et d'un commentaire. Jan A. Bouma a initié ce mouvement en 1968 avec le *Carmen* 25[22]. Il a connu son plein essor dans les années 2000 : Robert Kirstein a publié une étude du *Carmen* 17 (2000)[23] et David Amherdt de la correspondance entre Ausone et Paulin de Nole et donc des *Carmina* 10

[14] D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, letters and poems*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1999.
[15] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum*, Bâle, 2020.
[16] W. VON HARTEL, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina. Indices voluminum 29 et 30*, Vienne, 1894.
[17] W. VON HARTEL et M. KAMPTNER, *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina. Indices voluminum 29 et 30 et addenda. Editio altera suplementis aucta*, Vienne, 1999.
[18] F. DOLVECK, *Paulini Nolani Carmina*, Turnhout, 2015.
[19] P. G. WALSH, *The poems of St. Paulinus of Nola*, New-York, 1975.
[20] A. RUGGIERO, *Paolino di Nola. I carmi. Introduzione, traduzione, note e indici*, Rome, 1990.
[21] A.-M. TAISNE, *La Lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404). Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Anne-Marie Taisne*, Paris, 2012 ; J. DESMULLIEZ, C. VANHEMS, J.-M. VERCRUYSSE, *Paulin de Nole. Correspondance avec Sulpice Sévère*, Paris, 2016.
[22] J. A. BOUMA, *Het Epithalamium van Paulinus van Nola : carmen XXV met inleiding, vertaling en commentaar*, Assen, 1968.
[23] R. KIRSTEIN, *Paulinus Nolanus.* Carmen *17*, Bâle, 2000.

et 11 (2004)[24]. Stefania Filosini[25] s'est également intéressée à ces deux poèmes en offrant une traduction italienne et un commentaire de ces deux lettres à Ausone (2008). Margit Kamptner et Lorenzo Sciajno se sont tournés vers les *Natalicia* en traitant, respectivement, du *Carmen* 18 (2005)[26] et du *Carmen* 15 (2008)[27]. Cet intérêt porté à un poème particulier se poursuit avec les travaux récents de Fabrizio Bordone sur le *Carmen* 31 où il traduit et commente cette pièce en la replaçant dans la tradition consolatoire latine (2017)[28].

Le versant classique de la poésie de Paulin de Nole a été étudié, notamment dans les travaux de Roger H. P. Green sur la latinité de cette poésie (1971)[29]. Les travaux d'Helena Junod-Ammerbauer et d'André-François Basson se sont intéressés à la conversion des éléments de la littérature classique dans la poésie chrétienne des *Carmina*. Junod-Ammerbauer a traité des thèmes classiques dans les *Natalicia*[30] et Basson de la reprise et de l'adaptation des genres littéraires classiques au christianisme dans les *Carmina* 15, 17, 25 et 31[31]. L'étude des lettres à Ausone par Amherdt et par Filosini s'inscrit dans ce courant. Un certain nombre d'études plus brèves ont aussi été consacrées à l'influence de la littérature classique sur les *Carmina*, par exemple aux réminiscences virgiliennes[32] ou ovidiennes[33] dans l'ensemble des poèmes. Les rapports de la poésie de Paulin avec la tradition classique continuent d'être étudiés et Filosini inclut ainsi Paulin de Nole dans ses recherches actuelles sur la présence d'Ovide chez quelques poètes latins et chrétiens tardo-antiques.

---

[24] D. AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes*, Berne / Berlin / Bruxelles, 2004.
[25] S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11, Paolino di Nola Introduzione, testo, traduzione e commento con un saggio di Franca Ela Consolino*, Rome, 2008.
[26] L. SCIAJNO, *Il carme 15 (Natalicium IV). Paolino di Nola. Introduzione, traduzione e commento*, Pise / Rome, 2008.
[27] M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola.* Carmen *18. Text, Einleitung und Kommentar*, Vienne, 2005.
[28] F. BORDONE, *Paolino Nolano. Per la morte di un fanciullo, [*carm. *31]. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Pise, 2017.
[29] R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles, 1971.
[30] H. JUNOD-AMMERBAUER, *La conception du poète chrétien selon Paulin de Nole : adaptation des thèmes classiques dans les* Natalicia, thèse de doctorat préparée sous la direction de Pierre Courcelle, Paris, 1972. La thèse n'a pas été publiée, mais les principaux éléments sont repris dans « Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* », *Revue des Études Augustiniennes*, 21 (1975), p. 13-54.
[31] A.-F. BASSON, *La Conversion des genres littéraires dans la poésie de Paulin de Nole*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean-Louis Charlet, Aix-en-Provence, 1995. La thèse n'a pas été publiée, mais les principaux éléments sont repris dans « A Transformation of Genres in Late Latin Literature : Classical Literary Tradition and Ascetic Ideals in Paulinus of Nola », *in* R. W. MATHISEN et H. S. SIVAN (éd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, 1996, p. 267-276.
[32] Entre autres, P. G. WALSH, « Paulinus of Nola and Virgil », *Proceedings of the Virgil Society*, 15 (1975-1976), p. 7-15.
[33] L. NICASTRI, « Paolino di Nola lettore di Ovidio », *in* W. SCHUBERT (éd.), *Ovid Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1999, p. 865-910.

Si la forte imprégnation classique des poèmes de l'ancien élève d'Ausone a favorisé les études à ce sujet, leur dimension chrétienne n'a pas été laissée de côté. Green l'aborde déjà dans ses travaux sur le style poétique de Paulin et Klaus Kohlwes consacre toute une étude aux formes stylistiques de cette poésie chrétienne (1979)[34]. Par la suite, plusieurs études se sont intéressées à des aspects précis du christianisme dans les *Carmina*. Ainsi, Gennaro Luongo a traité du rôle d'hagiographe de Paulin et de la figure de Félix dans les *Carmina* 15 et 16 (1992)[35] et Dominique Bocage-Lefebvre a étudié les *Natalicia* et traduit l'ensemble de ce cycle dans sa thèse de doctorat (2004)[36]. Matthias Skeb s'est intéressé à la dimension christologique de l'œuvre de Paulin de Nole et il a montré l'importance de la figure du Christ non seulement dans les poèmes mais aussi dans le corpus épistolaire[37]. Gaëlle Herbert de la Portbarré-Viard a étudié les textes traitant des constructions nolanes (*Carm*. 27 et 28 et *Epist*. 32) et mis en évidence le souci pastoral de Paulin qui cherche sans cesse à édifier spirituellement ses lecteurs et les visiteurs du site de pèlerinage (2006)[38]. Le colloque tenu à Naples en 1997 sur Paulin de Nole comme théologien sapiential et les actes qui ont été publiés à la suite (2000) marquent une étape importante dans la compréhension de l'œuvre de Paulin de Nole et de sa nature chrétienne. Si le corpus paulinien n'est pas, à proprement parler, exégétique et que l'apport de Paulin à la théologie est moindre à côté de celui d'Ambroise, d'Augustin et de Jérôme, ces travaux invitent à ne pas négliger l'aspect théologique de cette œuvre et à prendre en considération sa nature : Paulin n'est pas un théologien systématique, mais tout son corpus révèle une densité théologique d'essence sapientiale et fondée sur l'expérience[39].

Des remarques sur la place de la Bible dans les *Carmina* parcourent les diverses études et les commentaires des poèmes mettent, généralement, en évidence les réminiscences scripturaires présentes dans les vers de Paulin. Les travaux sur les paraphrases bibliques convoquent naturellement la Bible et traitent du rapport entre la paraphrase et le texte source[40]. Quelques brèves études s'intéressent aussi, plus spécifiquement, à la part biblique des poèmes

---

[34] K. KOHLWES, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn, 1979.
[35] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Naples, 1992.
[36] D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les* Natalicia *: in S. Felicis honorem : Paulin de Nole*, thèse de doctorat préparée sous la direction d'Yves-Marie DUVAL, Paris, 2004. La thèse n'est pas publiée, mais certains éléments se retrouvent dans « Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole », *in* P.-G. DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, 2012.
[37] M. SKEB, Christo vivere *: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn, 1997.
[38] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (*epist. *32 et* carm. *27 et 28)*, Leyde / Boston, 2006.
[39] L. LONGOBARDO et D. SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte à la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, 2000.
[40] Voir, par exemple, P. FLURY, « Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola », *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), p. 129-145, même si F. Dolveck retire ce poème du corpus paulinien (voir introduction générale p. 21-22).

et notamment à la présence des livres attribués à Salomon[41]. Néanmoins, il n'existe pas encore d'étude étendue sur l'influence de la Bible dans l'ensemble des *Carmina*.

Problématique

Notre étude vise ainsi à exposer la place de la Bible dans les *Carmina*. Avec une approche avant tout littéraire et philologique, nous cherchons à montrer le rôle de l'inspiration biblique dans l'écriture poétique de Paulin de Nole et à souligner comment et jusqu'à quel point cette influence informe les poèmes. Une certaine impression de simplicité se dégage de la lecture des *Carmina*, en particulier des *Natalicia*. Le poète prend très souvent pour objet la vie quotidienne, qu'il s'agisse de celle des paysans autour de Nole ou de personnes en lien avec le clergé, et il ne se livre pas à des considérations théologiques très abstraites. Dans le même temps, une lecture attentive révèle la poésie d'un lettré qui dialogue avec les grandes œuvres de la littérature classique. Devant la coexistence de la simplicité des propos tenus dans cette poésie et de l'utilisation d'un patrimoine culturel savant, nous sommes amenée à une double interrogation. D'une part, la dimension savante de la poésie de Paulin invite à s'interroger sur un possible traitement savant de l'inspiration biblique. Fontaine souligne le double mouvement de conversion qui anime les IIIe et IVe siècles et ses conséquences sur la poésie. Il montre ainsi que les formes classiques sont converties au christianisme, mais, reprenant l'expression de Peter Brown, il parle également d'une conversion du christianisme à la culture antique dans la poésie latine. Cette conversion à la culture antique touche-t-elle directement la matière biblique dans les *Carmina* et Paulin aborde-t-il les Écritures en poète classique ? Quelles sont les spécificités du traitement poétique de la Bible ? D'autre part, la coexistence d'un souci évident de simplicité et de la dimension savante de l'esthétique conduit à la question des destinataires et du projet pastoral. Paulin s'adresse-t-il à des lettrés ou aux paysans locaux dans les *Natalicia* ? Cherche-t-il à convertir ses lecteurs à la foi chrétienne ou écrit-il pour des croyants ? Ainsi, un projet poétique et un projet pastoral se rencontrent dans les *Carmina*. Paulin apparaît à la fois comme le disciple d'Ausone et le dévot de Félix qui cherche une voie propre, unissant ce double patronage. En étudiant la place de la Bible dans l'écriture poétique des *Carmina*, nous cherchons à définir comment se fait la symbiose entre les deux ambitions du poète.

[41] T. PISCITELLI-CARPINO, « Il Cantico dei Cantici nell'esegesi di Paolino di Nola », *in Letture cristiane dei libri sapienziali. XX Incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Rome, 1992, p. 387-400 ; S. LEANZA, « Il libri salomonici in Paolino di Nola », *in* G. LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, 1998, p. 349-364.

La Bible de Paulin de Nole

Une étude de la place des Écritures dans les *Carmina* invite naturellement à s'interroger sur la version de la Bible utilisée par Paulin. Identifier cette version à partir du corpus des poèmes se heurte à plusieurs obstacles. La nature même de l'ensemble pris en considération est une source de difficultés, puisque les contraintes métriques peuvent entraîner des modifications dans les citations. Cette poésie est, à bien des égards, une œuvre d'inspiration biblique, mais elle n'est pas de nature exégétique et lorsqu'elle est véritablement le sujet des poèmes, elle fait l'objet d'une paraphrase poétique (*Carm.* 7 à 9). De manière générale, le poète s'efforce de fondre les allusions bibliques dans son propos et les nombreuses reformulations poétiques qui s'ensuivent ne facilitent pas non plus la reconnaissance de la version de la Bible utilisée.

Le fait que le poète cite, le plus souvent du moins, de mémoire peut aussi entraîner quelques modifications du texte d'origine. Cela concerne aussi bien les poèmes que le corpus épistolaire. Il est vrai que les Anciens ont une excellente mémoire et qu'ils sont formés, dès leur plus jeune âge, à la mémorisation d'œuvres littéraires. L'usage liturgique de certains textes bibliques, en particulier des Psaumes, rend également ces derniers familiers aux chrétiens. Néanmoins, le fait de citer de mémoire peut aussi entraîner de légères variations. Ce processus de mémorisation est aussi à l'origine d'un phénomène intéressant. Comme le troisième chapitre de notre étude le montrera avec une œuvre de Cyprien de Carthage, dans ses vers, il arrive au poète de citer, dans ses vers, la Bible en reprenant la version de la *Vetus Latina* utilisée par l'exégète dont il s'inspire[42].

Même si certaines difficultés demeurent, il est possible de se tourner vers les lettres pour tenter d'identifier les versions de la Bible utilisées par Paulin de Nole. Les lettres excèdent notre corpus de travail, aussi nous appuyons-nous sur les travaux d'autres chercheurs pour les remarques qui suivent.

Comme il est un contemporain de Jérôme, il n'est pas vain de se demander si Paulin a connu et utilisé des éléments de la Vulgate. Lui-même a été en contact avec Jérôme, qui nous apprend, dans l'*Epistula* 58, 6, que notre poète possédait, son *Aduersus Iouinianum*. Peut-être comptait-il d'autres œuvres de Jérôme dans sa bibliothèque. Mratschek fait également remarquer que Jérôme employait toute une équipe d'amis fortunés à Rome pour produire, distribuer et vendre ses publications. Parmi ces personnes se trouve Pammachius, auquel il a

[42] Voir le chapitre 3, 1.1.3 (p. 200-201).

envoyé les seize livres des prophètes qu'il a traduits en latin[43]. Or, l'*Epistula* 13 de Paulin de Nole est une consolation qu'il adresse précisément à Pammachius pour la perte de sa femme. Ainsi, les contacts de Paulin, avec Jérôme lui-même mais aussi avec des connaissances communes, empêchent d'exclure le fait que Paulin ait eu connaissance de quelques traductions de la Bible par l'ascète de Bethléem.

La Vulgate, cependant, s'est diffusée très lentement et les commentateurs s'accordent à dire que le poète s'est servi des *Veteres Latinae*[44]. Ruggiero souligne la variété des traductions utilisées et mentionne l'*Itala* et l'*Afra* ainsi que l'usage de différents psautiers latins[45]. Rosalba A. Rallo-Freni s'est intéressée au texte des Psaumes utilisé par Paulin, en particulier dans les lettres. Elle affirme que, malgré quelques variations, le texte utilisé est parfois clairement identifiable, car il s'appuie sur des versions connues. Elle met ainsi en évidence la proximité du psautier de Paulin avec le Psautier romain, tout en montrant qu'il s'en éloigne parfois pour se rapprocher du Psautier de Saint-Germain et du Psautier Véronèse. En se fondant sur l'*Epistula* 50 à Augustin, Rallo-Freni indique aussi que certains éléments suggèrent une influence directe de la traduction de Jérôme[46]. Un rapprochement établi par Willy Evenepoel entre le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), 32 (*Roboret et recto fixis pede mentibus armet*) et le Psaume 25, 12 cité selon l'hébreu (« *Pes meus stetit in recto in ecclesiis benedicam Domino* ») et non selon le grec (« *Pes meus stetit in directo in ecclesiis benedicam ÷ te : Domine* »)[47], est peut-être un argument supplémentaire en faveur d'une discrète influence hiéronymienne par endroits. Prenant en exemple le Psaume 11, 7 et les *Epistulae* 13, 21 ; 18, 10 et 20, 6, Rallo Freni montre également qu'au fil des ans, les Psaumes cités dans les lettres semblent provenir de traductions diverses. Ces lettres s'appuient, en effet, respectivement, sur le Psautier gallican, milanais et mozarabe d'Alcalá pour citer ce verset[48]. Néanmoins, les réminiscences psalmiques des lettres se rapprochent surtout du Psautier romain.

---

[43] S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 469 ; voir, plus généralement, p. 468-472.

[44] Voir R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 54 ; A. RUGGIERO, *I carmi*, *op. cit.*, p. 84. Paulin de Nole fait partie des auteurs présents dans la *Vetus Latina* de P. SABATIER révisée par l'abbaye de Beuron. Voir Vetus Latina. *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 1. Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, Fribourg-en-Brisgau, 1949, p. 95, qui mentionne les *Epist*. 3, 4, 6, 7, 45, 46 et 50 envoyées par Paulin à Augustin et Alypius et présentes dans le corpus de la correspondance augustinienne.

[45] A. RUGGIERO, *I carmi*, *op. cit.*, p. 84.

[46] R. A. RALLO-FRENI, « Il testo dei salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Rome, 1984, p. 244-245 et 251-252.

[47] W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 : The threat of war, St. Felix, and Old Testament Examples of the power of God and of His saints », *in* J. DEN BOEFT et M. L. VAN POLL-VAN DE LISDONZ (éd.), *The Impact of scripture in early Christianity*, Leyde / Boston, p. 138.

[48] R. A. RALLO-FRENI, « Il testo dei salmi », *art. cit.*, p. 248.

Ces considérations sur le psautier révèlent la variété des traductions latines de la Bible utilisées par Paulin de Nole. Pour la présente étude, nous avons choisi de citer le texte biblique, sauf mention contraire, selon la Vulgate. Même s'il ne s'agit pas de la version citée par le poète, elle présente plus de ressemblances avec le texte des poèmes qu'une traduction française, ce qui nous a semblé pertinent pour une approche davantage philologique et littéraire que théologique de l'inspiration biblique dans les *Carmina*[49].

Réminiscences, citations et allusions : choix terminologiques

S'intéresser à l'écriture poétique de Paulin de Nole amène à s'interroger sur la présence de réminiscences littéraires dans son œuvre et sur l'usage qu'il en fait. Les emprunts[50] à une culture littéraire donnée, qu'il s'agisse de la culture classique ou de la culture chrétienne, ne sont pas nécessairement de l'ordre de la réminiscence lexicale et peuvent être formels ou conceptuels[51], mais l'usage de réminiscences littéraires est un moyen privilégié, pour le poète, de marquer sa place au sein d'une tradition. En effet, dans l'Antiquité, l'écriture poétique repose, sur le principe de l'*imitatio*[52]. Cette imitation, loin d'être servile et infructueuse, se nourrit d'une *aemulatio* et témoigne d'une conscience des poètes de s'inscrire dans une continuité artistique et idéologique[53]. Par l'éducation qu'il a reçue, Paulin de Nole est habitué à utiliser ses prédécesseurs et à dialoguer avec eux. Même après sa conversion au christianisme, ses poèmes continuent d'être tissés de réminiscences de la littérature classique auxquelles s'ajoutent des réminiscences de la Bible et de la littérature chrétienne. De plus, à diverses reprises, notre poète s'est essayé à un genre bien particulier qui s'inscrit dans la tradition de l'*imitatio-aemulatio*, celui de la paraphrase versifiée, que ce soit avec sa paraphrase du *De regibus* de Suétone

[49] Les versets sont cités d'après l'édition de R. WEBER et R. GRYSON, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam uersionem*, Stuttgart, 2007[5] [1ère éd. 1969], « Deutsche Bibelgesellschaft ». Nous avons ajouté quelques éléments de ponctuation pour faciliter la lecture. La *Vetus Latina* est citée selon l'édition de P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Versiones Antiquae seu Vetus Italica*, Turnhout, 1991 (1ère éd. Reims, 1743) et, lorsque c'est possible, selon l'édition de l'abbaye de Beuron, Vetus Latina. *Die Reste der altlateinischen Bibel, op. cit.*. Le texte français est cité d'après *La Bible. Traduction œcuménique*, Paris, 2012[12] (1ère éd. 1975).

[50] Nous nous appuyons sur la définition de l'emprunt donnée par J. MEYERS, *L'Art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus*, Paris / Liège, 1986, p. 35, à savoir « tout ce qui est tiré d'un auteur *en toute conscience* et ce *dans un but précis* ». Meyers, p. 36, explique que l'emprunt n'est pas toujours verbal et qu'il peut être la reprise d'une structure, d'un plan, d'une situation, d'une attitude, etc. Toutefois, il ne traite que des emprunts verbaux dans son ouvrage. Nous élargissons, pour le présent travail, le champ des emprunts et considérons qu'ils ne sont pas toujours tirés d'un auteur précis, mais qu'ils peuvent provenir, plus généralement, d'une culture donnée, en particulier pour les emprunts formels et conceptuels.

[51] Voir le chapitre 1, 2 (p. 53-79) qui use de ces catégories pour traiter de la conversion de l'héritage classique au christianisme dans la poésie de Paulin de Nole.

[52] J.-L. CHARLET, « Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470) », *Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe-VIIIe s.)*, 16 (2008), p. 160.

[53] Sur les concepts d'*imitatio* et d'*aemulatio*, voir A. N. CIZEK, *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen, 1994 et A. REIFF, *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, thèse de doctorat, Würzburg, 1959.

(*Carm*. 3 et Green, *Epist*. 17) ou avec celle de textes bibliques, en particulier de Psaumes[54] (*Carm*. 7-9). La paraphrase peut, en effet, être considérée comme une forme de citation où l'on restitue dans un texte d'accueil le sens d'un texte source sans en reprendre les mots[55]. Toutefois, nous utiliserons le terme « citation » dans un sens plus étroit en en faisant une catégorie des réminiscences littéraires.

Étudier l'influence et la présence du texte biblique dans la poésie de Paulin invite à considérer de près la question des réminiscences bibliques pour elles-mêmes mais aussi dans leur rapport avec les réminiscences classiques puisqu'elles se côtoient régulièrement. Nous appellerons, en nous inspirant de la terminologie de Jean-Louis Charlet, *contaminatio* la présence d'une réminiscence littéraire au sein d'une réminiscence provenant d'un autre auteur[56]. Toutefois, les véritables phénomènes de *contaminatio* demeurent assez rares dans la poésie de Paulin de Nole et, le plus souvent, le poète recourt aux réminiscences classiques et bibliques de façon indépendante. Pour tâcher de mener à bien notre étude, il paraît nécessaire de définir certains termes et certaines catégories afin de mieux saisir la nature et la fonction des réminiscences. Le vocabulaire touchant aux réminiscences et à la technique de la citation est vaste et divers, et les auteurs d'études sur le sujet, aussi bien générales que centrées sur un auteur, semblent souvent adopter leur propre typologie.

Les deux notions les plus générales sont celles d'apport et d'emprunt. Nous utilisons ces termes pour désigner la présence voulue dans un contexte de réception ou d'accueil d'un élément issu d'un contexte-source ; le contexte-source apporte tandis que le contexte de réception non seulement reçoit, mais, comme il s'agit d'une action consciente et voulue, emprunte également. En utilisant le substantif « réminiscence », nous faisons le choix de nous limiter au domaine textuel et nous entendons tout emprunt littéraire d'un hypertexte à un hypotexte. Au sein des réminiscences, nous distinguons les citations des allusions. Dorothea Gall définit la citation comme une réminiscence littéraire d'une forme existant précédemment, clairement reconnaissable comme telle mais intégrée dans un contexte nouvellement

---

[54] Sur la question de l'authenticité de la *Laus Iohannis*, une paraphrase des textes évangéliques relatifs à Jean-Baptiste, voir la définition du corpus dans l'introduction générale (p. 21-22).

[55] B. BUREAU, « Citer et / ou paraphraser chez quelques poètes bibliques latins : Juvencus, Sedulius, Arator » *in* C. DARBO-PESCHANSKI (éd.), *La Citation dans l'Antiquité. Actes du colloque du PARSA. Lyon ENS LSH, 6-8 novembre 2002*, Grenoble, 2004, p. 218, explique que la paraphrase scripturaire se présente comme « un mode particulier de la citation qui consisterait à reproduire un contenu en variant le contenant, une sorte de parfaite infidèle qui serait à la fois tout autre et parfaitement identique ». Voir aussi M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985.

[56] J.-L. CHARLET, « Tendances esthétiques de la poésie latine », *art. cit.*, p. 161, définit la *contaminatio* comme « l'insertion d'une expression originale d'un poète dans un tableau inspiré par un autre ». Nous ne réservons pas cette technique aux expressions poétiques.

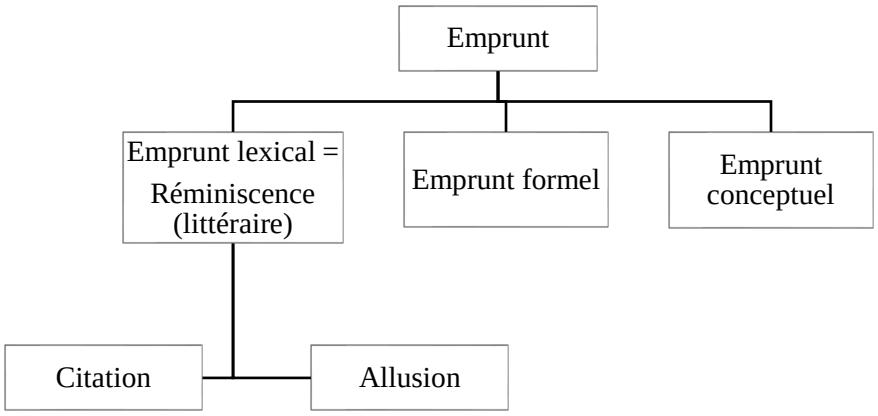
construit[57]. Nous adoptons cette définition et voyons dans la citation une reprise lexicale précise et clairement identifiable. Elle n'empêche, cependant, pas quelques modifications et variations dans son contexte de réception, mais des termes précis sont reconnaissables. L'allusion, au contraire, entretient un rapport plus lâche avec le texte-source. Elle fait écho à un événement, à un épisode sans qu'il y ait nécessairement la reprise fidèle de mots ou d'expressions du texte-source.

Les chercheurs soulignent le fait que la citation et, à sa suite, l'allusion fonctionnent comme des lieux de reconnaissance, comme des repères de lecture[58]. Pour que la reconnaissance ait lieu, il faut que l'hypotexte soit identifiable et donc que l'auteur de l'hypertexte puise à une culture commune avec son destinataire. Plus le lectorat ou l'auditoire est large et divers, plus les réminiscences doivent être celles d'œuvres connues, à l'instar des ouvrages de Virgile ou de la Bible, afin d'être reconnaissables. Il arrive que les auteurs accompagnent l'opération d'identification de la source en plaçant dans leur texte des marqueurs, quelquefois subtils, qui mènent le lecteur sur le chemin de la citation et de l'allusion[59]. La complicité du lecteur est, en effet, requise et la réminiscence doit être repérée afin de fonctionner. Comme le fait remarquer Antoine Compagnon, « la citation n'a pas de sens en soi, parce qu'elle n'est que dans un travail, qui la déplace et qui la fait jouer. La notion essentielle est celle de son travail, de son *working*, le phénomène[60]». L'auteur emprunte à un hypotexte des mots et les applique à un autre contexte afin de dire quelque chose de différent. Compagnon explique alors que « le sens de la citation, ce serait donc la relation instantanée de la chose à la force actuelle qui l'investit[61] ». Il faut alors que le lecteur reconnaisse, au préalable, la citation pour mesurer l'effet de déplacement et le jeu de l'auteur et ainsi comprendre le sens et la fonction de la citation dans son contexte de réception.

---

[57] D. GALL, *Zur Technik von Anspielung und Zitat in der römischen Dichtung. Vergil, Gallus und die* Ciris, Munich, 1999, p. 22 note 27 : « Der Begriff „Zitat" wird im Folgenden im Sinne einer literarischen Reminiszenz an Vorgeformtes gebraucht, deutlich als solche erkennbar, aber in einen neu erstellten Kontext integriert ». A. COMPAGNON, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979, p. 56, donne comme « base provisoire de travail », la définition suivante de la citation : « un énoncé répété et une énonciation répétante ». Avec la notion de répétition, nous retrouvons l'idée de reprise identifiable qui sert de fondement à notre définition.
[58] A. COMPAGNON, *La Seconde main*, *op. cit.*, p. 23.
[59] Voir S. HINDS, *Allusion and intertext. Dynamics of appropriation in Roman poetry*, Cambridge, 1998, p. 1-16 « Chapter 1 Reflexivity : allusion and self-annotation » pour la pratique des poètes augustéens d'attirer l'attention sur leur activité allusive. J. MEYERS, *L'Art de l'emprunt*, *op. cit.*, p. 202, indique que les emprunts dans l'œuvre, bien plus tardive, de Sedulius Scottus sont souvent soulignés par le poète afin qu'ils n'échappent pas au lecteur.
[60] A. COMPAGNON, *La Seconde main*, *op. cit.*, p. 38.
[61] A. COMPAGNON, *La Seconde main*, *op. cit.*, p. 38.

Nous pouvons récapituler les distinctions lexicales établies précédemment dans le schéma suivant :



Selon Compagnon, il existe autant de sens que de forces susceptibles de s'emparer et de s'approprier un mot issu d'un contexte-source[62]. Si le sens exact d'une citation est unique et dépend du déplacement opéré par l'auteur entre l'hypotexte et l'hypertexte, nous observons, toutefois, qu'il est possible d'établir une typologie générale des réminiscences. Cependant, les catégories fonctionnelles dépendent, inévitablement, des auteurs étudiés, tous n'utilisant pas forcément les citations et les allusions de la même manière, et les spécialistes de ces auteurs sont amenés à adopter leur propre typologie. Jean Meyers distingue trois sortes d'emprunts : les reprises purement ornementales, les emprunts culturels qui sont des expressions, souvent périphrastiques ou métaphoriques, qu'il faut connaître pour en comprendre le sens, et les emprunts connotatifs qui invitent le lecteur à se souvenir des textes dont les expressions sont tirées et qui enrichissent ainsi la signification de l'hypertexte[63]. L'approche de Charlet nous permet d'affiner la notion d'emprunt ornemental. Différenciant les emprunts lexicaux de l'imitation proprement dite qui, par une transformation des données aussi bien formelles que conceptuelles empruntées, rivalise avec le modèle, il distingue, en effet, pour les emprunts lexicaux, l'emprunt purement formel (la transposition dans un autre contexte d'une expression qui a séduit), les emprunts à valeur allusive où le poète fait appel à la culture du lecteur et, au moyen d'une expression caractéristique, suggère un contexte, évoque un thème, et enfin les emprunts lexicaux dont le but est de caractériser un ton poétique[64]. Sans doute faut-il élargir cette dernière fonction des emprunts lexicaux : dans le cas de textes chrétiens, les emprunts lexicaux aux Écritures peuvent contribuer à donner une coloration biblique au texte. Les

[62] A. COMPAGNON, *La Seconde main*, *op. cit.*, p. 38.
[63] J. MEYERS, *L'Art de l'emprunt*, *op. cit.*, p. 114.
[64] J.-L. CHARLET, « Tendances esthétiques », *art. cit.*, p. 161.

différentes fonctions repérées par Gall pour les citations d'autres auteurs présentes chez Virgile (ce qu'elle nomme *Vergilische Fremdzitationen*) permettent, quant à elles, d'affiner la notion d'emprunt connotatif. Gall distingue, en effet, un rôle d'intégration ou de prise de position polémique à l'égard d'une valeur ou d'une conception (*Einbezug von oder polemische Auseinandersetzung mit einer zitierten Kontext inkludenten Auffassung oder Wertung*), un rôle de jeu spirituel (*geistreiches Spiel*), souvent par un effet de distanciation vis-à-vis du contexte et du sens originaux, un rôle de pendant, de réponse à un thème ou un motif donné (*Responsion auf das vorgegebene Thema oder Motiv*), ou encore de documentation concernant l'hypotexte, ses sources et ses caractéristiques stylistiques ou métriques (*Dokumentation eigener « Kennschaft » hinsichtlich des fremden Werkes, seiner Quellen und stilistischen oder auch metrischen Charakteristika*). Gall voit, également, dans certaines citations une valeur d'hommage (hommage *an den zitierten Autor*) que nous classons, davantage, du côté des réminiscences ornementales à valeur esthétique[65].

Notre intérêt, avant tout, pour les réminiscences bibliques dans les poèmes de Paulin de Nole et, lorsqu'il est question de réminiscences classiques, pour leur rapport avec le christianisme du poète, nous oblige à ne garder que les éléments les plus pertinents pour notre étude parmi les catégories fonctionnelles présentées précédemment et à établir une typologie adaptée à la poésie de Paulin. Nous retenons de Meyers la distinction entre les emprunts ornementaux et les emprunts connotatifs. Les réminiscences ornementales ont une valeur formelle, esthétique. La valeur évocatrice, établie par Charlet, n'a pas beaucoup de sens dans la poésie de Paulin, car les réminiscences semblent toujours orientées vers une intention particulière lorsqu'elles n'ont pas de valeur purement esthétique. Au sein des réminiscences connotatives qui opèrent un rapprochement significatif entre un hypertexte et un hypotexte, nous distinguons différentes intentions. La réminiscence peut permettre au poète de faire un jeu ou un trait d'esprit. Elle peut avoir une visée documentaire, apportant au lecteur des informations sur un terme, un fait ou sur l'œuvre citée[66]. Le dialogue, souvent vif, qu'entretient le poète avec la littérature classique et la religion traditionnelle romaine nous amène à établir deux catégories là où Gall rassemble en une même fonction le rôle d'intégration ou de prise de position polémique à l'égard d'une valeur ou d'une conception. Le poète peut soit exprimer,

[65] D. GALL, *Zur Technik von Anspielung*, *op. cit.*, p. 40.
[66] Dans le *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 415-416, le poète parle des reliques de Thomas et évoque ainsi le personnage : « *Hic dubius gemino Didymus cognomine Thomas / Adiacet* » / « Ici repose aussi Thomas qui douta, dont le surnom Didyme signifie jumeau ». L'adjectif *dubius* permet de reconnaître le Thomas des Évangiles. L'expression *gemino Didymus cognomine*, qui rappelle Jn 20, 24, ne facilite donc pas tant l'identification du personnage qu'elle apporte une information supplémentaire, donnée dans l'hypotexte, sur son identité.

par la réminiscence, son adhésion au contexte de l'hypotexte soit, au contraire, exprimer son désaccord vis-à-vis de ce contexte. Pour notre étude, nous proposons donc la répartition suivante :

Type de réminiscences	**Intentions de l'emprunteur**
Réminiscences ornementales	Valeur esthétique
Réminiscences connotatives	Jeu ou trait d'esprit
	Visée documentaire
	Expression d'une adhésion au contexte-source
	Expression d'un désaccord vis-à-vis du contexte-source

Une même réminiscence peut combiner différentes intentions. De même, on observe parfois un phénomène de concentration de réminiscences dans une œuvre ou dans un passage donné. Chaque réminiscence peut être porteuse d'une intention particulière, mais cette accumulation de réminiscences contribue également à donner au texte une tonalité ou une coloration précise et crée ainsi un style, par exemple biblique, lorsque les réminiscences scripturaires abondent[67].

La valeur accordée à la Bible par notre poète, texte divinement inspiré et véritable autorité pour le croyant, amène à s'interroger sur les fonctions accordées aux réminiscences bibliques dans sa poésie et à se demander si elles sont les mêmes que pour les réminiscences classiques.

Définition du corpus et choix de l'édition

L'étude de l'écriture poétique de Paulin de Nole invite naturellement à se tourner vers le corpus des *Carmina*. Les *Epistulae* ne sont évoquées que ponctuellement dans notre travail. Se concentrer sur l'ensemble des *Carmina* nous amène à exclure l'*Epistula* 8 à Licentius, même si la seconde partie de cette lettre est en vers. Cette épître, en effet, a été transmise dans le corpus des lettres et non dans celui des poèmes. Dolveck l'écarte aussi de son édition des *Carmina* en expliquant qu'elle relève de la correspondance d'Augustin et qu'elle est étrangère à la tradition manuscrite de Paulin[68]. Les *tituli* retranscrits dans l'*Epistula* 32 à Sulpice Sévère sont laissés

[67] Voir J. MEYERS, *L'Art de l'emprunt*, *op. cit.*, « Chapitre 4 : L'accumulation d'emprunts », p. 161-198.
[68] F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina*, *op. cit.*, p. 25.

de côté pour la même raison et ne font l'objet que de brèves mentions. Nous incluons, en revanche, l'*Epistula* 16 à Jovius dans le champ de nos recherches, car Dolveck a bien montré qu'elle forme un tout avec le *Carmen* 22[69] et l'a éditée au côté de la partie versifiée dans son édition des *Carmina*. Il nous semble donc nécessaire de la prendre en considération, même si notre étude se concentre davantage sur la partie versifiée (*Carm*. 22).

Nous faisons le choix de nous fonder sur l'édition des *Carmina* réalisée récemment par Dolveck au *Corpus Christianorum*. Cette édition à nouveaux frais offre une étude approfondie de la tradition manuscrite de l'œuvre poétique de Paulin de Nole et renouvelle les études sur ce texte, plus d'un siècle après l'édition de von Hartel. Cette dernière édition, toutefois, a été révisée à la fin du XXe siècle par Kamptner. L'étude de la transmission du corpus des *Carmina* amène Dolveck à rejeter la paternité paulinienne de certains poèmes, présents dans l'édition de von Hartel. Il écarte ainsi les *Carmina* 6, 30, 32 et 33 ainsi que les poèmes que von Hartel lui-même plaçait en appendice[70]. L'authenticité des pièces 30, 32 et 33 est fortement discutée depuis longtemps dans la recherche et ces poèmes ne sont pas les plus importants pour notre sujet, aussi suivons-nous Dolveck à ce sujet et les écartons-nous de notre corpus d'étude.

Le *Carmen* 6, la *Laus Iohannis*, est un cas plus problématique. Son authenticité n'a pas été remise en cause avant le début des années 2000 et il nous semble que Dolveck l'écarte un peu vite, ou du moins avec beaucoup d'assurance, du corpus des *Carmina*[71]. Il s'appuie très rapidement sur des critères prosodiques et invite à consulter l'ouvrage d'Anne-Marie Turcan-Verkerk qui, la première, remet en cause l'attribution de ce poème à Paulin de Nole. Elle explique que ce poème est attribué à Paulin en raison des conditions de sa transmission : il a été transmis sans nom d'auteur, mais sa place, à la suite de pièces de Paulin de Nole, a favorisé son attribution à ce poète. Turcan-Verkerk discute l'authenticité de ce poème en soulignant le décalage stylistique par rapport au reste de l'œuvre de Paulin et l'hétérodoxie de certaines conceptions théologiques, en particulier à propos du baptême et du péché originel. Elle relève également le caractère problématique de l'expression *semideus uir* (v. 252) employée pour désigner Jean-Baptiste, alors que les parallèles textuels renvoient tous à des personnages du

[69] W. KIRSCH, « Zum Verhältnis von Poetologie und Poetik bei Paulinus von Nola. Paul Klopsch zum 65. Geburtstag », *Mittellateinisches Jahrbuch* 20 (1985), p. 105, rapproche déjà ces deux pièces en parlant de l'*Epist*. 16 et du *Carm*. 22 qui s'y rapporte (*das dazugehörige carm*. 22).
[70] Voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina, op. cit.*, p. 25-30.
[71] F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina, op. cit.*, p. 26-27, écrit : « Le poids de quatre siècles d'historiographie fait que ce n'est qu'à une date très récente que l'authenticité du *Carm*. 6, la *Laus Iohannis*, a été mise en doute, sur des critères de fond qui seraient, à eux seuls, amplement suffisants pour refuser une attribution qui ne repose sur rien ; mais l'analyse de la technique poétique les conforte formellement ».

paganisme, en particulier sous la plume des contemporains du poète comme Augustin et Prudence. Turcan-Verkerk explique que « retirer le *Carmen* 6 à Paulin concilierait les données théologiques et codicologiques… et contribuerait à laver le futur saint de soupçons en partie injustifiés » et elle émet elle-même l'hypothèse que cette pièce soit plutôt de Pacatus Drepanius[72].

A.-M. Turcan-Verkerk et F. Dolveck ont raison de soulever la question de l'attribution de ce poème et de montrer que la tradition manuscrite ne permet pas d'affirmer qu'il fait partie des œuvres de Paulin de Nole. En revanche, il nous semble qu'il est difficile d'être aussi catégorique sur l'impossibilité que Paulin ait composé cette pièce. Si la *Laus Iohannis* appartient aux premières compositions chrétiennes de ce poète, il n'est pas étonnant que sa pensée théologique ait légèrement évolué au fil des ans et nous ne sommes pas convaincue que sa conception du baptême et du péché originel soit véritablement hétérodoxe et qu'elle diffère beaucoup de celle exprimée dans les paraphrases psalmiques[73]. Le retrait de la *Laus Iohannis* du corpus des *Carmina* par Dolveck a amené Michele Cutino à étudier de plus près ce poème. Nous attendons la parution de ce travail qui permettra de discuter davantage les problèmes soulevés par Turcan-Verkerk et Dolveck. L'auteur nous a, toutefois, aimablement donné son avis et nous a expliqué, qu'à ses yeux, il est difficile de prouver une paternité paulinienne, mais qu'elle n'est pas à exclure d'emblée. La pièce semble, en tout cas, avoir été composée par un poète appartenant au même milieu gaulois que Paulin de Nole.

Dans son ouvrage récent sur les stratégies publicitaires mises en œuvre par Paulin, Sassi choisit d'inclure la *Laus Iohannis* dans son corpus d'étude[74]. Nous avons préféré faire preuve de plus de réserve. Ce poème est très intéressant pour notre sujet à la fois parce qu'il est une paraphrase biblique et parce qu'il comporte un certain nombre de déclarations métapoétiques. Aussi, nous avons décidé de le prendre en compte dans notre travail, mais en mentionnant systématiquement la possibilité qu'il ne soit pas de Paulin de Nole. Le texte latin de la *Laus Iohannis* (*Carm*. 6) est alors cité selon l'édition de von Hartel révisée par Kamptner.

Dolveck modifie également la désignation des poèmes et remplace la numérotation de von Hartel par des titres plus explicites. Ce changement a pour mérite de regrouper les pièces en deux ensembles, d'un côté les *Carmina uaria* et de l'autre les *Carmina natalicia*, et de rétablir

[72] Voir A.-M. TURCAN-VERKERK, *Un Poète latin chrétien redécouvert : Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles, 2003, p. 155-166.
[73] À ce sujet, voir le chapitre 2, 1.2.1.2 (p. 111-113).
[74] Voir I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 24.

l'ordre des *Natalicia*. Nous avons fait le choix, cependant, de citer les poèmes selon la désignation adoptée par le *Thesaurus Linguae Latinae* qui fait autorité à ce sujet dans les travaux universitaires. Il utilise encore la numérotation de von Hartel. Nous citons donc le texte latin d'après l'édition de Dolveck, mais nous nous servons de la numérotation de von Hartel[75]. Les *Natalicia*, cependant, sont mentionnés sous une double numérotation afin de faire apparaître leur ordre dans la série.

Tous les textes cités dans la présente étude font l'objet d'une traduction personnelle. Elle demeure, à bien des égards, une traduction de travail, mais nous avons souhaité travailler au plus près des textes et étudier l'écriture poétique de Paulin de Nole en nous confrontant aux mots mêmes du poète[76].

Étapes de l'enquête

Cette étude sur l'inspiration biblique dans les *Carmina* se fera en trois temps. La conversion de Paulin de Nole à un christianisme radical entraîne des changements dans sa conception de la poésie qui doit dès lors témoigner de sa volonté de vivre pleinement pour le Christ. Nous nous intéresserons donc, tout d'abord, à ces changements et à la manière dont les *Carmina* se présentent comme la poésie d'un converti. Nous nous arrêterons sur les déclarations du poète au sujet de la pratique d'une poésie chrétienne et sur la place de la Bible dans ce projet poétique. Nous étudierons également la manière dont les *Carmina* sont le reflet des préoccupations religieuses du poète et de sa mise en application des préceptes bibliques. Toutefois, cette poésie n'est pas un dialogue uniquement entre le poète et Dieu ou saint Félix. Paulin manifeste constamment le souci d'inclure ses lecteurs et ses auditeurs dans ses réflexions et sa volonté de les aider à progresser dans la foi chrétienne. La dimension pastorale de sa poésie sera étudiée, dans un deuxième temps, en nous intéressant, tout d'abord, à la connaissance savante de la Bible et de l'herméneutique biblique du poète et à la manière dont il s'efforce de la communiquer aux destinataires de ses poèmes. La place de la Bible dans la méthode didactique déployée dans les *Carmina* sera l'objet des deux chapitres suivants, consacrés, respectivement, aux *exempla* bibliques et aux récits de miracles dans les *Natalicia*. Le projet pastoral mis en œuvre dans les *Carmina* témoigne d'une volonté de mettre clairement en évidence le message chrétien, qu'il s'agisse des considérations bibliques sur le salut des hommes ou du rôle des saints et de leurs reliques. Par ailleurs, une certaine simplicité se dégage de la lecture des

[75] Pour faciliter le repérage, un tableau de concordance entre les éditions de von Hartel et de Dolveck se trouve en annexe 1 (p. 538-540).
[76] Le souhait d'offrir une traduction personnelle a pris la forme d'une nécessité, puisqu'il n'existe pas, à ce jour, comme nous l'avons déjà mentionné, de traduction française publiée des *Carmina*.

Carmina, en particulier des *Natalicia*. Cependant, derrière cette simplicité apparente, se révèle une finesse de l'écriture où les détails comptent et apportent de la profondeur au message énoncé. La poésie de Paulin de Nole est l'œuvre d'un lettré qui use de toutes les ressources de son art pour chanter la foi chrétienne. Ce caractère lettré et savant des poèmes et ses rapports avec l'inspiration biblique dans les *Carmina* seront l'objet des derniers chapitres. Nous nous intéresserons à la manière dont le poème déploie une esthétique de la connivence fondée sur la Bible, fait de son art un instrument de louange pour le Christ en insérant des scènes de célébration dans les poèmes, et recourt au symbolisme pour chanter la beauté et la richesse de la foi chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE
LA POÉSIE D'UN CONVERTI

Introduction

Issu de la vieille aristocratie sénatoriale gauloise, Paulin de Nole marque considérablement les esprits de ses pairs lorsqu'il décide d'embrasser la foi chrétienne. Alors qu'il évolue dans un milieu visiblement favorable au christianisme, il choisit de faire un pas de plus que son maître Ausone, dont la religion chrétienne s'accommode volontiers de l'univers païen de la littérature classique, et de se consacrer entièrement au Christ en faisant notamment le choix de la vie ascétique. Cette conversion radicale, que les contemporains du poète ont parfois simplifiée pour lui donner une valeur exemplaire, ne s'est pas faite instantanément et il s'écoule quelques années entre le moment où Paulin affirme avoir commencé à aimer le Christ près de la tombe de Félix[1] et celui de son départ pour Nole afin d'y vivre dans un monastère auprès du saint. Ces années sont l'occasion pour le poète d'approfondir sa connaissance de la foi chrétienne et de l'accorder avec son mode de vie. Il épouse ainsi une chrétienne aux penchants ascétiques et se tourne dès lors vers la vie d'ascèse et le sacerdoce.

Sur le plan littéraire, les *Carmina* se font l'écho des réflexions de Paulin sur la manière de vivre pleinement en chrétien. Comme ses contemporains, le poète donne à voir sa conversion, et la radicalité de sa démarche tient parfois davantage de la construction littéraire que de la stricte réalité. Il convient ainsi de modérer la pauvreté de Paulin de Nole qui, malgré un style de vie simple, a eu les moyens d'entreprendre de grands travaux de rénovation et de construction dans le sanctuaire de Félix. Néanmoins, les poèmes comme les lettres révèlent son souci de vivre sans compromis pour le Christ et de prendre au sérieux les commandements bibliques.

En adoptant la foi chrétienne, Paulin abandonne une poésie profane pour traiter de sujets religieux et convertit ainsi sa pratique poétique au christianisme. Lui qui a bénéficié de la meilleure formation classique, notamment auprès d'Ausone, s'interroge, en effet, sur l'adéquation de son art avec sa foi. Sa méditation des Écritures et les conseils qu'il recherche auprès de chrétiens plus avancés dans la foi que lui, en particulier de Jérôme, conduisent à une réflexion diffuse dans les *Carmina* sur les places respectives de la littérature classique et de la Bible et sur les fonctions de la poésie chrétienne.

[1] Cf. *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 372-373 : « *Toto corde fidem diuini nominis hausi, / Inque tuo gaudens adamaui lumine Christum* » / « De tout mon cœur, j'ai puisé la foi dans le nom divin et me réjouissant dans ta lumière, je me suis mis à aimer le Christ ».

Si le poète s'interroge sur la place et le rôle de la Bible dans ses poèmes, la Bible aussi questionne son propre mode de vie et certains passages des *Carmina* sont le reflet de ses préoccupations chrétiennes. En tout état de cause, Paulin de Nole ne sépare pas la pratique de son art de sa façon de vivre, elle-même façonnée par la lecture des Écritures. Sa poésie révèle en effet une sensibilité à la nature eschatologique de certains versets bibliques et une volonté de se préparer pour le retour du Christ et la vie céleste. Préoccupé par son salut spirituel, le poète s'efforce donc de suivre les préceptes évangéliques et embrasse une vie ascétique dont les poèmes rendent compte et font la promotion.

Chapitre premier : Une poésie d'inspiration chrétienne

Pour Paulin de Nole, la conversion au christianisme n'est pas seulement une foi dans le Christ et dans son œuvre rédemptrice sans que le croyant ne soit appelé à transformer sa manière de vivre. Au contraire, la foi chrétienne doit se manifester, à ses yeux, dans tous les domaines de la vie. Si la conversion de Paulin au christianisme et à la vie ascétique entraîne pour lui et son épouse Thérasia de nombreux changements d'ordre matériel (abandon de certaines richesses, installation à Nole, vie en communauté…), son statut de poète l'amène également à réfléchir à la nature et au rôle de son art maintenant que lui-même est devenu chrétien. Dans sa recherche d'une consécration toujours plus grande au Christ, Paulin de Nole exprime le vœu de pratiquer une poésie d'inspiration chrétienne et d'en faire un instrument à la louange de Dieu et au service de la propagation du message évangélique. Son corpus poétique témoigne de la mise en œuvre de ce projet : avec sa conversion au christianisme, Paulin passe de poèmes profanes à des compositions qui traitent toutes de la foi chrétienne.

Or pour l'élève d'Ausone qui évolue depuis son enfance dans les cercles aristocratiques et qui a bénéficié du meilleur enseignement classique, qu'est-ce qu'une poésie d'inspiration chrétienne ? Comment le poète peut-il concilier son art et sa foi, et quels rapports sa poésie peut-elle entretenir avec la littérature classique païenne ? De telles réflexions, courantes chez les auteurs chrétiens de cette époque, parcourent toute la poésie de Paulin de Nole. Tout en rejetant avec force le paganisme et ses traces dans les œuvres classiques, notre poète reste marqué par cet héritage et s'efforce de dialoguer avec lui. Ce rapport ambivalent à la littérature païenne se double d'une volonté affichée de pratiquer une poésie d'inspiration biblique, mais dont la réalisation est parfois assez complexe.

***

1. Le rejet du paganisme

Que ce soit dans ses lettres en vers adressées à des amis, membres de l'aristocratie, ou dans les *Natalicia*, au public plus hétérogène, Paulin de Nole s'élève à plusieurs reprises contre la religion païenne et contre la littérature classique fortement imprégnée de mythologie. Ce rejet du paganisme est abordé à la fois sous l'angle poétique avec une critique des fables de la mythologie et sous l'angle religieux avec une contestation de la réalité des divinités païennes. Si les déclarations de Paulin relèvent, dans une certaine mesure, d'une posture littéraire commune à bien des écrivains chrétiens de son époque, elles mettent aussi en lumière le rôle

qu'assigne notre poète à son art et témoignent d'une réflexion approfondie sur la manière de vivre un christianisme exclusif où toute trace de paganisme est effacée et où la question du salut est centrale.

1.1. Fausseté et vérité, vanité et utilité : deux religions opposées

1.1.1. Une volonté d'obéir au Dieu chrétien

Face à l'incompréhension d'Ausone, qui, déplorant le silence de son élève nouvellement converti à un christianisme radical, appelle le secours des Muses et de leur inspiration, Paulin répond à son maître et ami en soulignant l'inutilité de sa démarche[1] :

Quid abdicatas in meam curam, pater, *Redire Musas praecipis ?* *Negant Camenis nec patent Apollini* *Dicata Christo pectora*[2] *!*	Pourquoi, père, enjoins-tu aux Muses auxquelles j'ai renoncé de revenir prendre soin de moi ? Ils disent non aux Camènes et ne sont pas non plus ouverts à Apollon, les cœurs consacrés au Christ !

Carmen 10, 19-22

Aux yeux de Paulin, la conversion au christianisme implique de se détourner du paganisme[3]. Il est, en effet, inutile au chrétien de rechercher l'inspiration des Muses et d'Apollon, puisqu'il est à présent mu par un *maior Deus*, qui, selon les convictions de Paulin, est celui qui a offert au poète le *munus* de l'inspiration[4]. Quel intérêt aurait-il à solliciter une autre aide ? À cet argument logique s'ajoute celui de l'obéissance[5]. Le poète présente le Dieu

---

[1] Paulin répond à une série de trois lettres que lui a envoyées Ausone, parmi lesquelles se trouvent l'*Epist.* 21 et l'*Epist.* 22 (la numérotation des lettres d'Ausone est celle de l'édition de Green). Sur la question de l'ordre et de la datation de cette correspondance, voir S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 34-37 et F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina*, Turnhout, « Corpus christianorum Series Latina » 21, 2015, p. 170-178.

[2] M. SKEB, Christo uiuere *: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn, 1997, p. 111, fait remarquer que l'expression *dicata Christo pectora* est une référence aux moines ou aux personnes sur le chemin de la vie ascétique. Il est vrai que pour Paulin de Nole, soucieux de cohérence, la conversion au christianisme implique de se convertir entièrement et donc d'embrasser une vie ascétique.

[3] Nous pouvons noter l'antithèse *abdicatae* / *dicata* qui souligne l'incompatibilité d'une conversion au christianisme avec une invocation des Muses.

[4] Cf. *Carm.* 10, 29-32 :

Nunc alia mentem uis agit, maior Deus, *Aliosque mores postulat,* *Sibi reposcens in uicem munus suum* *Viuamus ut uitae Patri.*	À présent, une autre force, un Dieu plus grand, mène mon esprit et demande d'autres mœurs, réclamant pour lui-même le don qu'il a fait à l'homme afin que nous vivions pour le Père de la vie.

[5] C'est dans le *Carm.*19 (*Nat.* 11), 111-140 que Paulin de Nole recourt le plus à un raisonnement de type logique afin de condamner les dieux du paganisme, ici égyptiens. Il insiste, tout d'abord, sur l'impossibilité des dieux d'être misérables et donc sur l'erreur des prêtres qui célèbrent avec des lamentations la recherche de son fils Osiris par Isis. Le second argument logique avancé par le poète est à première vue plus surprenant : il dénie à Isis et plus généralement à toute déesse la possibilité d'être femme et mère. Paulin ne semble pas se rendre compte que refuser ainsi le cas d'une conception divine fragilise la présentation de la Trinité, et donc de Dieu le Père qu'il fait dans

chrétien comme un Dieu qui réclame l'exclusivité et qui guide le comportement de ses fidèles. Si Paulin refuse de pratiquer une poésie d'inspiration païenne, même à titre de récréation, c'est, explique-t-il à Ausone, parce que Dieu l'interdit :

Vacare uanis otio aut negotio *Et fabulosis litteris* *Vetat, suis ut pareamus legibus* *Lucemque cernamus suam.*	Nous adonner, pour le loisir ou le travail, aux lettres vaines et fabuleuses, il l'interdit, afin que nous obéissions à ses lois et que nous reconnaissions sa lumière.

Carmen 10, 33-36

Désormais, c'est uniquement la volonté de Dieu que doivent rechercher Paulin et ses compagnons dans la foi. La structure en chiasme des vers 35 et 36 le souligne : les lois et la lumière de Dieu sont placées au centre de l'action des hommes, qui doivent obéir à ces lois et reconnaître cette lumière (*parere* et *cernere*), tandis que l'usage de l'adjectif possessif *suus* au début et à la fin de la proposition enferme cette action dans le cadre de la volonté divine.

1.1.2. De fausses divinités

Paulin ne se contente pas de présenter son abandon de la littérature et du culte païens comme une marque d'obéissance et de cohérence motivée par la découverte d'une religion meilleure et plus efficace. Si le Dieu chrétien est présenté comme supérieur aux divinités païennes et donc le christianisme comme préférable au paganisme, le poète va beaucoup plus loin dans sa comparaison de l'ancienne et de la nouvelle religion et refuse à la religion traditionnelle et à ses divinités toute valeur réelle. La contestation de l'existence même des divinités païennes est un thème apologétique dès les débuts du christianisme[6]. Dans le *Carmen* 10, c'est avant tout du point de vue de sa pratique poétique que Paulin aborde la question. Opposant l'inspiration d'Apollon et des Muses à celle de la divinité chrétienne[7], il introduit les concepts de vérité et de mensonge ainsi que d'efficacité et d'inutilité pour comparer les deux types d'inspiration. Tandis qu'Ausone continue à invoquer le *surdus Phoebus* qu'appelait aussi Paulin autrefois[8], ce dernier se tourne à présent vers le Christ,

---

les vers suivants ; mais cette argumentation s'explique par le fait qu'il imagine Isis comme une réalité corporelle et sexuée contrairement aux personnes de la Trinité.

[6] Voir M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Warheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn, 2000, p. 227-243 et F. CHAPOT, Virtus veritatis *: langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris, 2009, p. 18-20. Le thème se trouve déjà dans le Nouveau Testament, cf. Gal 4,8.

[7] Nous retrouvons cette même opposition dans le *Carm.* 15 (*Nat*. 4), 30-33. Le poète emploie de nouveau l'adjectif *surdus* pour qualifier Phoebus, tandis que les Muses sont appelées *uatum phantasmata*. Le Christ, en revanche, est le *carminis incentor*.

[8] *Carm.* 10, 23-26 :

Fuit ista quondam, non ope sed studio pari, *Tecum mihi concordia*	Autrefois, non par l'égalité de notre talent mais par celle de notre ardeur, nous nous accordions pour

ueritatis lumen (*Carm*. 10, 47) qui permet de voir le Dieu[9] qui est le foyer et la source du vrai bien (*ueri bonique fomes et fons, Carm*. 10, 45). À l'aide, en particulier, d'un vocabulaire johannique, Paulin appuie son abandon de la poésie traditionnelle sur des bases doctrinales, en particulier christologiques[10]. Le vers 46 est, en effet, une réminiscence de Jean 1, 18 (« *Deum nemo uidit umquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit.* ») et le vers 47 s'inspire de Jean 14, 6 (« *Dicit ei Iesus : 'Ego sum uia et ueritas et uita. Nemo uenit ad Patrem nisi per me'.* »). Seul le Dieu trinitaire, révélé aux hommes par le Christ (v. 46), est capable d'inspirer les poètes. La longue énumération des titres du Christ dans les vers 46 à 51, suivie d'un résumé de son œuvre de salut, souligne la puissance de la divinité chrétienne et vient expliquer pourquoi le Christ est celui qui, « lui qui est tout, par le droit du maître, revendique ce qui est à nous, nos cœurs, nos bouches et nos têtes[11] » (*Carm*. 10, 63-64). Le poète, cependant, ne se contente pas de substituer le Christ à Apollon. Il revient, dans la suite du poème, sur le thème de la surdité et de l'inefficacité des divinités païennes :

110. *... reuocandum me tibi credam,*
Cum steriles fundas non ad diuina precatus,
Castalidis supplex auerso numine Musis ?
Non his numinibus tibi me patriaeque reduces !
Surda uocas et nulla rogas – leuis hoc feret aura
115. *Quod datur in nihilum – sine numine nomina Musas ;*
Irrita uentosae rapiunt haec uota procellae
Quae, non missa Deo, uacuis in nubibus haerent,
Nec penetrant superi stellantem Regis in aulam.

(110) Comment pourrais-je croire t'être rendu alors que ce n'est pas à des divinités que tu adresses des prières stériles, suppliant les Muses de Castalie en te détournant de la puissance divine[12] ? Ce n'est pas par ces puissances que tu me ramèneras à toi et à notre patrie ! N'invoques-tu pas des sourds, ne supplies-tu pas des êtres inexistants (une brise légère balayera *(115)* ce qui est donné au néant), les Muses, noms sans puissance divine ? Des bourrasques de vent emportent ces vœux inutiles qui, parce qu'ils n'ont pas été envoyés à Dieu, s'accrochent aux

Ciere surdum Delphica Phoebum specu,
Vocare Musas numina.

appeler le sourd Phébus de son antre delphique, pour invoquer les Muses comme divinités.

[9] *Carm*. 10, 45-46 avec une réminiscence de Jn 1, 18 au vers 46 :

Veri bonique fomitem et fontem Deum,
Quem nemo nisi in Christo uidet.

Le foyer et la source du vrai et du bien, Dieu, que personne ne voit si ce n'est dans le Christ.

[10] M. SKEB, *Christo uiuere, op. cit.*, p. 80, met en avant cette dimension christologique en précisant qu'il s'agit dans ce poème d'une « *christologisch motivierte Absage an traditionelle Poesie, insofern sie sich des paganen Götterapparates bedient* ».

[11] « *Totusque nostra iure Domini uindicat / Et corda et ora et tempora* ».

[12] Il est possible de comprendre l'ablatif « *auerso numine* » autrement : les Muses de Castalie « dont la puissance a été détournée ». D. AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance, op. cit.*, p. 138-139, indique les deux possibilités de traduction, mais traduit l'expression par « en te détournant de Dieu » dans le corps du texte. Il nous semble que traduire par « en te détournant de la puissance divine » met mieux en valeur l'opposition qu'établit le poète entre l'inefficacité des divinités païennes et la force du Dieu chrétien. A. RUGGIERO, *I Carmi, op. cit.*, p. 145, opte aussi pour cette solution avec « *allontanandoti dalla divinità* ». Pour un résumé de la question et des choix des différents traducteurs, voir S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11, op. cit.*, p. 126-127, qui choisit également ce sens dans sa traduction avec « *mentre Dio è lontano da te* ».

nuages vides sans pouvoir pénétrer dans la cour étoilée du Roi d'en-haut.

Carmen 10, 110-118

Paulin amplifie ici le thème de l'inefficacité d'Apollon et des Muses, déjà abordé dans les vers 19 à 28. Dans ces vers, les divinités étaient incapables de procurer au poète l'inspiration. À présent, en évoquant à nouveau leur surdité et en décrivant la course inachevée des prières parce qu'elles sont adressées à un mauvais destinataire, il leur dénie aussi la capacité d'entendre et, par conséquent, d'exaucer les prières. Ce n'est pas en invoquant les Muses qu'Ausone fera revenir Paulin. Nous pouvons, cependant, nous demander à quel point il faut prendre cette polémique au premier degré. Klaus Kohlwes, en se référant à Christine Mohrmann, explique que les divinités, en particulier les Muses, en tant que source d'inspiration poétique, sont depuis longtemps, dans la langue poétique traditionnelle, un simple décor dont on se sert volontiers[13]. Salvatore Costanza, en revanche, voit dans la démarche de Paulin une volonté de s'opposer à un paganisme sur le déclin qui a ravivé le culte des Muses[14]. Il ne nous semble guère probable qu'Ausone croyait véritablement à l'existence des Muses et à leur pouvoir d'inspiration ; mais face aux injonctions de cet homme au christianisme peu affirmé[15] et qui cherche à le faire retourner à son ancienne vie, il n'est pas étonnant que Paulin ait fait preuve de radicalité et de virulence dans ses déclarations. Pour lui, aucun compromis avec l'ancienne religion n'est possible. L'invocation des Muses fait également partie des *topoi* poétiques et, en rejetant aussi explicitement leur inspiration, Paulin prend nettement ses distances avec la poésie païenne. Avant d'évoquer le Dieu Tout-Puissant, maître de la Création (v. 118-126), il recourt aux expressions *non ad diuina precatus* (v. 111) et *sine numine nomina Musas* (v. 115), pour vider les Muses de toute trace de divinité ou de puissance. Le Dieu chrétien, affirme ainsi Paulin, est le seul être véritablement divin.

[13] K. KOHLWES, *Christliche Dichtung*, *op. cit.*, p. 36 et CH. MOHRMANN, « La langue et le style de la poésie latine chrétienne », *Revue des Études Latines*, 25 (1947), p. 281-282.
[14] S. COSTANZA, « La poetica di Paolino da Nola » *in Studi Classici in onore di Quintino Cataudella* III, 1972, p. 602.
[15] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 27-59, parle du semi-christianisme d'Ausone et l'illustre, notamment, par une étude du terme *deus* dans son œuvre. Son analyse révèle qu'Ausone l'emploie dans un sens aussi bien chrétien que païen. Pour Skeb, ce semi-christianisme n'est pas un mélange mais une juxtaposition des différentes religions.

1.1.3. Les mensonges de la poésie classique

La fausseté de la religion païenne se réfléchit sur le statut des œuvres des auteurs classiques : Paulin, dans le *Carmen* 10, les qualifie de *fabulosae litterae* (v. 34), de *callida ars* (v. 37), de *figmenta / Qui corda falsis atque uanis imbuunt / Tantumque linguas instruunt*[16] (v. 38-40). Il leur concède, certes, une certaine utilité puisqu'elles forment la langue et instruisent le discours, mais c'est là leur seul intérêt. Alors même que cette fonction de la littérature traditionnelle joue un rôle important dans sa poésie[17], comme en témoigne la forte présence de réminiscences classiques, Paulin en minimise ici la valeur (*tantum*, v. 40) et insiste plutôt sur ses méfaits. Elle trompe l'homme et le détourne de la sagesse par les faussetés et les vanités qu'elle lui inculque. Ce thème du mensonge de la littérature classique est un *topos* de la poésie de Paulin. Il est présent dans l'*Ad Iouium* (*Epistula* 16 et *Carmen* 22), une lettre adressée à un jeune poète chrétien, avec des expressions comme *bella Gigantum / Falsa* (*Carm.* 22, 12-13), *uacuae res* (v. 21) et *ficta* (v. 21). Paulin aborde aussi ce thème dans les *Natalicia.* Ainsi, dans le *Carmen* 20 (*Nat.* 12), oppose-t-il la vérité de son propos au mensonge des poètes :

	Non afficta canam licet arte poematis utar,	Je ne chanterai pas des fictions, bien que
	Historica narrabo fide sine fraude poetae ;	j'utilise l'art de la poésie. Je ferai mon récit
30.	*Absit enim famulo Christi mentita profari :*	avec une sincérité historique et sans la
	Gentibus hae placeant ut falsa colentibus artes,	tromperie du poète ; *(30)* en effet, loin d'un
	At nobis ars una, fides et musica Christus.	serviteur du Christ l'idée de proférer des
		mensonges : ces arts peuvent bien plaire aux
		peuples qui cultivent des faussetés, mais,
		nous, nous n'avons qu'un art, la foi, et qu'une
		musique, le Christ.

Carmen 20 (*Nat.* 12), 28-32

En revendiquant l'utilisation de l'art de la poésie sans user de la tromperie des poètes, Paulin de Nole montre bien que son rejet de la poésie traditionnelle n'est pas une question de forme mais de contenu. Parce qu'il est désormais un *famulus Christi* (v. 30), selon une expression d'inspiration néotestamentaire notamment paulinienne, et parce que le Christ est pour lui la vérité, Paulin ne peut plus accepter le contenu mensonger des poèmes païens. Or, il est intéressant de noter que cette critique de la tromperie de la poésie païenne se trouve dans un *carmen natalicium*, donc dans un poème très vraisemblablement récité à la foule des pèlerins lors de la fête de Félix. Le poète ne s'adresse plus seulement à un lettré, comme c'était le cas avec Ausone ou Jovius, mais à l'ensemble des chrétiens qui l'écoutent. Le propos passe de la

[16] « Des fictions qui imprègnent le cœur de faussetés et de vanités et équipent seulement la langue ».
[17] Voir le chapitre 1, 2.1 sur l'apport lexical de la littérature classique (p. 54-61).

première personne du singulier dans les vers 28 et 29 (*canam, utar, narrabo*) à celle du pluriel avec *nobis* au vers 32, qui s'oppose aux *gentes* du vers 31. Cet élargissement est justifié par l'évocation de l'attitude que doit avoir le serviteur du Christ au vers 30 : le poète et ses auditeurs doivent se comporter en chrétiens et ne peuvent donc pas accepter les mensonges. Or, le fait que Paulin insère cette réflexion dans un *Natalicium* montre que son rejet de la poésie païenne dépasse peut-être la polémique entre lettrés. Il est vrai que les *Natalicia* ne sont pas des poèmes spécifiquement populaires et nous pouvons aisément imaginer qu'ils aient donné lieu à différents niveaux de lecture[18]. Toutefois, aux yeux de Paulin, le contenu de la poésie traditionnelle est profondément incompatible avec les vérités du christianisme, et les foules réunies à Nole pour l'anniversaire de Félix doivent aussi entendre ce message.

Avec ses multiples déclarations à l'encontre des fables mythologiques et de leur inspirateur, Paulin de Nole s'inscrit dans une tradition littéraire fort ancienne. Le thème du mensonge des poètes fait, en effet, déjà l'objet des critiques des philosophes classiques, notamment de Platon[19] et des stoïciens[20] et le rejet de l'inspiration des Muses ou d'autres divinités païennes n'est pas non plus une invention des auteurs chrétiens. Nous le trouvons déjà chez Perse dans son *Prologue*[21]. Les auteurs chrétiens se sont, toutefois, bien emparés de ces thèmes et les ont fait vivre en les christianisant. Augustin, par exemple, dans le *De ordine* 1, 3, 8, craint qu'un mur monstrueux s'élève entre la vérité et Licentius si ce dernier s'adonne trop à la poésie, tandis que Jérôme, dans l'*Epistula* 3, 4, s'en prend à la littérature grecque ou romaine qui transmet et célèbre de *ficta miracula*[22]. C'est aussi en chrétien, comme l'opposition systématique du Christ à Apollon l'a montré, que Paulin rejette la poésie et plus généralement la littérature classique. Cependant, alors que dans le *De Ordine*, Augustin veut préserver Licentius de la poésie pour qu'il ne soit pas rejeté loin de la philosophie, Paulin, dépendant davantage d'un *topos* poétique chrétien, n'opère pas de distinction entre l'art des

[18] L'abondance des réminiscences classiques dans la poésie de Paulin n'était sûrement pas perçue par tous les auditeurs des *Nat.*. Sur la diversité des catégories sociales présentes pour la fête de Félix à Nole et la manière dont cela se répercute sur les récits des *Nat.*, voir le chapitre 5, 2.1 (p. 302-313).
[19] Cf. PLATON, *Rep.* II, 377 d-e.
[20] Cf. SÉNÈQUE, *Benef.* I, 3, 10. Voir PH. DE LACY, « Stoics Views on Poetry », *American Journal of Philology*, 69 (1948), p. 241-271. Les stoïciens recherchent, néanmoins, des traces de vérité dans les mythes et pratiquent, pour cela, une exégèse allégorique, voir F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 137-154.
[21] Cf. PERSE, *Prol.* 1-14. En mélangeant des expressions épiques et des expressions familières, Perse dénonce les poètes de son temps dont la véritable inspiration ne proviendrait, en vérité, non pas des dieux mais de la faim et de la cupidité. Voir F. VILLENEUVE, *Essai sur Perse*, Paris, 1918, p. 353-356 et 368-372.
[22] Sur la question de la condamnation des mensonges des poètes dans la poésie latine chrétienne et les nuances qu'il convient d'y apporter, voir P.-A. DEPROOST, « *Ficta et facta*. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 44 (1998), p. 101-121.

poètes et celui des philosophes dans le *Carmen* 10 : la *uis sophorum callida*, l'*ars rhetorum* et les *figmenta uatum* (*Carm*. 10, 37-38) font tous partie des mensonges qui s'opposent à la vérité du Christ[23].

Cette critique des fables et des mensonges païens prend une grande importance dans la poésie de Paulin de Nole, parce qu'elle est en lien étroit avec sa conception de la poésie. En général, les déclarations à l'encontre de la poésie classique se trouvent soit dans des lettres en vers où le poète discute avec des lettrés de leurs conceptions poétiques soit au début de *Natalicia*, lorsque le poète s'efforce de justifier la démarche qu'il va entreprendre[24]. Dans le *Carmen* 10, le poète défend son statut de chrétien face à son ami Ausone mais présente également sa conception de la poésie. Or, l'importance des concepts d'utilité et de vérité dans ce poème, montre, pour reprendre l'expression de Costanza, que Paulin assigne à la poésie le « but pédagogique et moral d'enseigner la vérité[25] ». Cette visée didactique de la poésie reprend celle des philosophes païens, notamment de Lucrèce. Cependant, pour Paulin, puisque c'est le Christ qui est *ueritatis lumen* (*Carm*. 10, 47), la poésie ne peut enseigner la vérité sans parler de lui. Les œuvres des auteurs classiques sont inutiles à ses yeux, car elles n'apportent rien qui puisse dévoiler la vérité (*quod ueritatem detegat, Carm*. 10, 42). C'est donc par souci d'être conséquent avec sa foi et sa conception de la vérité que Paulin se détourne non seulement de la religion païenne mais aussi de la poésie classique et de divinités qu'elle met en scène.

1.2. Poésie et vie chrétienne

En rejetant la religion et la poésie païennes au nom de la vérité, Paulin de Nole ne reste pas sur un plan purement spéculatif. Les commentateurs ont souvent souligné le fait que Paulin n'était pas un poète théologien ou, plus précisément, pas un théologien spéculatif[26]. Il est vrai

---

[23] Le thème de la fausseté de la philosophie païenne est amplement développé dans l'*Ad Iouium* (en particulier dans la partie versifiée, le *Carm.* 22). Voir le chapitre 1, 3.2 (p. 86-91).
[24] Cf. *Carm*. 15 (*Nat.* 4), 30-31 ; *Carm*. 20 (*Nat.* 12), 28-30, *Carm.* 10 et *Carm.* 22.
[25] S. COSTANZA, « La poetica di Paolino da Nola », *art. cit.*, p. 593.
[26] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.* , p. 55, déclare en s'appuyant sur l'*Epist.* 45, 4 de Paulin à Augustin que « Paulin n'est point théologien ». D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, p. 234, offre un jugement plus nuancé en reconnaissant que Paulin, à la différence de Jérôme ou d'Augustin, n'est pas un homme des controverses théologiques, mais que ses écrits montrent ses études bibliques, ses entreprises exégétiques et son engagement sérieux dans la philosophie morale. Sur la question, voir également S. LEANZA, « Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola », *in Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Rome, 1984, p. 67-91, qui montre la présence diffuse d'une exégèse biblique dans les oeuvres de Paulin ; A. NAZZARO, « Paolino di Nola : teologo sapienziale ? » *in Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica*, Pavie, 2015, p. 13-28 et D. SORRENTINO, « La « teologia » di Paolino di Nola Problematica e prospettive » *in* G. LUONGO (éd.) *Anchora*

qu'il ne semble guère participer aux controverses théologiques, et qu'il cherche toujours à mettre en lien ses conceptions doctrinales avec sa manière de vivre. Son rejet du contenu de la poésie classique obéit à cette même règle : la vérité n'appartient pas seulement au raisonnement théorique, elle se manifeste aussi dans la façon de vivre. Or, c'est également cet attachement de notre poète aux aspects pratiques de la doctrine qui peut, sans doute, expliquer pourquoi il rejette avec autant de vigueur la littérature classique.

1.2.1. Une critique de la vision païenne de l'au-delà

L'un des reproches qu'adresse Paulin aux œuvres des poètes, des rhéteurs et des sages est qu'elles sont *nihil afferentes ut salutem conferant*[27] (*Carm.* 10, 41), qu'elles ne sont d'aucune utilité sur le plan sotériologique. Cette remarque permet de définir, en creux, l'un des buts de la poésie pour Paulin, celui d'aider l'homme à parvenir au salut. La fréquence des thèmes eschatologiques et sotériologiques dans sa poésie témoigne d'une véritable préoccupation du poète à ce sujet[28]. Dans le *Carmen* 31, Paulin articule précisément le rejet de la religion traditionnelle et de la poésie classique à la question du salut.

Le *Carmen* 31 est une longue consolation adressée à Pneumatius et à Fidelis après la perte de leur fils Celsus, emporté par la maladie à l'âge de huit ans. Dans le but de rappeler à ses lecteurs l'espérance en la vie éternelle que possède le chrétien et de les aider à vivre pleinement pour le Christ malgré la mort de leur fils, le poète leur offre une réflexion sur les fondements de la foi chrétienne et sur les manifestations de piété dans la vie d'un chrétien. Après avoir rappelé les principaux dogmes du christianisme (l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ), il adopte un ton parénétique pour exhorter Pneumatius et Fidelis à une *sequela Christi* de tendance ascétique. Au sein de cette partie exhortative se trouvent une évocation de l'au-delà et une description des enfers païens :

Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo
470. *Stercoris et lambant ulcera nostra canes,*
Vt placida tristem post uitam morte solutos
Mitis ad occursus angelus excipiat
Et patriarcharum sinibus deponat ouantes,
Vnde gehenna procul saeuit hiante chao.
475. *Non commenta loquor uatum terrentia paruos,*
Latrantem in foribus per tria rostra canem

Ici-bas, gisons plutôt, misérablement, sur un tas de fumier repoussant, *(470)* et laissons les chiens lécher nos ulcères, pour que, délivrés d'une triste vie par une mort paisible, un ange aimable vienne nous accueillir pour nous déposer, triomphants, dans le sein des patriarches, loin de la géhenne qui fait rage au fond d'un abîme béant. *(475)* Je ne parle pas des fictions des poètes qui effraient

vitae Atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Naples / Rome, 1998, p. 487-511.

[27] « Ne nous apportant rien pour nous conférer le salut ».

[28] Voir le chapitre 2, 1 (p. 100-125).

Terrentemque umbras tristi squalore Charontem,
Vipereis saeuas crinibus Eumenidas,
Aeternam Tityon funesti uulturis escam
480. *Arentemque siti Tantalon inter aquas,*
Voluentem sine fine rotam et reuolubile saxum,
Cassaque sudantum dolia Danaidum :
Haec inopes ueri uanis cecinere poetae
Qui Christum ueri non tenuere caput,
485. *At nos uera Deus docuit, Sator ipse suorum,*
Enarrans nobis omnia uera operum ;
Disce Euangelio loca pauperis et loca ditis :
Pauper in Abraham, diues in igne iacet.

les enfants : le chien aux trois têtes aboyant aux portes, Charon, d'une épouvantable saleté, effrayant les ombres, les cruelles Euménides à la chevelure de vipères, Tityon, nourriture éternelle d'un sinistre vautour, *(480)* Tantale brûlant de soif au milieu des eaux, la roue tournant sans fin et le rocher roulant en arrière ainsi que les tonneaux vides des Danaïdes en sueur. Voilà ce que les poètes, privés de la vérité, ont chanté en vain, eux qui n'ont pas pris le Christ pour source de la vérité. *(485)* Mais nous, nous avons appris ce qui est vrai de Dieu, le Créateur des siens en personne, qui nous explique toutes les vérités de ses œuvres. Apprends de l'Évangile où résident le pauvre et le riche : le pauvre est étendu dans le sein d'Abraham, le riche dans le feu.

Carmen 31, 469-488

Paulin de Nole cherche à convaincre ses lecteurs de préférer une vie pauvre et ascétique tournée vers le Christ à la recherche effrénée du luxe. Il assoit son propos sur la parabole de l'homme riche et de Lazare, racontée au chapitre 16 de l'Évangile de Luc[29]. La référence à cette parabole se fait tout d'abord de manière allusive : ce sont l'évocation du sein des patriarches, opposé à la géhenne, et celle de l'ange qui vient chercher le défunt qui permettent de reconnaître la parabole évangélique. L'identification est compliquée par le fait que le poète superpose à cette allusion une réminiscence vétérotestamentaire, celle de Job avec la mention du tas de fumier et des ulcères[30]. Ce n'est que dans les vers 487-488 que la référence à la parabole lucanienne est explicitée grâce à la mention de l'Évangile et à l'identification précise des personnages et des lieux où ils se trouvent. L'évocation de la géhenne et le caractère encore assez allusif de la réminiscence du texte biblique dans les vers 469-474 donnent au poète l'occasion de se livrer à un combat de nature polémique contre la tradition païenne et ses enfers remplis de créatures monstrueuses[31].

Au moyen d'une solide architecture rhétorique, commençant par l'usage classique d'une prétérition (*non commenta loquor uatum terrentia paruos*, v. 475), et d'un tissage dense de réminiscences classiques mêlant Virgile à Ovide, le poète décrit les enfers païens, les monstres

[29] Le texte biblique est cité au chapitre 2, 2.2.1, note 86 (p. 132).
[30] Cf. Job 2, 7-8.
[31] Voir F. BORDONE, « L'Inferno secondo Paolino di Nola : le figure mitologiche dell'Oltretomba pagano nel carm. 31 », *Inconstri triestini di filologia classica*, 7 (2007-2008), p. 263.

et les damnés qui les peuplent[32]. Faut-il y voir une simple marque du goût de Paulin pour une poésie traditionnelle et ludique, comme le suggère Fabre lorsqu'il écrit : « Paulin ne recule même pas devant des développements purement ornementaux, fussent-ils empruntés à la mythologie païenne, comme celui où, sous prétexte de rejeter les fables relatives aux enfers, il énumère, non sans complaisance, à l'aide de souvenirs de Virgile et d'Ovide[33] » les habitants des enfers ? Il est indéniable que le poète a composé ce passage avec grand soin en convoquant la culture classique. La critique des représentations eschatologiques de l'art et de la littérature est un *topos* présent depuis longtemps dans la réflexion philosophique grecque et dans celle de l'école hellénistique et il est repris par des écrivains latins comme Cicéron et Sénèque[34]. La ridiculisation des mythes eschatologiques par une identification avec les superstitions de l'enfant est notamment un procédé ancien que l'on trouve déjà chez des auteurs païens comme Platon, Aristote, Lucrèce, Sénèque, Pline l'Ancien et Juvénal[35].

Là encore, Paulin de Nole s'attaque aux croyances mythologiques concernant l'au-delà dans une optique chrétienne, même si sa démarche s'apparente à celle de certains philosophes ou poètes didactiques païens. Comme le fait remarquer Bordone, la négation de la valeur de la croyance mythologique représente l'une des armes apologétiques les plus récurrentes dans le contexte de polémique religieuse qui accompagne l'affirmation progressive du christianisme[36]. Dans ce passage du *Carmen* 31, le poète s'écarte du monde païen et de ses faussetés en les mettant en évidence grâce aux ressources de la rhétorique. Au vers 475, l'allusion au vers d'Ovide « *prodigiosa loquor ueterum mendacia uatum*[37] » (*Amores* 3, 6, 17) et son renversement au moyen de l'adverbe *non*, mis en valeur en tête de vers, montrent que Paulin, en dialoguant ainsi avec Ovide, prend ses distances avec la littérature classique, alors même que cette dernière est consciente de la nature fictive de ce qu'elle narre[38]. Radical dans sa

---

[32] Pour une analyse précise et développée de ce passage et de ses relations avec la littérature classique, voir F. BORDONE, « L'Inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 261-292.
[33] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 215.
[34] Cf., par exemple, CICÉRON, *Cluent.* 61, 171 ; *Nat. deor.* 2, 5 ; *Tusc.* 1, 10-11 ; SÉNÈQUE, *Dial.* 6, 19, 4 ; *Epist.* 82, 16. Les références sont données par F. BORDONE, « L'inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 268, n. 16 et 17.
[35] Cf. PLATON, *Phaedr.* 77e ; ARISTOTE, *Insomn.* 3, 462 a ; LUCRÈCE 3, 87-90 ; SÉNÈQUE, *Epist.* 24, 18 ; PLINE L'ANCIEN, *Nat.* 7, 189 et JUVÉNAL, 2, 149-152. Voir F. BORDONE, « L'inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 269, n. 18.
[36] F. BORDONE, « L'Inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 270. L'auteur renvoie, notamment à MINUCIUS FELIX 11, 9 et AMBROISE, *Bon. mort.* 8, 33.
[37] « Je parle des fables merveilleuses des anciens poètes » (éd. H. BORNECQUE, Paris, CUF, 1968 [1ère éd. 1930].
[38] Voir F. BORDONE, « L'Inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 270-272.

manière de vivre sa foi, le poète Paulin affirme ici que les faussetés et les mensonges de la tradition n'ont pas de place dans sa poésie.

1.2.2. Une visée parénétique

Ce dialogue avec la littérature classique et la manière dont il permet de définir les intentions poétiques de Paulin de Nole invite à se démarquer de l'opinion de Fabre qui considère ce passage comme un développement purement ornemental. Il nous semble, toutefois, qu'il ne faille pas voir dans ces vers et dans la mention de la géhenne au vers 474 uniquement un prétexte saisi par Paulin pour développer ses intentions poétiques. Ou, plus exactement, il nous faut lier étroitement le projet poétique de Paulin de Nole à une manière concrète de vivre sa foi. Ce rejet de la conception païenne des enfers s'insère, en effet, dans un discours de nature parénétique. Le poète invite Pneumatius et Fidelis à vivre les yeux tournés vers le Christ et à mépriser les richesses terrestres au profit des biens célestes. Toute cette exhortation prend une tonalité à la fois eschatologique et sotériologique. Aux yeux du poète, la recherche du luxe est dangereuse et possède des conséquences éternelles :

Nolo mihi Tyrio modo Serica murice uestis *Ardeat arsuri corporis inuidia,* *Ne post purpureos me flamma perennis amictus* *Ambiat et pretium uestis in igne luam*	Je ne veux pas qu'un vêtement de soie teint au murex de Tyr brille de mille feux sur moi, objet de reproches pour un corps voué au feu, de peur qu'après les habits de pourpre, une flamme éternelle ne m'enveloppe et ne me fasse expier dans le feu le prix de mon vêtement.

Carmen 31, 465-468

Or, la description des enfers païens et la condamnation de ces mensonges par le poète participent à la parénèse : tout en tournant en ridicule ces *commenta uatum terrentia paruos*, Paulin prend au sérieux le fait qu'ils trompent les gens sur la nature véritable de l'enfer. Leur incapacité à aider les hommes à parvenir au salut (*nihil afferentes ut salutem conferant*) était déjà ce qu'il reprochait aux fables dans le *Carmen* 10, 41. Bordone fait remarquer qu'Augustin, dans le *Sermo* 241, 5, témoigne de l'existence de représentations théâtrales de la descente d'Énée aux enfers[39]. Paulin de Nole et ses contemporains, qu'ils y accordent du crédit ou non, sont confrontés à la vision eschatologique de Virgile. Le poète, en condamnant avec tant de virulence les fables païennes, semble chercher à écarter toute influence possible de ces conceptions sur ses lecteurs. À la représentation mensongère des enfers par les poètes classiques il substitue un autre modèle, celui de l'Évangile, avec la parabole de l'homme riche et de Lazare.

[39] F. BORDONE, « L'Inferno secondo Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 283.

Il invite alors ses lecteurs à une lecture active : *disce Euangelio* peut-on lire au vers 487. Alors que la littérature païenne ne peut être d'aucune utilité pour accéder à la vie éternelle, freinant plutôt l'homme dans sa marche vers le ciel par ses tromperies, la Bible possède une valeur didactique et dispense à son lecteur une instruction qui lui permettra de faire les bons choix. La lecture des Écritures doit amener le croyant à agir et notamment, comme le montre Paulin dans le *Carmen* 31, à se détacher des richesses terrestres pour poursuivre les biens célestes.

1.2.3. La valeur consolatoire de l'au-delà chrétien

Cette condamnation des fables de la littérature païenne prend également place dans le cadre plus général de la consolation que le poète adresse à ses amis. Si Paulin insiste dans ce passage surtout sur le comportement que doivent avoir les parents, le rejet des conceptions eschatologiques païennes vient aussi mettre en valeur la vision chrétienne de l'au-delà et participe à la consolation des parents endeuillés : le jeune Celsus n'est pas dans les enfers païens peuplés de monstres et de damnés (Paulin prend bien soin de ne mentionner que les aspects effrayants et sinistres de l'au-delà païen) mais auprès de Dieu, dans la lumière céleste (*superno in lumine*, *Carm*. 31, 581) où il peut jouir du lait et du miel (*lacte fauisque frui*, *Carm*. 31, 582). Et pour évoquer le statut éternel du jeune enfant, le poète commence par se référer à la parabole de Luc 16, 22-31 avant d'évoquer le massacre des Innocents raconté en Matthieu 2, 16 (« *Tunc Herodes uidens quoniam inlusus esset a magis, iratus est ualde, et mittens occidit omnes pueros, qui erant in Bethleem, et in omnibus finibus eius, a bimatu et infra secundum tempus, quod exquisierat a magis.* ») :

	Aut illum gremio exceptum fouet almus Abraham[40] *Et blandus digiti rore Eleazar alit,*	Le vénérable Abraham, qui l'a accueilli dans son sein, le réchauffe, et le doux Lazare, du bout de
585.	*Aut cum Bethleis infantibus in paradiso,* *Quos malus Herodes perculit inuidia,*	son doigt, le nourrit de rosée, *(585)* ou alors, au paradis, avec les enfants de Bethléem que le
	Inter odoratum ludit nemus atque coronas *Texit, honorandis praemia martyribus.*	méchant Hérode a massacrés par jalousie, il joue au milieu du bois odorant et tresse des couronnes, récompenses pour les vénérables martyrs.

Carmen 31, 583-588

[40] Comme F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 457, qui justifie ce maintien par des raisons métriques, nous préférons garder la forme *Abraham* éditée par von Hartel plutôt que d'adopter la forme *Abramio* choisie par Dolveck. Le choix de l'adjectif *Abramius* fait d'Eléazar le sujet, ce que ne manque pas de relever DOLVECK, *Paulin de Nole. Carmina*, *op. cit.*, p. 675 ; or, étant donné l'importance de cette parabole dans la poésie de Paulin (voir le chapitre 2, 2.1 [p. 132-135]), il nous semble peu vraisemblable qu'il ait modifié à ce point le sens du passage biblique.

Si l'on peut reconnaître, au vers 587, une réminiscence de Virgile, *Énéide* 6, 658 (« *inter odoratum lauri nemus…* »), l'allusion est insérée dans un tel contexte de réminiscences néotestamentaires qu'elle s'en trouve christianisée et que la conception païenne des enfers est bien écartée.

Nous retrouvons ce rejet de la conception païenne de l'au-delà dans une autre consolation de Paulin de Nole, l'*Epistula* 13 qu'il adresse au début de l'année 396 à son ami Pammachius qui a perdu sa femme Paulina. Dans le paragraphe 25, Paulin passe en revue les notions païennes contemporaines les plus populaires de la vie après la mort. Il évoque successivement la doctrine pythagoricienne du passage de l'âme dans un autre corps, celle platonicienne de la survie de l'âme sans le corps et celle épicurienne de la mort de l'âme avec le corps. En usant d'un vocabulaire qui rappelle celui de ses poèmes, il déclare alors :

Non enim ab humanis opinionibus nec a fabulosis poetarum somniis aut philosophorum phantasmatis post hominem futura colligimus, sed ab ipso fonte ueritatis haurimus fidem rerum. […] Blandiantur sibi mendaciis poetarum qui non habent ueritatis prophetas. Caecentur opinionibus erraticis philosophorum qui non inluminantur testimoniis apostolorum.	En effet, ce n'est pas auprès des opinions humaines ni auprès des songes fabuleux des poètes ou des images des philosophes que nous recueillons ce qui vient après l'homme, mais nous puisons à la source même de la vérité notre foi dans la réalité. […] Qu'ils se laissent charmer par les mensonges des poètes ceux qui n'ont pas les prophètes de la vérité. Qu'ils soient aveuglés par les opinions vagabondes des philosophes ceux qui ne sont pas illuminés par le témoignage des apôtres.

Epistula 13, 25

Dans cette lettre aussi, Paulin de Nole substitue à la littérature classique la Bible, l'Ancien Testament étant évoqué avec les prophètes et le Nouveau avec les apôtres. Aux différentes conceptions païennes de la vie après la mort, l'auteur oppose alors la foi en la résurrection et n'hésite pas, pour cela, à citer les mots mêmes du Christ dans l'Évangile de Jean : *Ego sum resurrectio ; qui credit in me, etsi mortuus fuerit, uiuet, et omnis, qui uiuit et credit in me, non morietur in aeternum*[41] (*Epist*. 13, 25). Comme dans le *Carmen* 31, cette condamnation des représentations eschatologiques païennes s'insèrent dans une consolation, mais aussi dans une

[41] « Moi, je suis la résurrection ; celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais ». Il s'agit d'une citation de Jn 11, 25-26.

exhortation, Paulin invitant son lecteur à poursuivre sa course en vue de l'héritage éternel et glorieux qui l'attend (*Epist*. 13, 27)[42].

Préoccupé par son salut et par celui de ses amis et de ses fidèles, c'est avec virulence que Paulin rejette les fictions des poètes païens. Ces dernières trompent, en effet, les hommes sur l'au-delà qui les attend et les empêchent de découvrir le Christ et les moyens de parvenir à la vie éternelle.

1.3. Un rejet des cultes païens

Alors que Paulin de Nole évoque son abandon du paganisme essentiellement sur le plan littéraire lorsqu'il s'adresse à ses amis lettrés, il s'attaque aussi directement aux cultes païens dans les *Natalicia*, destinés à une foule plus composite. Dans le *Carmen* 19 (*Nat.* 11), consacré au pouvoir des reliques de saint Félix, Paulin commence par évoquer la répartition des reliques des saints dans le monde et présente ces dernières comme un don de Dieu fait aux hommes afin de chasser les ténèbres et les tromperies du paganisme :

Namque, tenebrosum ueteri caligine mundum *Languentesque animas miseratus in orbe, Creator* *Sic sacra disposuit terris monumenta piorum* *Sparsit ut astrorum nocturno lumina caelo.*	En effet, le Créateur, ayant eu pitié du monde assombri par d'antiques ténèbres et des âmes malades dans l'univers, répartit sur la terre les tombeaux sacrés des saints comme il dispersa la lumière des astres à travers le ciel nocturne.

Carmen 19 (*Nat.* 11), 16-19

Ce poème livre un témoignage intéressant sur le culte des saints dans le monde méditerranéen au début du Ve siècle, mais il nous offre également une meilleure compréhension des raisons qui poussent Paulin à rejeter les cultes païens. Le poète parsème, en effet, sa présentation de la répartition géographique et du pouvoir des reliques des saints de critiques virulentes à l'encontre de la religion traditionnelle et de ses cérémonies. Le poème date de 405, Paulin n'est plus un jeune converti et ses déclarations catégoriques à l'encontre des cultes païens ne sont plus imputables à l'ardeur des débuts, comme cela pouvait éventuellement être le cas lorsqu'il critiquait les mensonges des poètes dans ses lettres à Ausone. Au contraire, son propos au sujet des cultes païens semble s'être durci avec les années. Un rejet des cérémonies

[42] Le ton, dans l'*Epist.* 13, est moins parénétique que dans le *Carm.* 31. Pammachius semble plus avancé que Pneumatius et Fidelis sur le chemin de l'ascèse et du détachement à l'égard des biens terrestres et Paulin félicite son ami du festin qu'il a offert à une foule de pauvres à l'occasion des funérailles de sa femme.

traditionnelles au profit de prières adressées au Dieu trinitaire est déjà visible dans l'*Ephemeris*, poème qu'il faut certainement attribuer, selon les travaux récents de Dolveck, à la fois à Ausone et à Paulin de Nole[43] :

Nec tus cremandum postulo
Nec liba crusti mellei,
Foculumque uiui caespitis
Vanis relinquo altaribus.
15. *Deus precandus est mihi*
Ac Filius summi Dei,
Maiestas unius modi
Sociata Sacro Spiritu…

Je refuse de brûler de l'encens ou d'offrir des gâteaux de miel, et je laisse les réchauds aux vains autels de gazon bien frais. (*15)* C'est Dieu qu'il me faut prier et le Fils de ce Dieu très-haut, majesté d'une seule substance, unie par le Saint-Esprit…

Ephemeris 2, 11-18

Ces vers témoignent d'une conversion au christianisme qui entraîne un abandon des rites du culte païen, de la coutume d'offrir de l'encens et des gâteaux de miel aux divinités sur des autels de gazon. Dans ces vers, toutefois, la religion païenne n'est nullement critiquée, seul un changement de religion est évoqué.

1.3.1. Les critiques à l'encontre des cultes païens

1.3.1.1. La nature des divinités honorées

Dans le *Carmen* 19 (*Nat.* 11), en revanche, le poète adresse de vives accusations à l'encontre des dieux païens et de leur culte. Le premier élément qu'il met en lumière est celui de la nature réelle des divinités païennes.

Crebrescente fide, uictus dilabitur error,
Et, prope iam nullis sceleri mortique relictis,
Tota pio Christi censetur nomine Roma,
Irridens figmenta Numae uel fata Sibyllae ;
65. *Cumque sacris pia turba refert pastoribus Amen*
Per numerosa Dei regnantis ouilia laetum,
Laudibus aeterni Domini ferit aethera clamor
Sanctus et incusso Capitolia culmine nutant,
In uacuis simulacra tremunt squalentia templis
70. *Vocibus icta piis impulsaque nomine Christi,*
Diffugiunt trepidi desertas daemones aedes,
Liuidus in cassum Serpens fremit ore cruento
Lugens humanam ieiuna fauce salutem,
Seque simul pecudum iam sanguine defraudatum
75. *Praedo gemens frustra siccas circumuolat aras.*

Grâce au développement de la foi, l'erreur vaincue s'évanouit, et alors que désormais presque plus personne n'est abandonné au crime et à la mort, Rome tout entière se réclame du pieux nom du Christ, se moquant des inventions de Numa ou des oracles de la Sibylle. *(65)* La foule pieuse, avec ses bergers sacrés, répond joyeusement « Amen » au milieu des nombreuses bergeries du Dieu qui règne. Une sainte clameur frappe les cieux par les louanges du Seigneur éternel et le Capitole chancèle tandis que son sommet est secoué. Dans les temples vides, les statues négligées tremblent, *(70)* frappées par les voix pieuses et renversées par le nom du Christ. Les démons, saisis d'effroi, fuient çà et là les sanctuaires abandonnés. Le serpent livide frémit en vain de sa bouche inondée de sang, déplorant de son gosier le salut des hommes, et gémissant

[43] F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina, op. cit.*, p. 217.

en même temps sur le sang dont le prive désormais le troupeau, *(75)* le pilleur, vole autour des autels asséchés.

Carmen 19 (*Nat.* 11), 61-75

Dans ces vers, le poète décrit avec assurance la victoire du christianisme sur la religion traditionnelle à Rome ainsi que la manière dont le culte chrétien avec ses cris joyeux et saints (*Amen laetum* [v. 65-66], *clamor sanctus* [v. 67-68]) remplace les cultes sanguinolents de la religion antique (cf. les expressions *ore cruento* et *sanguine defraudatum* des vers 72 et 74). L'enjambement dans les vers 67-68 illustre la place que prend désormais le christianisme. Il n'y a nulle raison de craindre les divinités traditionnelles, puisque, comme l'écrit le poète, les chrétiens ont affaire à un « Dieu plus puissant pour régénérer notre salut que Satan pour nous maintenir encore captifs par sa tromperie » (*poti[us] De[us] nostram reparare salutem / Quam Satana captos etiam nunc fraude tenere*, v. 57-58). Le poète insiste, toutefois, sur la nature des êtres qui se cachent sous les divinités païennes : il s'agit de démons. Derrière les statues négligées (*simulacra squalentia*, v. 69) renversées par les cris des chrétiens se trouvent des *daemones* obligés de fuir. C'est la défaite du serpent (*Serpens*), un autre nom de Satan, que raconte le poète en évoquant l'abandon des temples païens. Le poète lui-même emploie le terme *Satana* au vers 58. Dans la suite du poème, le vers 159, *Cui genus humanum per nomina mille deorum*[44], associe directement l'*antiquus Draco* (v. 158), une autre manière de désigner Satan[45], au polythéisme de la religion païenne et il révèle la puissance de cette tromperie. Alors que dans le *Carmen* 10, Paulin refusait aux Muses toute divinité, il montre ici qu'en rendant un culte aux dieux païens, les hommes servent des démons et leur chef Satan. Cette association des divinités païennes aux démons n'est pas nouvelle. Elle se trouve déjà à plusieurs reprises sous la plume de Tertullien, en particulier au chapitre 23 de l'*Apologétique* où Tertullien propose des expériences pour mettre en lumière l'identité de nature entre les démons et les dieux du paganisme[46]. Cependant, contrairement à Tertullien et à la tradition apologétique, Paulin de Nole ne cherche pas à convaincre ses lecteurs de la présence des démons dans les temples païens, il l'énonce simplement comme un fait.

[44] « Qui possède le genre humain sous mille noms de dieux ».
[45] Le terme est courant chez PAULIN DE NOLE. Voir *Epist.* 1, 8 ; 13, 15 ; 29, 10 ; 43, 5 ; *Carm.* 15 (*Nat.* 4), 130 ; *Carm.* 24, 659 ; *Carm.* 28 (*Nat*. 10), 244 et 251.
[46] Cf. TERTULLIEN, *Apol.* 23, 2-10 ainsi que *Spect.* 10, 38. Et voir M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, *op. cit.*, p. 238-240.

En revanche, notre poète s'applique à montrer l'étendue de la tromperie de Satan et des démons. Ils se cachent derrière les divinités païennes, mais ils cherchent aussi à se substituer aux hommes de Dieu. C'est ainsi que Satan tente d'attribuer l'œuvre du patriarche Joseph, qui, sous la conduite de Dieu, a préservé l'Égypte de la famine[47], au dieu Sérapis dont le culte a connu une grande popularité en Méditerranée.

Fugit ab Aegypto Satanas ubi mille figuras,
Nomina mille sibi uariis accommoda monstris
100. *Sumpserat, ut Serapi sanctum formarat Ioseph,*
Nomine ferali abscondens uenerabile nomen –
Cum tamen ipsa fidem simulacra forma doceret,
Qua modius capiti superest, quia frugibus olim
Ante famem Domino sic inspirante coactis
105. *Innumeras gentes Aegypti ex ubere pauit*
Et steriles annos annis saturauit opimis –
Sed ne ultra sanctus coleretur honore profano,
Mens arcana Dei deuotae pectora plebis
Immissis acuit stimulis, cultumque nefandi
110. *Daemonis euerso fractoque Serapide clausit.*

Satan a fui l'Égypte où il s'était approprié mille formes, mille noms convenant à différents monstres, *(100)* comme il avait formé saint Joseph en la personne de Sérapis, cachant le nom vénérable sous un nom funeste, bien que, toutefois, la forme même de la statue enseignât la foi, un boisseau dominant sa tête, parce qu'autrefois, grâce au grain qui avait été amassé, sous l'inspiration du Seigneur, avant une famine, *(105)* Joseph nourrit les peuples innombrables de l'Égypte de son sein et rassasia les années stériles par de grasses années. Mais pour éviter que le saint ne soit davantage vénéré par un honneur profane, l'esprit mystérieux de Dieu a excité le cœur de son peuple pieux par des aiguillons dirigés contre lui et *(110)* il mit un terme au culte de ce démon criminel en renversant et brisant Sérapis.

Carmen 19 (*Nat.* 11), 98-110

Cette association de Sérapis à Joseph n'est pas une invention de Paulin de Nole. Parmi les auteurs chrétiens latins, elle se trouve aussi chez Tertullien, chez Rufin d'Aquilée et chez Firmicus Maternus[48]. Et dès l'époque de Tacite, une tradition identifie Sérapis à Joseph[49]. Cette identification peut s'expliquer à la fois par la représentation fréquente de la divinité avec un *kalanthos*, une corbeille, symbole de fécondité, qui peut rappeler le travail de Joseph pour éviter la famine en Égypte, et par une étymologie du nom Sérapis qui fait de la divinité le fils de Sarah : Σάραπις, forme plus courante que Σέραπις, est compris comme Σάρας παῖς. Or, Joseph est l'arrière-petit-fils d'Abraham et de Sarah.

[47] Cf. Gn 41-47.
[48] Cf. TERTULLIEN, *Nat.* 2, 8, 8-19 ; RUFIN, *Hist.* 2, 23 ; FIRMICUS MATERNUS, *Err.* 13, 1-4.
[49] Sur les origines de cette divinité, voir PH. BORGEAUD et Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), p. 37-76 ; pour l'identification de Sérapis à Joseph, voir p. 43-44. Voir aussi G. MUSSIES, « The Interpretatio Judaica of Sarapis », *in* M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, 1979, p. 189-214.

Comme dans le reste de ce poème et contrairement, par exemple, à Tertullien ou à Firmicus Maternus dont Paulin s'est servi du *De errore profanarum religionum* pour composer ce poème[50], le poète n'adopte pas un ton argumentatif et apologétique. Si en reprenant le motif de l'identification de Sérapis à Joseph, il prend part à la polémique opposant le christianisme au paganisme, il présente la victoire de la nouvelle religion sur la religion traditionnelle et de Dieu sur Satan[51], comme écrasante. Toutefois, en évoquant cette association, il souligne à nouveau le caractère trompeur et pernicieux du paganisme. Comme l'a montré précédemment le poète, les dieux du paganisme sont en réalité des démons, ils peuvent, toutefois, être aussi des personnages bibliques dont on cache la véritable identité dans le but de maintenir les hommes dans l'erreur.

1.3.1.2. L'immoralité des cultes païens

La dénonciation du caractère trompeur et démoniaque de divinités païennes occupe une place importante dans le début du *Carmen* 19 (*Nat.* 11). Cependant, la critique principale que le poète adresse à la religion païenne, dans ce poème, est celle de réduire à néant la notion même de péché, si importante dans le christianisme. Il montre, en effet, que les actes condamnables et déshonorants font partie intégrante des rites de cette religion. Le poète évoque pour cela les cultes de Vénus et de Bacchus qui étaient célébrés à Nole avant que Dieu envoie saint Félix pour débarrasser l'endroit de ces cultes païens[52].

Sic itaque et nostra haec Christi miserantis amore
165. *Felicis meruit muniri Nola sepulcro*
Purgarique simul, quia caecis mixta ruinis
Orbis et ipsa iam moriens in nocte iacebat,
Saxicolis polluta diu cultoribus, in qua
Prostibulum Veneris simul et dementia Bacchi
170. *Numina erant miseris, foedoque nefaria ritu*
Sacra celebrabat sociata libido furori.
Et quis erat uitae locus hic, ubi nec pudor usquam
Nec metus ullus erat ? Quis enim peccare timeret
Hic ubi sanguineus furor atque incesta libido
175. *Religionis erant ? Et erat pro numine crimen*

Et c'est ainsi que notre Nole aussi, par l'amour du Christ miséricordieux, *(165)* a mérité d'être, à la fois, protégée et purifiée par la tombe de Félix, parce que, mêlée aux ruines obscures du monde et elle-même déjà moribonde, elle gisait dans la nuit, souillée depuis longtemps par des adorateurs d'idoles en pierre. Chez elle, à la fois la prostitution de Vénus et la démence de Bacchus *(170)* étaient des divinités pour les misérables et, par un rite funeste, la débauche associée à la folie célébrait des cérémonies impies. Et quel était ce lieu de vie où il n'y avait jamais ni pudeur ni crainte ? Qui, en effet, aurait peur de pécher là où une folie sanguinaire et une débauche incestueuse

[50] Voir G. GUTTILLA, « Il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno nel *Carm*. 19 di Paolino di Nola », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006), p. 355-377.
[51] Dans les vers que nous venons de citer, les hommes sont impliqués dans une lutte entre Dieu et Satan : Satan les trompe au moyen de fausses divinités tandis que Dieu prend soin d'eux physiquement en inspirant Joseph pour qu'il amasse du blé, et spirituellement en leur donnant la volonté de faire cesser le culte de Sérapis.
[52] L'association des cultes de Vénus et de Bacchus n'a rien de surprenant, Vénus et Bacchus étant tous deux en rapport avec le vin. Et, comme le fait remarquer R. SCHILLING, *La Religion romaine de Vénus : depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954, p. 222, la célébration des mystères de Vénus qui s'était développée au IIe siècle ap. J.-C. à Rome, possédait, dans une certaine mesure, un caractère bachique.

His qui crediderant esse ullum in crimine numen,
Atque erat in toto quasi sanctior agmine cultor
Qui Veneris sacris pollutius incaluisset,
Plenus ut ille deo reliquisque beatior esset
180. *Qui, magis infuso sibi daemone saeuius in se*
Desipiens propriisque litans furialia sacra
Vulneribus, sanam meruisset perdere mentem.
O caecis mens digna animis, et numina digna
Auersis seruire Deo ! Venus et nemus illis
185. *Sint deus, ebrietas demens, amor impius illos*
Sanctificent, abscisa colant miserumque pudorem
Erroris foedi Matris mysteria dicant !
Digna fides illis quibus almo in lumine ueri
Legibus et castis et magno nomine Christi
190. *Nulla fides et nullus amor ; ideoque nec ullum*
Indignae pretium uitae est in sanguine Christi.
Sit deus his uenter uel cetera gaudia carnis,
Quis Deus ipse Deus non est, quibus in cruce Christi
Gloria nulla subest, quia non dignatur adire
195. *Degeneres animos uirtus crucis. Inde beatus*
Felix, ut reliqui diuerso martyres orbe,
Nolanis medicus fuit estque perennis ope ista ;
Nec modo Nolanis sed et omnibus, a quibus idem
Imploratus erit dabit isto iure salutem,
200. *Si crucis alma fides in pectore supplicis assit ;*
Ista fides genus humanum curatque piatque :
Haec ubi defuerit medicina, morabitur illic
Omne mali regnum, nec in illo desinet umquam
Cypris adulteriis, furiis regnare Lyaeus,
205. *In quo defuerit Christi pudor et crucis ardor ;*
Ignis enim diuinus inest, ubi uis crucis intus
Ardescente fide cruciat male conscia corda
Viuificatque animam uitiis in carne peremptis.

(175) appartiennent à la religion ? Et à leurs yeux le crime était une divinité, eux qui avaient cru qu'il se trouvait quelque divinité dans le crime et dans toute la troupe, il était pour ainsi dire plus saint l'adorateur qui pouvait s'enflammer avec plus d'infamie pour les cérémonies de Vénus, de sorte qu'il était rempli du dieu et plus heureux que tous les autres, *(180)* lui qui, devenant plus cruel contre lui-même à mesure que le démon pénétrait davantage en lui, délirant et offrant de terribles cérémonies par ses propres blessures, avait mérité de perdre un esprit sain. Ô esprit digne des âmes aveugles et divinités dignes de ceux qui refusent de servir Dieu ! Que Vénus et son bois *(185)* soient leur dieu ; qu'une ivresse démente et qu'un amour impie les sanctifient, qu'ils honorent des castrations et disent que la misérable honte de l'erreur hideuse est mystères de la Mère ! C'est une foi digne de ceux qui, dans la vénérable lumière du vrai, dans les chastes lois et dans le grand nom du Christ *(190)* n'ont ni foi ni amour ; aussi leur vie indigne ne trouve-t-elle aucun prix dans le sang du Christ. Que leur dieu soit leur ventre ainsi que toutes les autres réjouissances de la chair, eux pour qui Dieu lui-même n'est pas Dieu, pour qui nulle gloire n'est attachée à la croix du Christ, parce que la puissance de la croix refuse de s'approcher *(195)* des âmes dégénérées. Alors le bienheureux Félix, comme tous les autres martyrs pour le reste du monde, fut et demeure le médecin éternel des habitants de Nole par ce secours ; et, de ce droit, il donnera le salut non seulement aux habitants de Nole mais aussi à tous ceux qui l'invoqueront, *(200)* si une foi vénérable en la croix se trouve dans le cœur de celui qui le supplie. Cette foi soigne et purifie le genre humain : là où ce remède aura manqué, tout le règne du mal s'attardera, et Cypris ne cessera jamais de régner par ses adultères ni Lyaeus par ses fureurs *(205)* là où la pudeur du Christ et l'ardeur de la croix auront fait défaut. Car un feu divin est présent là où la violence de la croix, à l'intérieur, tourmente, d'une foi qui s'enflamme, les cœurs conscients de leurs fautes et vivifie l'âme en faisant périr les vices dans la chair.

Carmen 19 (*Nat.* 11), 164-208

Le poète recourt aux champs lexicaux de l'impiété et de la souillure pour évoquer les cérémonies en l'honneur de Vénus et de Bacchus : *saxicolis polluta diu cultoribus* (v. 168), *nefaria / sacra* (v. 170-171), *pollutius* (v. 178), *amor impius* (v. 185). Ce caractère sacrilège des rites s'explique par la nature même des cérémonies aux yeux du poète. L'intention polémique

de Paulin l'invite, évidemment, à ne retenir que les aspects les plus effrayants et les plus choquants de ces cérémonies. C'est ainsi qu'il associe le culte de Vénus à l'adultère et la débauche (*prostibulum Veneris* [v. 169], *incesta libido* [v. 174], *amor impius* [v. 185], *Cypris adulteriis regnare* [v. 204]) et celui de Bacchus à la folie (*dementia Bacchi* [v. 169], *sanguineus furor* [v. 174], *sanam perdere mentem* [v. 182], *furiis regnare Lyaeus* [v. 204] et *ebrietas demens* [v. 185], cette dernière expression renvoyant, toutefois, plutôt au culte de Vénus, associée à la Magna Mater). Avec ces deux cultes règne à Nole une débauche associée à la folie (*sociata libido furori*, v. 171). La violence est aussi fortement présente dans ces cérémonies, une violence sanguinaire, comme le montre l'expression *sanguineus furor* au vers 174, et que l'adorateur de ces divinités s'inflige avant tout à lui-même (*propriis / uulneribus* [v. 181-182]). Or, ce que reproche le poète à ces cultes est le fait que cette violence contre soi-même soit interprétée comme la marque même de la présence du dieu dans le fidèle (v. 180-182) et que la folie et l'infamie soient des signes de sainteté (v. 177-178).

Paulin de Nole condamne dans les cultes païens, ici ceux de Vénus et de Bacchus, l'anéantissement des valeurs morales, des notions de bien et de mal, de pureté et de souillure. Les comportements immoraux ou insensés sont des marques de la présence divine et semblent même élevés au rang de divinités : *Prostibulum Veneris simul et dementia Bacchi / Numina erant miseris*[53] (v. 169-170). Plus exactement, un renversement complet des valeurs morales est opéré puisque le vice est glorifié et que les fidèles, face à la nature de ces cultes, en viennent à considérer le crime comme une divinité (v. 175-176). La pudeur et la crainte face au mal étant absentes de ces cérémonies, les hommes finissent par perdre toute notion de péché et par posséder des âmes dégénérées (*degeneres animi*, v. 195). « Qui, en effet, aurait peur de pécher là où une folie sanguinaire et une débauche incestueuse appartiennent à la religion ? » (*Quis enim peccare timeret / Hic ubi sanguineus furor atque incesta libido / Religionis erant ?*, v. 173-175) déplore le poète devant la perversité du culte de Vénus et de Bacchus.

Cette glorification du vice peut s'expliquer par un aveuglement spirituel, Paulin évoque les *caeci animi* au vers 183, mais aussi par un refus délibéré de se tourner vers le Dieu du christianisme, comme le montrent l'expression *auersi seruire Deo* (v. 184) et les vers 188-190 (*Digna fides illis quibus almo in lumine ueri / Legibus et castis et magno nomine Christi / Nulla fides et nullus amor*[54]). Or, ce comportement est lourd de conséquences sur le plan du salut.

[53] « À la fois la prostitution de Vénus et la démence de Bacchus étaient des divinités pour les misérables ».
[54] « C'est une foi digne de ceux qui, dans la vénérable lumière du vrai, dans les chastes lois et dans le grand nom du Christ n'ont ni foi ni amour ».

Faisant allusion au verset de Philippiens 3, 19 (« *Quorum finis interitus, quorum deus uenter et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt.* ») le poète s'écrie, au vers 192, *Sit deus his uenter uel cetera gaudia carnis* et abandonne ainsi les adorateurs de Vénus et de Bacchus à leurs plaisirs charnels parce qu'ils refusent de se tourner vers le Christ. Paulin avait déjà montré, dans ce poème comme dans le *Carmen* 10 adressé à Ausone, l'inexistence et donc l'inefficacité des dieux païens. Dans notre passage, il attribue à la pratique des cultes païens des conséquences néfastes : les hommes sont trompés et, pire, se voient privés de la possibilité d'être sauvés puisque la puissance de la croix refuse de s'approcher des âmes dégénérées (*non dignatur adire / Degeneres animos uirtus crucis*, v. 194-195). Par leur refus de croire en Dieu et de reconnaître l'œuvre du Christ à la croix, ils s'enferment dans leurs erreurs, dans le règne du mal (*mali regnum*, v. 203), alors que c'est la foi vénérable en la croix (*crucis alma fides*, v. 200), écrit le poète, qui soigne et purifie le genre humain (*genus humanum curatque piatque*, v. 201). Paulin de Nole condamne donc la religion païenne et ses pratiques liturgiques à la fois sur le plan moral et, à nouveau, sotériologique, tous deux étant liés.

Une telle virulence du poète à l'encontre des cérémonies et des divinités traditionnelles peut étonner, puisque, dans le même temps, il ne cesse d'affirmer la victoire du christianisme dans des régions auparavant païennes. Cette vive critique de la religion païenne et de sa perversité concourt assurément à l'éloge de Félix et des autres saints : plus l'ennemi est dangereux, plus la victoire sur celui-ci est digne de louange. Cependant, il nous semble qu'il faille sans doute aussi voir dans cette condamnation des cultes païens un certain avertissement aux fidèles réunis pour écouter le *Natalicium*. Le poète, dans les vers 61 à 75, a mis en lumière la présence des démons derrière les divinités païennes. Bien que le paganisme ait été éradiqué dans la région de Nole et remplacé par le christianisme, les démons n'ont pas pour autant disparu et Paulin insiste, dans la suite du poème, sur leur nature :

	Sed magis ut pateat quia nunc hi qui cruciantur *Daemones ante fores aut ante sepulcra piorum,* *Idem sint illi quibus olim serua litabat* *Gens hominum et sacros demens libabat honores,* *Ipsa docet uocum species, nam saepius illa* *Voce gemunt, solitum ut noscas clamare furorem.*	Mais pour qu'il soit plus évident que maintenant les démons qui sont torturés devant les portes ou les tombeaux des saints sont les mêmes que ceux auxquels la race autrefois servile des hommes faisait des sacrifices et, démente, offrait les honneurs sacrés, *(270)* c'est l'apparence même de leurs voix qui l'enseigne, en effet, ils gémissent très souvent d'une voix qui permet de reconnaître que c'est leur fureur habituelle qui crie.
270.		

Carmen 19, (*Nat.* 11), 266-271

Les démons torturés grâce aux pouvoirs d'exorcisme des saints sont les mêmes démons que ceux qui se cachent derrière les divinités païennes et sont donc tout aussi dangereux[55]. La description faite par le poète de leur pouvoir et de leurs agissements demeure, dans une certaine mesure, d'actualité. Néanmoins, et c'est ce que cherche à montrer tout le poème, les habitants de Nole possèdent désormais les reliques de saint Félix capables de les protéger et même de les débarrasser de l'emprise démoniaque.

1.3.2. Réflexion biblique sur le culte et polémique antipaïenne

Paulin de Nole commence sa production poétique chrétienne par des paraphrases versifiées des Psaumes 1, 2 et 136 (*Carmina* 7-9). Elles ancrent résolument son œuvre dans le domaine de la poésie chrétienne et l'orientent, par la nature même des Psaumes, vers la louange de Dieu. Or, les paraphrases des Psaumes 1 et 2, les *Carmina* 7 et 8, s'inscrivent dans un contexte légèrement polémique où le poète cherche à montrer la supériorité des conceptions chrétiennes de la vie sur les conceptions païennes : le *Carmen* 7, tout en paraphrasant le premier Psaume, discute avec la deuxième *Épode* d'Horace, tandis que le *Carmen* 8 offre une paraphrase du Psaume 2 qui mène à une apologie du christianisme[56]. Le *Carmen* 9, qui paraphrase le Psaume 136, présente non pas une scène de louange mais son contraire : les Juifs exilés à Babylone ont suspendu leurs instruments à des arbres et refusent de chanter, malgré les demandes de leurs maîtres, des cantiques en terre étrangère. Pour Antonio Nazzaro, le Psaume 136, ce chant d'exil prêchant la vengeance sur Babylone, a encore un parfum d'actualité pour le poète : dans la paraphrase qu'il en fait, Paulin chante le futur triomphe de la nouvelle Jérusalem sur Babylone, qui est Rome, parce que la pierre sur laquelle se brisent les nourrissons dans le dernier verset du Psaume (« *Beatus qui tenebit et adlidet paruulos tuos ad petram !* ») est interprétée comme le Christ[57]. Il offre ainsi une interprétation christologique des derniers versets et une méditation sur la lutte contre le péché. Sa réflexion, toutefois, ne concerne pas seulement la lutte spirituelle du chrétien contre les vices et les séductions du monde : à partir du verset 4 du Psaume 136 (« *Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena ?* »), le poète livre une série d'interrogations portant sur les conditions d'exécution des cantiques et par conséquent sur le culte :

---

[55] L'avertissement peut se révéler nécessaire pour certains fidèles dont le christianisme ne fait pas de doute, mais dont les pratiques sont parfois encore empreintes de paganisme. Voir le chapitre 5, 3.2.2.1 (p. 358-359).

[56] P. G. WALSH, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 363, indique qu'Augustin fait un même usage des Psaumes dans les années 390 (*cf. Enarr. in Ps*. 6, 13 ; 62, 1 ; 149, 7).

[57] A. NAZZARO, « La parafrasi salmica di Paolino di Nola », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, 1984, p. 108.

Ergone diuinas laudes et carmina castis
15. *Apta choris inter sacra Barbara foedaque busta*
Inter et accensas funestis ignibus aras,
Heu ! male de nostro laetis maerore canemus,
Deque pio ritu luxum faciemus iniquum,
Mystica ad hostilem modulantes cantica ludum ?
20. *Quo, miseri, nunc ore sacros cantabimus hymnos,*
Quoue loco Babylon poscit sibi cantica Sion ?
Sed Domini carmen tellus aliena mereri
Non capit, indignas sacra uox auertitur aures.
Si tamen ut captis dominus uiolentior instas
25. *Et si tantus amor Sion pia noscere uobis*
Cantica, si pergis me cogere non tua fari
Et diuina tibi, quaenam sint cantica Sion
Accipe, quid captae Deus ultor spondeat urbi ;
Non longum speres isto gaudere triumpho,
30. *Impie, quo sacrum prodi tibi praecipis hymnum :*
Ecce quis est hymnus Domini, quae cantica Sion :
Si fuero oblitus, mea moenia, te, mea cura,
Vrbs Hierusalem, fiat mea non memor umquam
Dextra mei…

Chanterons-nous donc les louanges divines et les cantiques *(15)* appropriés aux chastes chœurs au milieu des rites barbares et des bûchers criminels, au milieu aussi des autels enflammés par de funestes feux, hélas, pour ceux qui se réjouissent méchamment de notre affliction ? D'un rite pieux, ferons-nous une débauche inique en chantant des cantiques mystiques pour amuser des ennemis ? *(20)* De quelle bouche à présent chanterons-nous, affligés, les saints hymnes ? Pourquoi Babylone réclame-t-elle pour elle-même les cantiques de Sion ? Mais une terre étrangère ne peut mériter le chant du Seigneur, la voix sacrée se détourne des oreilles indignes. Si cependant, en maître plus violent, tu presses tes captifs *(25)* et si l'amour de connaître les pieux cantiques de Sion vous est si grand, si tu persistes à me forcer à te dire les cantiques non de toi mais de Dieu, que sont ceux de Sion, écoute ce que Dieu qui tire vengeance promet à la ville captive de peur qu'impie, tu n'espères te réjouir longtemps de ce triomphe, *(30)* où tu ordonnes qu'on te révèle notre hymne sacré : voici quel est l'hymne du Seigneur, quel est le cantique de Sion : si j'ai oublié mes murailles, si je t'ai oublié, objet de mon souci, ville de Jérusalem, que jamais ma droite ne se souvienne de moi.

Carmen 9, 14-34

Les vers 14 à 31 sont un long développement du verset 4 du Psaume, la paraphrase du verset 5 (« *Si oblitus fuero tui, Hierusalem, in obliuione sit dextera mea.* ») n'arrivant qu'aux vers 32-34. Ces vers donnent une dimension liturgique au thème du triomphe de la nouvelle Jérusalem sur Babylone : il ne s'agit pas seulement d'une lutte spirituelle contre le péché qui concerne le corps et les pensées du chrétien, ce triomphe touche aussi les conditions d'exécution de la louange à Dieu. Paulin réfléchit dans ce poème en tant que converti qui veut avancer dans la consécration à Dieu en se libérant du péché, mais aussi en tant que poète qui s'intéresse aux modalités du culte rendu au Dieu chrétien.

Cette réflexion entraîne aussi ce poème du côté de la polémique antipaïenne : il est possible de voir dans les rites cités dans les vers 15-16 (*inter sacra Barbara foedaque busta* ; *inter et accensas funestis ignibus aras*), une évocation des rites religieux babyloniens auxquels sont

confrontés les Juifs en exil en faisant une lecture littérale, mais aussi, lorsqu'on entre dans l'interprétation allégorique, une manière de désigner la religion traditionnelle romaine et les cultes orientaux qui y ont été introduits. Le poète utilise, en effet, le même type de vocabulaire, lorsqu'il condamne, quelques années plus tard, les cultes d'Apis, de Cybèle, de Vénus et de Bacchus dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11)[58]. Toutefois, si le propos à l'encontre des cultes païens est fortement dépréciateur, le poète s'interroge, avant tout, sur les circonstances permettant de chanter les louanges de Dieu. Paulin recourt à différents termes pour désigner les chants adressés à Dieu : *laudes* (v. 14), *carmen* (v. 14, 22), *ritus* (v. 18), *cantica* (v. 19, 21, 26, 27, 31), *hymnus* (v. 20, 30, 31). Tous les adjectifs employés pour qualifier ces substantifs soulignent le caractère divin et pur de ces chants (*diuina* [v. 14, 27], *pius* [v. 18], *mystica* [v. 19], *sacer* [v. 20, 30]) et contrastent ainsi avec les adjectifs se rapportant aux rites païens (*foeda* [v. 15] et *funesti* [v. 16]). La pureté est également requise de la part de ceux qui chantent ces louanges, comme le montre l'expression *carmina castis apta choris* (v. 14-15), renforcée par l'assonance en [*a*], l'allitération en [*k*] et l'homéotéleute *-is*. Le poète insiste sur le contexte de pureté nécessaire au chant des louanges divines et souligne le danger d'une célébration dans un milieu hostile à Dieu : le rite pieux peut alors devenir une débauche inique (*de pio ritu luxum iniquum facere*, v. 18).

Avec ces vers, le poète refuse donc tout syncrétisme : la célébration d'un culte au Dieu de la Bible ne peut se faire au milieu des cultes païens. Le thème d'une séparation radicale avec le monde, qui occupe une place importante dans la poésie de Paulin[59], concerne ici la louange et cette réflexion naît d'une méditation du poète sur les Psaumes. Développant amplement le verset 4 du Psaume 136, le poète s'interroge, au début de sa production poétique chrétienne, sur la nature et les conditions d'exécution des chants de louange à Dieu, auxquels peuvent être associés les *Carmina*.

Parce qu'il refuse d'opérer une distinction entre ses croyances et sa manière de vivre, Paulin de Nole rejette avec virulence les dieux païens et leurs cultes au sein de sa poésie. Les accusant d'inefficacité et même de tromperie, il refuse de leur consacrer ses vers et de tromper ses lecteurs sur la nature de l'au-delà qui les attend et sur les moyens d'y parvenir. Derrière les divinités païennes se trouvent, en réalité, pour le poète, les démons et Satan qui s'efforcent de maintenir les hommes dans l'erreur en effaçant la notion de péché. Préoccupé par son salut et

[58] Cf. *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 88, 109-110, 168-182.
[59] Cf. notamment les exhortations adressées au fils de Cythérius dans le *Carm*. 24. Voir p. 144-145.

par celui de ses lecteurs et auditeurs, Paulin conçoit la pratique de son art comme un moyen d'exposer la vérité et d'aider les hommes à s'approcher de Dieu. Or, nul ne peut servir deux maîtres à la fois, rappelle Paulin de Nole à Crispinianus, dans l'*Epistula* 25, pour l'exhorter à se retirer du service militaire[60]. Avec ce même désir d'être au service du Dieu chrétien et d'être cohérent avec sa foi, Paulin rejette sans concession la religion païenne avec ses mythes et ses cérémonies.

2. La conversion de l'héritage classique

Le rejet par Paulin de Nole du paganisme et des fables de la mythologie témoigne de sa volonté de pratiquer une poésie conforme à sa foi et même d'inspiration chrétienne. L'abondance des réminiscences classiques, en particulier virgiliennes, peut alors paraître en contradiction avec la virulence dont fait preuve le poète pour rejeter le paganisme et ce qu'il nomme les fictions des poètes (*commenta uatum*, *Carm*. 31, 475). Alors qu'il semble réduire la littérature classique à un simple outil éducatif (*Tantumque linguas instruunt*[61], *Carm*. 10, 40), il ne cesse d'y recourir au moyen de réminiscences plus ou moins discrètes.

Dans son épître à Jovius[62], le poète reconnaît certes la beauté du discours de Platon, mais il invite son correspondant à ne pas prêter foi aux propos du philosophe et risquer ainsi d'ébranler son intelligence. Paulin opère donc une distinction entre la valeur esthétique et la valeur morale ou scientifique de la littérature classique et incite à ne retenir que la première. Pourtant, une étude de l'héritage classique dans le corpus poétique de Paulin de Nole amène à constater que ce dernier ne fait pas de la littérature classique un simple outil esthétique, mais qu'il entre véritablement en dialogue avec elle. Élevé dans un milieu lettré, côtoyant les grands noms de la littérature latine et grecque depuis sa plus tendre enfance, Paulin est profondément marqué par cet héritage qui prend diverses formes dans son œuvre : l'apport de la littérature classique à la poésie de Paulin peut être lexical, formel ou encore conceptuel. Désireux,

---

[60] *Epist.* 25, 2 ; cf. Mt 6, 24. Cf. aussi *Epist.* 8, 3 à Licentius.

[61] « Et qui équipent seulement la langue ».

[62] *Epist.* 16, 4, notamment : « *Sed nobis in illo sermonis tantum attici comitas, non inanis fabulae spectanda concinnitas : quae demulcendis tantum auribus edita sunt non debent sensuum fundamenta conuellere.* » / « Mais il nous faut contempler chez lui seulement la douceur du style attique, non l'arrangement d'une vaine fable : ce qui a été réalisé seulement pour charmer les oreilles ne doit pas ébranler les fondements de l'intelligence ». Comme le fait remarquer à juste titre P. G. WALSH, *Letters of St. Paulinus of Nola*, Westminster, 1966, vol. 1, p. 245-246, Paulin de Nole offre dans cette lettre une interprétation littérale du mythe d'Ur et ne comprend pas l'usage du mythe que fait Platon. P. G. Walsh poursuit en s'étonnant de cette erreur d'incompréhension puisque d'ordinaire Paulin se préoccupe fortement du symbolisme des écrits qu'il cite. Il conclut donc que Paulin a lu Platon davantage en tant qu'exercice littéraire que pour en faire une étude philosophique.

toutefois, de pratiquer une poésie chrétienne, le poète cherche à articuler cet héritage à sa foi et entreprend, dans ce but, de le convertir au christianisme et d'en faire ainsi un instrument au service de Dieu. Cette conversion revêt diverses formes. Cependant, la Bible, que ce soit par le recours à des réminiscences scripturaires visibles ou par l'emploi plus discret de thématiques d'inspiration biblique, joue un rôle très important dans cette entreprise.

2.1. L'apport lexical de la littérature classique

Les réminiscences classiques présentes dans la poésie de Paulin forment ce que nous appelons l'apport lexical. Le poète puise dans les œuvres de ses prédécesseurs des mots et des expressions qui enrichissent ses poèmes d'un jeu d'échos et d'allusions et l'aident à exprimer sa pensée. L'éducation reçue par Paulin et les liens qu'il entretient avec son milieu d'origine, que ce soit par sa correspondance ou par des visites, expliquent aisément l'abondance de ces réminiscences dans cette poésie. Elles sont le fruit des années d'enseignement dont a bénéficié Paulin, notamment auprès d'Ausone. L'étude et la mémorisation de textes classiques ont formé sa pensée et son langage. Ces réminiscences sont aussi une marque de l'appartenance de Paulin à l'aristocratie, aux milieux lettrés de son époque qui se servent notamment de leurs souvenirs des textes classiques pour afficher leur culture commune[63]. Si c'est particulièrement le cas dans l'échange de lettres entre Ausone et Paulin de Nole, il ne faut pas non plus oublier que la correspondance de Paulin avec différents évêques est aussi une correspondance entre lettrés et qu'outre la foi chrétienne, ils ont une culture classique en commun.

Le recours pour ainsi dire naturel à la littérature classique n'est toutefois pas sans poser de problème à Paulin de Nole. À la fin de l'*Epistula* 22 à Sulpice Sévère[64], il ressent le besoin de justifier la présence d'une réminiscence virgilienne en expliquant qu'il n'a fait que suivre l'exemple de son correspondant :

Sed tamen ipsius pace laudatum Sorianum uolo, ne me illi rursus accuses. Praedicasse enim me illum magis quam uituperasse existimo eorum commemoratione, in quibus necesse est glorietur qui esse aut uideri monachus erubescit. Denique meministi in Vergilio Furiam his laudari quae solent obici. Vide autem ne mihi calumnieris, quod aliquid de poeta non nostri iam studii tamquam propositi uiolator adsumpserim ;	Mais toutefois, je veux louer Sorianus et laisser l'autre en paix, de peur que tu m'accuses de nouveau devant lui. J'estime, en effet, avoir davantage fait son éloge que son blâme en rappelant ce dont doit se glorifier celui qui rougit d'être ou de paraître moine. Enfin, tu te souviens que chez Virgile, on loue la Furie par des paroles qui d'ordinaire sont des reproches. Prends garde de ne pas m'accuser d'avoir recouru à un poète

[63] Voir D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 29.
[64] La lettre date de la fin de l'été 399. Voir P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 38 et 141.

exempli tui auctoritate hoc me fecisse contestor ; teneo enim epistolam tuam, cui clausula est : Viuite felices, quibus est fortuna peracta[65], *sed et illam, in qua pro domestica sede larem familiarem*[66] *Plautini memor prologi nominasti.*	qui n'appartient plus à mes études comme si j'avais violé ma résolution. C'est ton exemple, je l'atteste, qui m'a autorisé à le faire. J'ai, en effet, la lettre que tu termines ainsi : « Vivez heureux, vous dont le destin s'est accompli ». Et je possède aussi cette lettre où, te souvenant du Prologue de Plaute, tu nommes « Lare familier » le séjour de ta famille.

Epistula 22, 3

Les réminiscences classiques ont ici une valeur exemplaire et servent à conforter le propos de Paulin, mais ce dernier juge nécessaire d'excuser un recours à la littérature classique qui est en contradiction flagrante avec sa résolution de laisser de côté les œuvres de ses prédécesseurs païens. La meilleure défense possible face aux éventuels reproches de son correspondant semble alors de rappeler que Sulpice Sévère lui-même n'a pas complètement abandonné cette littérature.

2.1.1. La fonction des réminiscences classiques

Il convient, cependant, de nuancer la gêne de Paulin de Nole vis-à-vis de la présence de réminiscences classiques dans son œuvre. Comme les déclarations virulentes à l'encontre du paganisme, le rejet des œuvres classiques fait partie des lieux communs de la littérature chrétienne[67]. Il est vrai que, si l'on considère la correspondance de Paulin, les réminiscences d'œuvres classiques sont plutôt rares, l'essentiel des citations provenant des textes bibliques[68]. Toutefois, les protestations de notre auteur sont bien faibles face à l'abondance des réminiscences classiques dans sa poésie. Le genre choisi et les destinataires des poèmes, même si la correspondance qu'entretient Paulin avec ses amis est aussi une correspondance entre lettrés, peuvent vraisemblablement expliquer ce recours bien plus fréquent aux œuvres de la littérature classique.

Ces réminiscences lexicales peuvent avoir plusieurs fonctions. Green mentionne la présence d'échos volontaires et de réminiscences pour le plaisir des lecteurs ainsi que celle de

---

[65] VIRGILE, *Aen.* 3, 493 : « *Viuite felices, quibus est fortuna peracta* » / « Vivez heureux, vous dont le destin est accompli » (éd. J. PERRET, Paris, CUF, 1977).
[66] PLAUTE, *Aul.* 2 : « *Ego Lar sum familiaris ex hac familia* » / « Moi, je suis le Lare familier de cette famille » (éd. W. STOCKERT, Leipzig, Teubner, 1983).
[67] AUGUSTIN en est un bon exemple lorsqu'il déplore, au début des *Conf.* (1, 13), le goût pour la littérature classique qu'il avait lors de ses études.
[68] L'*apparatus fontium* dans l'édition des *Epist.* par VON HARTEL indique de manière saisissante que c'est à la Bible et non aux auteurs classiques que Paulin de Nole fait allusion la plupart du temps.

nombreuses réminiscences involontaires qui peuvent s'expliquer par l'éducation de Paulin[69]. Les trois poètes les plus fréquemment cités par Paulin de Nole sont Virgile, Horace et Ovide. Le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) est un bon exemple du jeu du poète avec ses lecteurs et ses auditeurs par le recours à de nombreuses réminiscences virgiliennes. Dans ce poème relatant trois miracles qui mettent en scène des paysans et des animaux près de la tombe de Félix, Paulin mêle humour et gravité en insérant des réminiscences épiques dans le récit des malheurs des paysans et crée ainsi un effet comique[70]. D'autres réminiscences classiques ont une fonction, pour ainsi dire, plus sérieuse et permettent de souligner une idée. Ainsi, les premiers vers du *Carmen* 31 (*Ante puer patribus claris et nomine auito / Celsus erat*[71]) contiennent une réminiscence des *Métamorphoses*, 6, 239 (« *Phaedimus infelix et auiti nominis heres / Tantalus*[72] »). Cette réminiscence d'Ovide au début de la consolation qu'est le *Carmen* 31 met en avant l'importance de la gloire familiale et rend ainsi hommage aux parents frappés par la perte de leur fils tout en soulignant l'appartenance commune du poète et de ses lecteurs au monde romain. L'expression *docuit post exitus ingens*, empruntée à l'*Énéide* 5, 523 semble faire partie des réminiscences chères à Paulin. Il l'utilise, en effet, à trois reprises : au vers 423 du *Carmen* 21 (*Nat*. 13), au vers 90 du *Carmen* 22 et au vers 345 du *Carmen* 31. Le contexte est à chaque fois différent : chez Virgile, l'expression se trouve au sein du récit d'un concours de tir à l'arc lors duquel la flèche d'Aceste s'embrase, prodige dont, nous indique l'expression citée, la réalisation vient plus tard. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), elle indique le changement de vie de Paulin après que Félix, aidé par le Christ, l'a sauvé d'une situation délicate où des soupçons pesaient sur lui à la suite de la mort violente de son frère. Dans le *Carmen* 22, l'expression est employée pour montrer que l'épisode de la traversée de la Mer Rouge par le peuple hébreu est un signe de la domination de Dieu sur les éléments naturels. Enfin, dans le *Carmen* 31, le poète explique qu'avec le sacrifice du Christ sur la croix, la sainteté ne se trouve plus uniquement dans le Temple de Jérusalem comme le montrent le déchirement du voile du Temple et, par la suite, la destruction du Temple lui-même. C'est dans ce dernier poème que la réminiscence est la plus proche de l'emploi virgilien : dans les deux cas, il y a un signe, la flèche embrasée chez Virgile et le déchirement du voile du Temple chez Paulin, puis une réalisation, seulement annoncée de manière assez mystérieuse dans l'épopée mais clairement définie dans

[69] R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 41.
[70] Pour l'analyse de ce poème et de la manière dont le poète se sert de l'humour pour instruire, voir le chapitre 5, 2.1.3.2 (p. 308-311).
[71] « Auparavant le garçon était Celsus par ses pères illustres et par le nom de ses ancêtres ».
[72] « Le malheureux Phédime et Tantale, héritier du nom de ses ancêtres » (éd. G. LAFAYE, Paris, CUF, 2008 [1ère éd. 1928]).

la consolation puisqu'il s'agit de la destruction du Temple par les Romains. La récurrence de cette réminiscence dans la poésie de Paulin ne permet pas de parler de réminiscence involontaire, mais le rapport plus ou moins étroit qu'elle entretient avec son contexte d'origine nous invite à penser qu'elle fait partie de ces réminiscences que nous pourrions qualifier de naturelles sous la plume de Paulin. Le poète semble avoir souvent cette expression à l'esprit et n'hésite pas l'insérer de temps à autre dans ses vers.

Bon nombre de réminiscences classiques, en revanche, semblent clairement être au service d'un message chrétien et c'est à celles-ci que nous nous intéressons surtout. Le poète convertit ces réminiscences au christianisme. Cela peut être dans un but d'évangélisation ou d'édification. Attentif à son interlocuteur et désireux de parler avec lui un langage commun afin de mieux le toucher, Paulin de Nole n'hésite pas à recourir à la littérature classique qui se présente comme un point d'accroche dans un discours chrétien pour un lettré encore frileux face à la nouvelle religion. Green fait ainsi remarquer que le vocabulaire virgilien sert surtout à exposer la doctrine chrétienne et qu'il est beaucoup utilisé dans les protreptiques[73]. Une étude des réminiscences classiques dans l'*Ad Iouium* (*Epist.* 16 et *Carm.* 22) montre, en effet, que les citations virgiliennes sont fréquentes dans la partie versifiée de ce protreptique. Cependant, c'est dans les lettres à Ausone que les emprunts à la littérature classique pour exposer une conception chrétienne du monde et des relations amicales sont le plus visibles. Alors que les citations bibliques sont pratiquement absentes de ces deux poèmes, Paulin recourt fréquemment aux poètes classiques. Il parle ainsi un langage que maîtrise son interlocuteur et surtout, tandis qu'il exprime avec fermeté son refus d'abandonner la nouvelle voie qu'il a choisie, il tente de prouver qu'il n'a pas véritablement délaissé Ausone et son cercle puisqu'il continue à parler leur langage. Le jeu d'allusions et d'échos vise à créer une complicité qui permet de faire accepter plus facilement les changements induits par la conversion de Paulin.

Si la présence de réminiscences classiques dans la poésie de Paulin de Nole est un moyen de créer un lien avec ses lecteurs pour mieux leur apporter le message chrétien, elle permet également d'instaurer un dialogue avec la culture païenne et d'illustrer ainsi la conversion de Paulin. De même que l'homme s'est converti au christianisme, la poésie embrasse cette nouvelle religion. Cette conversion est visible par l'insertion de réminiscences classiques au sein de propos chrétiens, voire d'origine biblique, et par des changements lexicaux à l'intérieur même des réminiscences classiques.

[73] R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 44.

2.1.2. L'insertion de réminiscences classiques dans un contexte chrétien

Il arrive que le poète insère une réminiscence classique au milieu d'un discours clairement chrétien. Ainsi, Paulin termine le *Carmen* 31 en décrivant le séjour céleste du défunt Celsus et console les parents éplorés en leur expliquant que leur fils est heureux à présent. Cette description du paradis est fortement inspirée par les textes du Nouveau Testament :

Et, pignus commune, superno in lumine Celsum
Credite uiuorum lacte fauisque frui :
Aut illum gremio exceptum fouet almus Abraham[74]
Et blandus digiti rore Eleazar alit,
585. *Aut cum Bethleis infantibus in paradiso*
Quos malus Herodes perculit inuidia
Inter odoratum ludit nemus atque coronas
Texit, honorandis praemia martyribus ;
Talibus immixtus Regem comitabitur Agnum,
590. *Virgineis infans additus agminibus.*

Et ne doutez pas que Celsus, notre objet commun d'affection, jouit, dans la lumière céleste, du lait et du miel des vivants. Le vénérable Abraham, qui l'a accueilli dans son sein, le réchauffe, et le doux Lazare, du bout de son doigt, le nourrit de rosée, *(585)* ou au paradis, avec les enfants de Bethléem que le méchant Hérode a massacrés par jalousie, il joue au milieu du bois odorant et tresse des couronnes, récompenses pour les vénérables martyrs. Purifié par de tels actes, il accompagnera l'Agneau, son Roi, *(590)* lui le petit enfant associé aux cohortes des vierges.

Carmen 31, 581-590

Le poète commence par faire allusion à la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16 en mentionnant Abraham et Lazare, puis il évoque le massacre des jeunes enfants par Hérode raconté en Matthieu 2, 16 à 18. Enfin, la mention des vierges qui suivent l'Agneau est une référence à Apocalypse 14, 4 ; mais au sein de ces réminiscences néotestamentaires, Paulin insère une citation virgilienne. Le vers 587, en effet, est emprunté à l'*Énéide* 6, 658 (*inter odoratum lauri nemus*) et à la description des Champs Élysées. Paulin de Nole avait déjà fait référence à ce chant de l'épopée dans le *Carmen* 31 (v. 475-484) afin de critiquer les mensonges des poètes païens[75] et il opposait justement la parabole de l'homme riche et de Lazare aux fables païennes. À présent, la réminiscence virgilienne du vers 587, par sa présence au milieu d'un tissu de réminiscences bibliques, invite le lecteur à substituer le paradis chrétien aux Champs Élysées et donc à convertir au christianisme les représentations traditionnelles qu'il peut avoir de l'au-delà.

Ce phénomène de conversion de la littérature classique par son insertion dans un contexte chrétien est encore plus net dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5) avec l'introduction d'une réminiscence classique au sein d'une citation biblique :

[74] Voir la note 40 p. 40 pour le choix de la forme *Abraham*.
[75] Voir le chapitre 1, 1.2.1 (p. 36-39).

Nunc et ab armatis protexit aranea sanctum ;
135. *Defensante Deo, teneris stetit hostis abactus*
Cassibus, aërio cessit uis ferrea filo.
Vana salus hominum ! uirtus mea non mihi uirtus
Si caream uirtute Dei ! Quo uasta Gigantum
Robora ? quo Pharii reges ? ubi magna Iericho ?
140. *Omnibus exitii sua gloria qua tumuerunt*
Causa fuit ; neque uero suis uirtutibus ista
Sed magis infirmis diuina potentia fregit.
Ille gigas pueri funda pastoris obiuit
Vt canis ; illam urbem sonitus soluere tubarum ;
145. *Litorea iacuit rex ille superbus harena,*
Diuitias regni pendens in funere nudo.
Sic ubi Christus adest nobis, et aranea muro est ;
At cui Christus abest, et murus aranea fiet.
Digressis igitur cum facta silentia turbis
150. *Secretoque fugae fidas nox alta tenebras*
Praebuit, egreditur Felix mutatque latebram,
Illa canens Domino : « Media si mortis in umbra
Ingrediar, mala non metuam, quoniam tua mecum
Dextra ; per infernum non expers luminis ibo… »

Alors une araignée protégea le saint des hommes armés *(135)* contre lesquels Dieu le défendait. L'ennemi fut tenu à l'écart par de fines toiles d'araignée, la force du fer céda face au fil aérien. Vanité du salut humain ! Ma force n'est pas une force pour moi si je manque de la force de Dieu ! Où est l'immense vigueur des géants ? Où sont les pharaons ? Où se trouve la grande Jéricho ? *(140)* Tous eurent pour cause de leur fin la gloire dont ils s'enflèrent ; mais la puissance divine ne les brisa pas par ses propres forces mais davantage par celles des faibles. Le célèbre géant mourut de la fronde d'un tout jeune berger, comme un chien ; le son des trompettes anéantit la célèbre ville, *(145)* le célèbre roi plein de superbe fut étendu sur le sable du rivage, payant les richesses de son règne par sa mort sans sépulture. Ainsi, là où le Christ est présent avec nous, l'araignée est aussi un mur ; mais pour celui auquel le Christ fait défaut, le mur même deviendra une araignée. Ainsi, une fois les foules dispersées, quand le silence se fit *(150)* et que la profondeur de la nuit offrit de sûres ténèbres pour une fuite secrète, Félix sortit et changea de cachette en chantant au Seigneur : « Si je m'avance au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrai aucun mal puisque ta droite est avec moi ; j'irai à travers l'enfer sans être privé de lumière… »

Carmen 16 (*Nat*. 5), 134-154

Dans ce poème, Paulin de Nole poursuit la biographie de saint Félix qu'il avait commencée dans le *Natalicium* de l'année précédente, le *Carmen* 15 (*Nat*. 4). Le passage cité s'insère dans le récit de la fuite de Félix face à des ennemis qui, opposés à sa foi dans le Christ, cherchent à le faire mourir. Félix bénéficie de l'aide miraculeuse de Dieu, notamment grâce à la protection d'une toile d'araignée et parvient ainsi à échapper à ses persécuteurs. Les souvenirs bibliques et les réminiscences classiques se mêlent dans ces vers. Le poète se sert de l'Ancien Testament pour montrer à ses lecteurs et auditeurs la faiblesse des forces humaines face à la confiance en Dieu et à la puissance divine. Il évoque ainsi la victoire du jeune berger David sur le géant Goliath, la prise de Jéricho par le peuple hébreu au début de sa conquête de Canaan et la mort du Pharaon, englouti par la Mer Rouge, alors qu'il poursuit le peuple hébreu à sa sortie

d'Égypte[76]. Or, ces allusions bibliques sont parsemées de réminiscences classiques, en particulier virgiliennes[77]. Ces réminiscences donnent une coloration épique aux aventures de Félix et participent à l'éloge du personnage[78] ; certaines, toutefois, n'ont pas seulement une fonction laudative. La mention du Pharaon gisant sur le rivage au vers 145 est un ajout du poète au texte biblique qui précise seulement, en Exode 14, 28, que les eaux de la mer recouvrirent les forces du Pharaon et qu'il ne resta personne[79]. Cet ajout est une réminiscence de l'*Énéide* 2, 557 (« *Iacet ingens litore truncus*[80] ») et de la mort de Priam, Virgile, comme l'indique Servius dans son commentaire de l'*Énéide*, s'inspirant lui-même de la mort de Pompée[81]. Avec cette réminiscence, Paulin associe le Pharaon à Priam et, dans un second temps, à Pompée et semble ainsi montrer que tous ceux qui n'adorent pas le Dieu de la Bible, tout rois qu'ils soient, ne peuvent se fier à leurs propres forces. La réminiscence virgilienne sert donc un dessein apologétique : ce qui a concerné les Égyptiens du temps de Moïse vaut également pour les tenants actuels de la religion traditionnelle. Au vers 149, la reprise de l'expression virgilienne *facta silentia* est une forme de conversion de la littérature classique au christianisme. Cette expression se trouve à deux reprises dans l'œuvre de Virgile : au chant 1 de l'*Énéide* (v. 730) lors de l'évocation du banquet organisé par Didon à l'arrivée d'Énée et au chant 11 (v. 241) lors du récit d'un conseil de guerre chez les Latins. Or, la première mention de cette expression chez Virgile précède une prière de Didon adressée à Jupiter pour le bon déroulement du banquet. Dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), cette expression introduit un chant adressé à Dieu (*illa canens Domino*, v. 152) qui n'est autre qu'une citation du Psaume 22, 4 (« *Nam et si ambulauero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es. Virga tua et baculus tuus, ipsa me consolata sunt.* »). Au roi des dieux païens s'est substitué le Dieu chrétien. Le phénomène de conversion est le plus visible avec le vers 152 : Paulin cite alors le texte des Psaumes. Il s'agit là d'une véritable citation et non d'une brève allusion comme il le fait fréquemment. Puis il poursuit avec une allusion à l'*Énéide* 6, 268 (« *Ibant obscuri sola sub nocte per umbram*[82] ») et à la descente d'Énée et Achate aux enfers. Toutefois, par l'insertion de cette réminiscence dans une citation biblique et par l'emploi de la négation *non* (*per infernum*

---

[76] Ces trois épisodes sont racontés, respectivement, en 1 S 17, Jos 6, 1-21 et Ex 14.
[77] Vers 144 : VIRGILE, *Aen.* 7, 628 ; vers 145 : OVIDE, *Met.* 15, 725 et VIRGILE, *Aen.* 2, 557 ; vers 149 : VIRGILE, *Aen.* 1, 730 et 11, 241 ; vers 152 : VIRGILE, *Aen.* 6, 268.
[78] Voir A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antiqui », *in Cultura e lingue classiche 3 : 3° Convegno di aggiornamento di didattica, Palermo, 29 ottobre - 1 novembre 1989*, Rome, 1993, p. 489-514.
[79] Contrairement à ce qu'indique étonnamment P. G. WALSH, *The Poems of St. Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 372, le Pharaon est bien présent lorsque les Hébreux traversent la Mer Rouge, cf. Ex 14, 6 et 10.
[80] « Un tronc immense gît sur le rivage ».
[81] SERVIUS, *Aen*. 2, 557.
[82] « Ils allaient, obscurs, sous la nuit solitaire à travers l'ombre ».

non expers luminis ibo, v. 154), Paulin renverse le propos de Virgile en le christianisant : le chrétien, même dans les pires épreuves telles qu'une descente aux enfers, ne sera jamais privé de la lumière de Dieu et ne connaîtra ni la solitude ni l'obscurité évoquées par Virgile.

Le passage d'un contexte païen à un contexte chrétien peut aussi se faire progressivement : tel est le cas du début du *Carmen* 25 qui fait appel à la double culture, à la fois classique et biblique, du lecteur :

Concordes animae casto sociantur amore, *Virgo puer Christi, uirgo puella Dei.* *Christe Deus, pariter duc ad tua frena columbas* *Et moderare leui subdita colla iugo !*	Les âmes harmonieuses sont unies par un amour chaste, un vierge garçon du Christ, une vierge fille de Dieu. Christ Dieu, conduis les colombes ensemble vers tes rênes et dirige leurs nuques placées sous ton joug léger.

Carmen 25, 1-4

Dans ces vers, la thématique de l'unité est exprimée à la fois par la *iunctura* virgilienne *concordes animae* (*Énéide* 6, 827) et par l'image du joug léger empruntée à Matthieu 11, 30 (« *Iugum enim meum suaue est, et onus meum leue est.* »). Le syntagme *concordes animae* occupe une place de choix en étant en tête du premier vers. L'expression est également placée avant la coupe penthémimère chez Virgile, les deux vers ont donc la même attaque. La réminiscence paraît ainsi placer tout le poème sous le patronage de Virgile ; mais, en réalité, dès le deuxième vers, le propos, avec la mention du Christ et de Dieu, se christianise. Le mouvement se poursuit dans les vers suivants avec le vocatif *Christe Deus* au vers 3 et l'introduction progressive de l'image du joug dans les vers 3 et 4. Avec la christianisation de la thématique de l'unité s'effectue une christianisation des réminiscences littéraires puisque le vers 4 se termine sur une allusion scripturaire. Un jeu de substitution s'opère ainsi dans ces vers et présente peu à peu les conceptions virgiliennes comme inférieures aux conceptions chrétiennes de l'unité. L'effet est d'autant plus saisissant que c'est Virgile lui-même et non un poète mineur qui est relégué au second rang. Avec ce travail poétique sur les réminiscences, le poète confère à ces quatre premiers vers un aspect programmatique puisque, dans tout l'épithalame, il ne cesse d'offrir un substitut chrétien au mariage païen qu'il invite ses lecteurs à rejeter.

2.1.3. Des variations lexicales au sein des réminiscences

La conversion des réminiscences classiques au christianisme peut se faire par l'insertion de ces réminiscences dans un contexte chrétien ; mais elle peut aussi s'opérer par des changements lexicaux au sein même de ces réminiscences. Cela peut se faire par l'ajout d'une

négation qui vient renverser la pensée de l'auteur classique, comme c'était le cas au vers 154 du *Carmen* 16 (*Nat*. 5). D'autres fois, la conversion se fait de manière plus discrète par la substitution d'un terme à un autre. Ainsi, le vers 3 du *Carmen* 31 (*[Celsus] Quem Dominus tanto cumulauit munere Christus*[83]), rappelle, avec l'expression *cumulauit munere*, à la fois Virgile, *Énéide* 5, 532 (« *Muneribus cumulat magnis ac talia fatur*[84] ») et Lucain, *Pharsale* 4, 598 (« *Hoc quoque tam uastas cumulauit munere uires / Terra sui fetus*[85] »). Chez Virgile, comme nous l'avons dit précédemment, l'expression se trouve dans le récit du concours de tir à l'arc[86]. Aceste tire une flèche qui s'embrase en plein vol. Interprétant cela comme un heureux présage, Énée décide de le couvrir de présents en précisant que c'est Jupiter qui a voulu le voir couvert d'honneurs. Lucain, quant à lui, évoque le don qu'a fait la Terre à Antée après l'avoir enfanté, celui d'acquérir une nouvelle vigueur dès que son corps touche la terre. Dans ces deux textes, un lien est créé entre un cadeau et une divinité, qu'il s'agisse de Jupiter ou de la Terre. Chez Paulin de Nole, cette relation demeure, mais elle s'inscrit dans une tout autre optique, puisque le Christ devient le sujet du verbe *cumulauit*. En changeant le sujet du verbe, Paulin souligne que c'est en réalité le Christ, et non les divinités païennes, qui accorde toutes choses aux hommes, même la grâce de reprendre un jeune enfant auprès de lui afin de le soustraire au péché, comme c'est le cas dans le *Carmen* 31. Ce même phénomène de substitution au sein d'une réminiscence classique est visible avec l'expression *repetens ab origine*. Cette dernière, empruntée à l'*Énéide* 1, 372, est fréquente dans la poésie de Paulin de Nole, puisqu'il l'emploie dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 50, dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 71, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 361 et dans le *Carmen* 22, 40. La fréquence de cette réminiscence dans des contextes variés invite à la considérer comme une réminiscence que nous pouvons qualifier de naturelle, comme une expression qui vient facilement à l'esprit de notre poète et dont il aime se servir. Toutefois, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), Paulin y recourt pour montrer, une fois de plus, une conversion au christianisme de la littérature classique et de la religion qu'elle véhicule. Chez Virgile, Énée emploie cette expression alors qu'il s'adresse à Vénus. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), le poète en personne parle et s'adresse, dans une longue prière, à Félix. Le saint s'est donc substitué à la déesse et le christianisme au paganisme. L'emploi de cette réminiscence virgilienne montre donc le rejet par le poète de l'ancienne religion, mais participe aussi à la louange de Félix puisqu'on s'adresse à lui comme on s'adresse aux dieux dans l'épopée.

---

[83] « Celsus que le Christ, le Seigneur, a comblé d'un si grand présent ».
[84] « Il le comble de grands présents et prononce les paroles suivantes ».
[85] « La terre combla aussi les forces si grandes de son rejeton par ce présent » (éd. A. BOURGERY, Paris, CUF, 2013 [1ère éd. 1927]).
[86] Voir p. 56.

2.2. L'apport formel de la littérature classique

L'ensemble de la poésie de Paulin de Nole est marqué par les genres littéraires hérités de l'Antiquité classique. Même les *Carmina natalicia*, chrétiens tant par leur contenu hagiographique que par leur forme, qui prend à plusieurs reprises celle d'une prière adressée à Dieu ou à Félix[87], n'échappent pas à cette influence. Paulin reprend le genre antique du *natalicium* au sein duquel il mêle divers genres tels que l'hymne et le *genethliacon*. Cette diversité s'explique notamment par la variété des thèmes abordés dans le cycle des *Natalicia* : éloge de Félix, biographie du saint et du poète, sermon sur la prière[88]… Les genres peuvent se mêler au sein d'un même poème. Fidèle à son époque, Paulin de Nole pratique un « mélange des genres[89] », selon l'expression employée par Fontaine pour caractériser la poésie de Prudence.

Dans trois poèmes, toutefois, Paulin de Nole semble afficher la résolution de convertir une forme classique bien définie au christianisme. Il s'agit du *Carmen* 17, qui s'inspire à la fois du genre du *propempticon* et de celui de l'*itinerarium*, du *Carmen* 25 qui est un poème de mariage[90], et du *Carmen* 31 qui est une *consolatio*[91]. La conversion de ces genres au christianisme a déjà été amplement étudiée par Basson dans sa thèse de doctorat[92] et nous ne traiterons que rapidement de ce phénomène en nous concentrant, en particulier, sur la place de la Bible dans ce processus.

En reprenant ces genres littéraires classiques, Paulin de Nole entreprend ce que Costanza nomme une *renouatio litterarum*[93] et cherche à créer une poésie chrétienne dans le cadre de l'antique tradition romaine. Cette entreprise fait appel à deux notions mises en avant par

---

[87] Cf., par exemple, la prière adressée à Félix dans le *Carm.* 26 (*Nat.* 8), 413-429.

[88] Voir D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les* Natalicia *in S. Felicis honorem, Paulin de Nole.* Thèse de doctorat préparée sous la direction d'Yves-Marie Duval, Paris X, 2004, vol. 1, p. 33, pour une brève description du contenu de chaque *carmen natalicium*.

[89] J. FONTAINE, « Le Mélange des genres dans la poésie de Prudence », *in Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 755-777. J. Fontaine, p. 766, précise que le recueil des poèmes d'Ausone semble avoir été l'un des modèles les plus proches de Prudence. Paulin ayant eu Ausone pour maître, il n'est pas étonnant que nous retrouvions une esthétique de mélange des tons et des genres chez Prudence comme chez Paulin.

[90] Le titre d'*epithalamium* se trouve dans les manuscrits, mais il n'est probablement pas de Paulin lui-même. Voir S. HORSTMANN, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*, Munich / Leipzig, 2004, p. 143.

[91] Ce recours à des formes littéraires précises n'empêchent pas l'influence d'autres genres hérités de l'Antiquité classique. Ainsi, les vers 1-2 et 591-594 du *Carm.* 31 rappellent la pratique de l'épitaphe en vers.

[92] Voir A.-F. BASSON, *La Conversion des genres littéraires dans la poésie de Paulin de Nole*, *op. cit.*. A.-F. Basson étudie aussi le *Carm.* 15 (*Nat.* 4) qui s'apparente au genre de la *uita*. Voir aussi son article « A Transformation of Genres », *art. cit.*, qui reprend les idées principales de sa thèse.

[93] S. COSTANZA, « Catechesi e poesia nei carmi XXII, XXV e XXXI di Paolino di Nola », *in* S. FELICI (éd.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, Rome, 1969, p. 226.

Reinhart Herzog, celles de continuité et de contraste[94]. Paulin s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs mais renouvelle les genres littéraires connus. Ce projet ne concerne pas seulement la littérature : Remo Gelsomino fait remarquer que le *Carmen* 25 est écrit à un moment où le christianisme s'empare de la vie publique et privée, et que Paulin et son groupe participent activement à la vie religieuse, culturelle et politique de leur temps[95]. En évoquant un voyage qui éloigne un évêque de ses amis (*Carm.* 17), un mariage dans la haute-société (*Carm.* 25) et la mort d'un jeune enfant (*Carm.* 31), le poète traite de circonstances qui affectent aussi bien la sphère privée que publique. Les genres littéraires connus et codifiés qu'il emploie affirment la romanité du poète ; mais comme le démontre Paulin de Nole dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) écrit en 402 alors que les menaces d'invasion barbare sont de plus en plus fortes, c'est dans le christianisme que Rome doit chercher son salut, aussi bien spirituel que politique. En convertissant à la foi chrétienne des genres littéraires qui appartiennent à la poésie de circonstance, le poète affirme que tout ce qui est romain, même la littérature, doit se tourner vers le christianisme. Dans le même temps, il dicte à ses lecteurs le comportement que doit adopter le chrétien dans telle ou telle circonstance et il les aide ainsi à vivre davantage consacrés à Dieu[96]. Cette conversion des genres littéraires au christianisme mêle donc étroitement les considérations littéraires à la vie publique et privée et est aussi le fruit de la propre conversion de Paulin et de ses réflexions sur la foi chrétienne. Cette dimension de la poésie de Paulin nous occupera dans le deuxième chapitre de notre étude et nous traiterons, pour l'instant, de l'aspect formel de cette conversion.

2.2.1. La conversion de motifs traditionnels

Une manière de convertir les genres littéraires classiques au christianisme est de modifier des motifs ou des éléments traditionnellement présents dans ces genres. Ce mode opératoire est particulièrement visible dans le *Carmen* 17[97]. En effet, et il n'y a là rien de surprenant, le poète recherche la protection du Dieu chrétien pour le voyage de son ami Nicétas, évêque de Rémésiana, et non celle des divinités païennes traditionnellement invoquées dans un *propempticon* :

---

[94] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola », *in Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977, p. 373-411.
[95] R. GELSOMINO, « L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (Carme 25) », *in Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Rome, 1984, p. 214 et 215.
[96] S. COSTANZA, « Catechesi e poesia », *art. cit.*, p. 227, souligne le fait que Paulin a tendance à se saisir des occasions particulières qui ont motivé le poème pour parvenir à la formulation de considérations générales que l'on peut comparer à l'usage de sentences gnomiques par les Grecs et de *sententiae* par les poètes latins.
[97] Pour une étude de l'ensemble de ce poème, voir R. KIRSTEIN, *Paulinus Nolanus Carmen 17*, *op. cit.*, *passim*.

Ast ubi paulum uia proferetur,
Det, precor, mites tibi Christus aestus
Et leuis spiret sine nube siccis
Aura Calabris.

Et lorsque ta route aura un peu progressé, que le Christ t'accorde, c'est là ma prière, de douces chaleurs et qu'une brise légère souffle sans nuages sur la Calabre sèche.

Carmen 17, 25-28

Le comportement de la nature ou des marins dans le *Carmen* 17 témoigne aussi de la conversion chrétienne du genre du *propempticon* : à la mer et aux vents habituellement ennemis des marins Paulin substitue une nature tranquille qui se soumet à Nicétas, le serviteur de Dieu. Au lieu d'être des éléments hostiles, la mer et le vent accompagnent l'évêque et facilitent son voyage :

Inde iam terris subeunte ponto
Stratus Hadriae sinus obsequetur,
Vnda procumbet Zephyroque leni
Vela tumescent :
105. *Ibis illabens pelago iacenti,*
Et rate armata titulo salutis
Victor antemna crucis ibis undis
Tutus et austris.
Nauitae laeti solitum celeuma
110. *Concinent uersis modulis in hymnos*
Et piis ducent comites in aequor
Vocibus auras.

Puis déjà, la mer remplaçant les terres, la vaste baie de l'Adriatique cèdera sa place, l'eau s'étendra et sous un doux zéphyr les voiles se gonfleront. *(105)* Tu avanceras, glissant sur la calme étendue maritime, et dans ton bateau armé du titre du salut, tu avanceras, vainqueur, sous le mât de la croix et en sécurité au milieu des eaux et des vents du midi. Les matelots joyeux entonneront en chœur leur chant habituel *(110)* en changeant ses cadences en hymnes, et de leurs pieuses voix, ils guideront les brises qui t'accompagnent en mer.

Carmen 17, 101-112

Le marin joyeux est aussi un motif étranger au *propempticon* traditionnel. Basson indique qu'il apparaît ailleurs dans la littérature latine, notamment chez Virgile et chez Ovide[98] ; mais ici, cette joie du marin est le fruit de sa propre conversion au christianisme. De la même manière que dans le poème le chant cadencé des rameurs se transforme en hymne (v. 110), l'image du marin serein et heureux, parce qu'il bénéficie de la faveur divine qui protège son voyage, remplace le motif habituel du marin apeuré ou paresseux. Dans le *Carmen* 17, c'est toute la manière de considérer le voyage qui se trouve changée avec le christianisme : prendre la mer n'est plus une lutte contre les éléments naturels mais l'occasion pour les hommes de célébrer, en harmonie avec la nature, Dieu.

Ce même type de conversion d'un motif est présent dans le *Carmen* 25 avec la substitution du *Iesus pronubus* (v. 151-152) à la *Iuno pronuba* des cérémonies païennes de mariage. Cette

[98] A.-F. BASSON, « A Transformation of Genres », *art. cit.*, p. 270. L'auteur renvoie notamment à VIRGILE, *Aen.* 4, 418 et *Georg.* 1, 304 ; OVIDE, *Rem.* 737.

substitution intervient dans une réminiscence du premier miracle de Jésus raconté dans l'Évangile de Jean, celui de l'eau changée en vin[99] : *Tali lege suis nubentibus astat Iesus / Pronubus et uini nectare mutat aquam*[100]. Le rôle de *pronubus* de Jésus est un ajout du poète, le texte biblique se contentant de préciser que Jésus fut invité au mariage avec sa mère et ses disciples. En donnant ce rôle à Jésus[101], Paulin de Nole entre sur le terrain de la polémique : immédiatement, le lecteur remarque que Jésus se substitue à *Iuno pronuba* et que le poète cherche ainsi à afficher sa prise de distance par rapport au mariage païen. Cette prise de distance est visible dans la conception même du mariage développée dans ce poème. Paulin consacre une grande part de l'épithalame à la critique du luxe déployé par les païens. Cet effet de distanciation est renforcé par le choix du distique élégiaque puisque les épithalames de la tradition profane, ceux de Stace et de Claudien, sont en hexamètres[102]. Avec le terme *pronubus*, le poète entraîne ses lecteurs du côté de la cérémonie de mariage. Lors des noces romaines traditionnelles, la *pronuba*, une matrone qui ne peut avoir été mariée qu'une fois, mène les futurs époux l'un vers l'autre et unit leurs mains selon la coutume de la *dexterarum iunctio*[103]. La *pronuba* représente *Iuno pronuba*, déesse du mariage. En se développant, le christianisme a peu à peu aboli les éléments païens des cérémonies de mariage. Gelsomino explique ainsi que les chrétiens ont, tout d'abord, conservé la figure de la *pronuba* mais en ont fait un symbole de la *Concordia*[104] et non plus de *Iuno pronuba*. Puis ils ont aboli cette fonction[105]. Dans le *Carmen* 25, Paulin de Nole rétablit, pour ainsi dire, cette fonction, mais il la christianise complètement, puisque même la figure plus neutre de la *Concordia* est laissée de côté pour laisser toute la place au Christ.

---

[99] Jn 2, 1-11.

[100] « Sous une telle loi, Jésus paranymphe se tient aux côtés de ses amis qui se marient et change l'eau en nectar de vin ». Par le terme « loi », Paulin évoque le mariage chrétien où la femme soutient son mari tout en se soumettant à lui et où les époux œuvrent conjointement pour progresser dans la sainteté.

[101] S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 175, précise que les recherches archéologiques sur l'art pictural de l'Antiquité tardive ont révélé que cette fonction de Jésus *pronubus* n'est pas une invention de Paulin, mais qu'elle s'insère dans une longue transformation des représentations païennes du couple dans l'Empire romain.

[102] F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche di Paolino Affinità con Ausonio ? », *in* S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 275.

[103] K. RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster, 1962, p. 25.

[104] Sur la *Concordia* dans les mariages de l'Antiquité tardive, voir C. REINSBERG, « *Concordia*. Die Darstellung von Hochzeit und ehelicher Eintracht in der Spätantike », *in Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum Alter Plastik*, Francfort-sur le-Main, 1983, p. 312-317.

[105] R. GELSOMINO, « L'epitalamio di Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 215.

2.2.2. Une spiritualisation des motifs empruntés

Qu'il s'agisse d'un mariage, d'un deuil ou d'un voyage, Dieu intervient dans chacune des situations et le croyant est appelé à adopter un comportement conforme à sa foi. Cette présence constante de la foi chrétienne entraîne une spiritualisation des genres et des motifs littéraires classiques employés. Ce phénomène a été particulièrement étudié par Herzog, notamment pour le *Carmen* 17[106]. Il parle ainsi d'une « chaîne de formes de spiritualisation[107] » (*eine Kette von Vergeistigungsformen*) dans ce poème où les correspondances entre une instance réelle et une instance spirituelle se multiplient. C'est ainsi que dans le passage évoqué précédemment (*Carm.* 17, 101-112), le chant des marins se transforme en hymne et le voyage en mer en temps de louange à Dieu. La traversée de la Macédoine (v. 185-240) devient également une campagne d'évangélisation et le poète peut faire un parallèle entre la rigueur des hivers sur les terres Riphées et le gel spirituel de ses habitants que l'Évangile annoncé par Nicétas fait fondre :

	Quaque Rhiphaeis Boreas in oris *Alligat densis fluuios pruinis,* *Hic gelu mentes rigidas superno* *Igne resoluis,*	Là où, sur les terres des Riphées, le Borée fige les fleuves sous de denses gelées, tu délivres par un feu céleste les esprits raidis par le gel. *(205)* Car les Besses, rudes aussi bien par leur territoire que par leur caractère et plus rudes que leur neige, sont maintenant devenus des brebis et se réunissent sous ta conduite dans la cour de la paix.
205.	*Nam simul terris animisque duri* *Et sua Bessi niue duriores* *Nunc oues facti duce te gregantur* *Pacis in aulam.*	

Carmen 17, 201-208

La spiritualisation est double dans ce passage : le voyage de l'évêque de Rémésiana se transforme en entreprise d'évangélisation, avec un procédé d'anticipation puisque Nicétas se trouve encore à Nole où il est venu rendre visite à Paulin, et la nature elle-même est spiritualisée puisqu'elle est le reflet de l'état spirituel des habitants de la région. Dans ce poème est également spiritualisé l'idéal antique de l'amitié. Comme l'a très bien montré Fabre[108], l'idéal de l'amitié chrétienne est cher à Paulin de Nole et l'ampleur de sa correspondance en est un bon exemple. Le *Carmen* 17 reprend le motif du *praesens-absens* déjà traité par les philosophes. Cicéron, par exemple, explique que la véritable amitié rend les absents présents (*absentes adsunt*) dans le *De amicitia* 7, 23[109], et Sénèque, dans l'*Epistula* 6, 55, 9-11, souligne les effets positifs que peut avoir une séparation entre deux amis, puisqu'elle permet de se concentrer sur

[106] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 390-399.
[107] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 394.
[108] Voir P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*.
[109] Éd. R. COMBÈS, Paris, CUF, 1968 [1ère éd. 1928].

l'essentiel[110]. Paulin spiritualise ce motif en faisant du Christ et de son amour le lien qui relie étroitement Nicétas aux habitants de Nole. Fort de cette conviction, il écrit :

	Nam Deo grates quod amore tanto *Nos tibi astrinxit per operta uincla,* *Vis ut internam ualeat catenam* *Rumpere nulla ;*	En effet, grâces soient rendues à Dieu de ce qu'il nous a liés à toi par un si grand amour au moyen de liens secrets, afin que nulle force ne puisse rompre cette chaîne intérieure. *(285)* Aussi,
285.	*Vnde complexi sine fine carum* *Pectus haeremus laqueo fideli,* *Quaque contendas comites erimus* *Mente sequaci :*	embrassant sans fin ton cœur chéri, nous te sommes attachés par un lacet fidèle et, où que tu ailles, nous serons tes compagnons en te suivant par l'esprit :
	Caritas Christi bene fusa caelo	l'amour du Christ bien répandu depuis le ciel *(290)* dans nos cœurs nous lie
290.	*Cordibus nostris ita nectit intus* *Vt nec abiuncto procul auferamur* *Orbe remoti.*	intérieurement, si bien que nous ne sommes pas emportés au loin, même séparés aux extrémités du monde.

Carmen 17, 281-292

L'expression d'inspiration biblique[111] *Deo grates* (v. 281) et la réminiscence de Romains 5, 5 (« *Spes autem non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* ») dans les vers 289-290 renforcent la spiritualisation du concept de l'amitié, puisque le poète emprunte le langage même de la Bible.

2.2.3. Une spiritualisation des formes classiques

Le phénomène de spiritualisation peut concerner des motifs, mais aussi la structure des genres employés. C'est particulièrement visible avec les *Carmina* 25 et 31. L'appartenance de ces deux poèmes respectivement au genre de l'épithalame[112] et de la consolation n'est pas sans poser de problème. Si l'on s'accorde généralement à dire que le poème pour le mariage de Julien d'Éclane et de Titia est bien un épithalame et que le *Carmen* 31 appartient au genre des consolations littéraires, les chercheurs mettent fréquemment en avant les différences qui existent par rapport aux normes du genre[113]. D'emblée, le lecteur peut être frappé, dans ces deux poèmes, par l'ampleur des considérations d'ordre doctrinal et théologique et par la manière dont ces deux pièces deviennent des protreptiques. Comme le fait remarquer Sabine

[110] Les deux références sont données par R. KIRSTEIN, *Paulinus Nolanus Carmen 17, op. cit.*, p. 65.
[111] Cf. notamment 1 Co 15, 57 ; 2 Co 2, 14 et 8, 16.
[112] Le titre *Epithalamium in Iulianum et Titiam* n'est très vraisemblablement pas de la main de Paulin de Nole.
[113] Voir S. HORSTMANN, *Das Epithalamium, op. cit.*, p. 143-146, pour un résumé de la question du genre du *Carm.* 25 de Paulin de Nole. L'appartenance formelle du *Carm.* 31 au genre de la consolation littéraire n'est pas véritablement discutée, c'est plutôt le ton parfois assez ferme et distant employé par Paulin qui suscite des interrogations et des réflexions. Voir, par exemple, P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne, op. cit.*, p. 216, qui reproche au poète une certaine froideur et une indifférence à l'égard de Pneumatius et de Fidelis. Sur le genre du *Carm.* 31 et les thématiques abordées, voir F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo, op. cit.*, p. 32-71.

Horstmann, la structure de l'épithalame de Paulin de Nole présente un certain nombre de particularités : il est rare que le poète s'adresse directement au couple ; d'importants passages se trouvent au subjonctif d'exhortation et les idées essentielles sont renforcées par des passages qui reformulent des histoires de la Bible dans une visée didactique. Si l'on se réfère au théoricien Ménandre, l'épithalame antique a la structure suivante : προοίμιον, περὶ τοῦ γάμου, ἐγκώμιον τῶν γαμούντων, ἔκφρασις τῆς νύμφης, προτροπή. Dans le poème de Paulin, seuls le προοίμιον (v. 1-14) et le περὶ τοῦ γάμου (v. 15-26) suivent le modèle antique. Un protreptique remplace, en effet, l'ἐγκώμιον τῶν γαμούντων (v. 27-152) et pour Herzog, les vers 153-198 sont surtout un excursus[114]. Si l'ampleur du processus de spiritualisation décrit par Herzog est discutée[115], il nous semble que le concept est efficace pour parler du plan de ce poème et de celui du *Carmen* 31. Le protreptique inséré au milieu de l'épithalame ne s'intéresse pas tant aux modalités du mariage du futur évêque d'Éclane et de Titia qu'à la nature d'un mariage chrétien[116], qu'il s'agisse de la cérémonie ou de la vie conjugale. Le poète offre une réflexion d'ordre spirituel à ses lecteurs et s'appuie pour cela sur les Écritures. Il évoque ainsi la création d'Ève en Genèse (v. 15-26) et la critique du luxe au chapitre 3 du livre d'Isaïe (v. 73-80), il offre une comparaison entre l'attitude sobre de Rébecca en Genèse 24 et celle lascive d'Hérodiade en Matthieu 14 (v. 107-136) et il mentionne la figure de Marie et la conception virginale du Christ (v. 153-166).

Cette modification du plan en raison d'une spiritualisation chrétienne du propos est encore plus visible dans le *Carmen* 31. Une comparaison de la structure de ce poème avec la structure habituelle des consolations littéraires le montre clairement. Dans son étude sur les consolations littéraires latines chrétiennes, Charles Favez explique que les auteurs chrétiens empruntaient souvent le plan de leur œuvre non pas aux consolations littéraires mais aux oraisons funèbres[117]. Or, la part réservée à la consolation proprement dite et au deuil frappant Pneumatius et Fidelis est plutôt restreinte dans ce long poème qu'est le *Carmen* 31 et elle ne rappelle véritablement ni le plan des consolations littéraires ni celui des oraisons funèbres. Très rapidement, le poète invite ses lecteurs à pleurer non pas le jeune Celsus qui se trouve maintenant auprès de Dieu mais les ténèbres morales de l'humanité, alors que le Christ est venu sauver les hommes par son incarnation et par sa mort (v. 43-102). Il offre ensuite un long développement sur la

[114] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 385.
[115] Voir K. KOHLWES, *Christliche Dichtung*, *op. cit.*, p. 246-255, mais aussi S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 151.
[116] Voir S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 147.
[117] CH. FAVEZ, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, 1937, p. 39.

résurrection du Christ et celle à venir des hommes ainsi que sur les consolations qui en découlent (v. 103-406). Cet exposé doctrinal est suivi d'une exhortation générale aux lecteurs à pleurer sur leur péché, à se donner au Christ et, dans l'attente de la vie éternelle, à pratiquer sur la terre la bienfaisance (v. 407-534). Lorsque Paulin s'adresse de nouveau directement aux parents endeuillés, c'est pour les inciter à se préparer à rencontrer Dieu afin de revoir leur fils (v. 535-590). Paulin termine son poème par une invocation au défunt Celsus et à son propre fils Celsus, mort âgé de huit jours, afin qu'ils prient pour le salut de leurs parents (v. 591-628), et il enjoint les parents à imiter la foi simple et innocente de leurs enfants, s'ils veulent les rejoindre au ciel (v. 629-632)[118]. L'accent est donc mis non pas sur l'enfant disparu et sur le chagrin qui en découle mais sur la joie que provoque l'espérance chrétienne en la résurrection des morts et sur les conséquences pratiques que doit entraîner la croyance dans le dogme chrétien. L'importance du développement doctrinal peut surprendre dans ce poème qui semble parfois relever davantage du genre de l'homélie et du protreptique que de celui de la consolation. Sans toujours citer directement la Bible, le poète fonde son propos sur cette dernière et y puise les éléments principaux de sa démonstration. Les dogmes développés par Paulin, en particulier celui de la résurrection du Christ et de celle à venir des morts, sont pour le poète les arguments majeurs de la consolation. C'est ainsi qu'il peut écrire :

Maeror, abi, discede, pauor, fuge, culpa ! ruit mors, *Vita resurrexit, Christus in astra uocat,* *Morte mea functus, mihi mortuus et mihi uictor,* *Vt mors peccati sit mihi uita Dei !*	Chagrin, va-t'en ! Éloigne-toi, effroi ! Fuis, faute ! La mort s'est effondrée, la vie s'est relevée, le Christ nous appelle vers les étoiles. Il s'est acquitté de ma mort, mort pour moi et vainqueur pour moi, afin que la mort du péché soit pour moi la vie de Dieu !

Carmen 31, 189-192

Là encore, la spiritualisation de la forme (la consolation s'approchant d'une homélie) témoigne d'une vision toute chrétienne du deuil. Dans ce poème, les développements doctrinaux viennent expliquer la conversion chrétienne de motifs consolatoires classiques. Alors que, dans le *Carmen* 17, les motifs traditionnels du *propempticon*, tels que celui de la nature hostile, sont simplement convertis ou renforcés par de discrètes allusions bibliques, la gravité du sujet dans le *Carmen* 31 et l'attitude difficile que demande le poète à des parents affligés l'amènent à développer amplement d'un point de vue doctrinal les motifs consolatoires qu'il emprunte à la tradition de la consolation mais qu'il convertit au christianisme. Paulin de

[118] Sur la structure du *Carm.* 31, voir F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 71-74.

Nole reprend, par exemple, le thème de la *mors immatura*[119] : Celsus est mort à l'âge de huit ans et le poète comprend la peine des parents qui n'ont pu jouir de la présence de leur enfant que peu de temps (*Tam modicum patribus tam dulci e pignore fructum / Defleo in exiguo temporis esse datum*[120] » v. 11-12). Très vite, cependant, c'est bien plus le *topos* de l'*opportunitas mortis* que développe Paulin de Nole. Les consolations païennes énoncent déjà l'idée que la mort peut être avantageuse[121], car elle permet d'échapper aux malheurs terrestres, qu'ils soient physiques ou moraux ; mais avec une optique toute chrétienne, Paulin reprend ce lieu commun des consolations :

Rursus ut eternae bona uoluo perennia uitae
Quae Deus in caelo praeparat innocuis,
15. *Laetor obisse breui functum mortalia saeclo*
Vt cito diuinas perfrueretur opes
Nec terrena diu contagia mixtus iniquis
Duceret in fragili corporis hospitio,
Sed nullo istius temeratus crimine mundi
20. *Dignius aeternum tenderet ad Dominum.*

En revanche, quand je songe aux biens inaltérables de la vie éternelle que Dieu prépare dans le ciel pour les innocents, *(15)* je me réjouis qu'il soit mort en ayant accompli en une courte vie ses devoirs éphémères, pour être rapidement comblé des richesses divines, et que, loin d'être longuement mêlé aux réalités impies et de laisser entrer les maladies terrestres dans la demeure fragile de son corps, il se dirige sans être souillé par aucune faute de ce monde, *(20)* avec plus de dignité, vers le Seigneur éternel.

Carmen 31, 13-20

Le poète cherche à montrer à ses amis Pneumatius et Fidelis qu'une mort précoce accorde le très grand avantage d'échapper plus vite à l'emprise du péché et permet donc de se présenter avec plus de dignité (*dignius*, v. 20) devant Dieu. Le long développement qu'il consacre au poids du péché sur l'humanité et à l'œuvre rédemptrice du Christ par sa mort et sa résurrection offre des assises bibliques et doctrinales à son propos et donne ainsi plus de force à la conversion chrétienne de ce motif classique mais aussi à l'attitude que Paulin demande à ses lecteurs, en particulier à la fin du poème. Les parents, désormais bien conscients de l'emprise du péché sur le monde et de la valeur de l'œuvre du Christ, sont, en effet, exhortés à imiter la pureté de leur fils en menant une vie fondée sur les préceptes évangéliques, notamment dans la pratique de la charité, et à chercher à se consacrer davantage à Dieu. Ces thèmes de la charité et de la consécration à Dieu laissent entrevoir la dimension ascétique présente dans la conversion de

[119] Sur le motif de la *mors immatura*, voir J. H. WASZINK, « *Mors immatura* », *Vigiliae Christianae*, 3, 2 (1949), p. 107-112.
[120] « Je pleure que le fruit si modeste ait été offert en un gage d'amour si doux pour un temps trop court aux parents ».
[121] Cf. SÉNÈQUE, *Dial*. 6 (/*cons. Marc*.) 22, 2-3.

genres classiques au christianisme par Paulin de Nole[122]. Ils seront développés dans le deuxième chapitre.

2.3. L'apport conceptuel de la littérature classique

En reprenant des genres canoniques de la littérature, Paulin de Nole hérite aussi des conceptions qu'ils véhiculent. Plus généralement, le poète est marqué par des idées et des concepts transmis par la littérature classique, mais il en est fréquemment conscient et il n'hésite pas à les discuter. Dans des pièces où la forme est moins directement empruntée à la littérature classique, par exemple dans les *Carmina natalicia* ou dans les paraphrases en vers de Psaumes, il peut insérer des idées classiques et leur offrir une réponse chrétienne, avec la volonté de s'opposer clairement aux conceptions païennes. Il arrive également qu'il transforme ces idées sans s'y opposer frontalement. Dans les deux cas, cette conversion de l'apport conceptuel de la littérature classique à la poésie de Paulin s'effectue, en grande part, par un recours aux Écritures.

2.3.1. La christianisation d'une vision classique du monde

Paulin de Nole prend parfois en toile de fond pour l'un de ses poèmes une œuvre poétique classique qui est porteuse d'un concept romain afin de le discuter et de lui offrir un versant chrétien. En agissant ainsi, le poète christianise une vision classique du monde. Le *Carmen* 11 et sa réflexion sur l'amitié en sont un bon exemple. Dans cette seconde lettre adressée à Ausone, le poète réfute les déclarations de son maître qui l'accuse de l'avoir abandonné[123], et l'assure de son amitié indéfectible. Paulin insiste sur le lien éternel qui l'attache à Ausone et spiritualise ainsi l'amitié qui les relie. L'affection qui les unit survivra même à la mort, comme il l'explique dans les derniers vers du poème :

Et cum solutus corporali carcere
Terraque prouolauero
Quo me locarit axe communis Pater,
60. *Illic quoque animo te geram ;*
Neque finis idem qui meo me corpore
Et amore laxabit tuo :
Mens quippe, lapsis quae superstes artubus
De stirpe durat caeliti,
65. *Sensus necesse est simul et affectus suos*
Retentet, ut uitam suam,

Et lorsque, libéré de la prison du corps et de la terre, je me serai envolé dans la voûte céleste où notre Père commun m'aura établi, *(60)* là aussi, je te porterai dans mon âme. Et pas même cette fin qui me séparera de mon corps ne me séparera de ton amour. Car l'esprit qui survit à la chute des membres subsiste par son origine céleste, *(65)* il est nécessaire qu'il conserve à la fois ses sentiments et ses affections comme sa propre vie,

[122] Le *Carm.* 25 est aussi marqué par une influence ascétique et il est non seulement un épithalame chrétien, mais, plus précisément encore, un épithalame ascétique. Voir S. HORSTMANN, *Das Epithalamium, op. cit.*, p. 146.
[123] Ce poème répond à l'*Epist.* 23 d'AUSONE. Voir S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11, op. cit.*, p. 181.

Et ut mori sic obliuisci non capit, *Perenne uiuax et memor.*	et de même qu'il ne peut mourir, il ne peut oublier, vivant et se souvenant pour l'éternité.

Carmen 11, 57-68

Le caractère éternel de l'âme, en raison de son origine céleste, assure la pérennité de l'amitié et lui confère une nature spirituelle. Toutefois, en dépit de ces protestations d'amitié éternelle, cette lettre de Paulin à Ausone marque bien une prise de distance, car Paulin ne retournera pas à son ancienne vie, malgré les vœux de son maître. La spiritualisation du concept d'amitié montre qu'il cherche à entraîner Ausone sur la voie que lui-même a choisie. Paulin, pour sa part, ne renoncera pas au Christ et aux exigences de sa nouvelle vie même s'il lui faut quitter ses anciens amis. Tout en assurant Ausone de son amitié indéfectible, il atteste qu'une distance existe désormais entre eux[124]. Or, comme l'a souligné Trout, Paulin de Nole exprime la fermeté de son choix en prenant la première églogue de Virgile comme toile de fond pour son poème. Deux réminiscences de ce poème sont, en effet, reconnaissables dans le *Carmen* 11 : le vers 37 est une réminiscence des *Bucoliques* 1, 25[125] et les vers 47-48 sont une réminiscence des *Bucoliques* 1, 59-63[126]. Le poète invite à une lecture allégorisante de la première églogue : comme Tityre s'est séparé de Mélibée afin de consacrer son *otium* à son dieu, l'*otium* chrétien de Paulin peut nécessiter une séparation avec ses anciens amis[127]. Dans ce poème, le recours à la Bible est très faible, voire inexistant, pour convertir au christianisme la conception de l'amitié. À peine peut-on se demander si les vers 61-62 (*Neque finis idem qui meo me corpore / Et amore laxibit tuo*[128]), ne seraient pas quelque peu inspirés par Romains 8, 38-39 (« [38]*Certus sum enim quia neque mors, neque uita, neque angeli, neque principatus, neque instantia, neque futura, neque fortitudines,* [39]*neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro.* »).

---

[124] Voir S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 183.

[125] *Carm*. 11, 37 : « *Castaneis corylos aequas, uiburna cypressis* » / « [Si] tu compares les coudriers aux châtaigniers, les viornes aux cyprès ».
Et VIRGILE, *Ecl.* 1, 25 : « *Quantum lenta solent inter uiburna cupressi* » / « Autant que les cyprès ont l'habitude de [s'élever] parmi les viornes flexibles » (éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2005 [1ère éd. 1942]).

[126] *Carm*. 11, 47-48 : « *Numquam animo diuisus agam : prius ipsa recedet / Corpore uita meo quam uester pectore uultus.* » / « Jamais, dans mon âme, je ne vivrai séparé : la vie elle-même se retirera de mon corps avant ton visage de mon cœur ».
Et VIRGILE, *Ecl*. 1, 59-63 :

Ante leues ergo pascentur in aethere cerui, *Et freta destituent nudos in litore pisces,* *Ante pererratis amborum finibus exsul* *Aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim,* *Quam nostro illius labatur pectore uultus.*	Les cerfs légers paîtront donc dans les airs et les flots laisseront les poissons nus sur le rivage, après avoir parcouru le territoire l'un de l'autre, le Parthe boira les eaux de l'Arar et le Germain celles du Tigre avant que son visage ne s'efface de notre cœur.

[127] D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 88.

[128] « Et pas même cette fin qui me séparera de mon corps ne me séparera de ton amour ».

Il y aurait, dans ce cas, une transposition de l'amour de Dieu pour l'homme à celui de Paulin pour Ausone. Le poète insiste plutôt sur sa culture commune avec son maître et recourt à la littérature classique tout en la transposant dans un contexte chrétien. Il montre ainsi qu'il n'a pas complètement abandonné Ausone et le monde auquel il appartient, et il fait preuve, dans le même temps, de perspicacité en utilisant le langage le plus compréhensible pour son lecteur.

Ce phénomène de réponse chrétienne à une représentation classique du monde est encore plus visible avec le *Carmen* 7 et, cette fois-ci, la Bible joue un rôle très important. Ce poème est une paraphrase versifiée du Psaume 1 et s'insère dans un cycle de paraphrases bibliques en vers avec les paraphrases des Psaumes 2 et 136 et, éventuellement, la *Laus Iohannis* qui est une paraphrase de la vie de Jean-Baptiste[129]. Si la paraphrase biblique est, par définition, proprement chrétienne[130], la paraphrase n'est pas un genre étranger à la littérature classique et elle est un exercice scolaire dans l'instruction romaine[131]. La mise en vers du *De regibus* de Suétone par Paulin de Nole[132] nous offre un exemple de cette pratique. Or, comme le souligne Nazzaro, la pratique de la paraphrase n'est pas seulement une *interpretatio* mais aussi une *aemulatio*[133]. Avec le *Carmen* 7, Paulin de Nole entre aussi dans ce rapport d'*aemulatio*, toutefois, non pas avec la Bible, qui demeure pour lui une norme, mais avec Horace[134]. Les deux premiers vers de ce poème (*Beatus ille qui procul uitam suam / Ab impiorum segregarit coetibus*[135]), sont une mise en vers du premier verset du Psaume 1, mais ils contiennent également une réminiscence d'Horace, *Épodes* 2, 1 « *Beatus ille qui procul negotiis*[136] ». Dès le début du poème, Paulin invite donc ses lecteurs à comparer le message horatien à celui de la Bible. Le choix du trimètre iambique renforce cette invitation à la comparaison puisque la deuxième épode d'Horace est écrite en dimètres et trimètres iambiques. En choisissant uniquement le trimètre iambique, Paulin montre qu'il puise dans sa culture classique tout en prenant ses distances avec son

---

[129] La paraphrase du Ps 2 correspond au *Carm.* 8, celle du Ps 136 au *Carm.* 9. La *Laus Iohannis* est absente de l'édition de F. Dolveck, mais correspond au *Carm.* 6 de VON HARTEL (voir l'introduction générale p. 21-22 pour la question de l'authenticité de ce poème). Voir le chapitre 1, 3.1.2 (p. 81-86) pour une étude de ces paraphrases bibliques en vers.

[130] F. E. CONSOLINO, , « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 268 n. 29, fait remarquer que l'existence de la paraphrase biblique en tant que genre littéraire en soi dans l'espace latin reste à prouver.

[131] Cf. QUINTILIEN, *Inst.* 1, 9, 2.

[132] Les fragments du *De regibus* de PAULIN DE NOLE ont été transmis par Ausone. F. DOLVECK les réunit dans son édition, ils correspondent au *Carm.* 3 de VON HARTEL et à l'*Epist.* 17 d'AUSONE dans l'édition de R. P. H. GREEN (*The Works of Ausonius*, XXVII *: Epistulae*, Oxford, 1991).

[133] A. NAZZARO, « La parafrasi salmica di Paolino di Nola », *in Atti del convegno XXXI Cinquatenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Rome, 1984, p. 94.

[134] Sur la réponse de Paulin à Horace dans le *Carm.* 7, voir P. G. WALSH, « Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century » *in* P. GRANFIELD et J. A. JUNGMANN, *Kyriakon Festschrift Johannes Quasten*, Münster, 1970, p. 568 ; A. NAZZARO, « La parafrasi salmica », *art. cit.*, p. 99.

[135] « Heureux celui qui a mis à part sa vie loin des assemblées des impies ».

[136] « Heureux celui qui loin des affaires… » (éd. F. VILLENEUVE, Paris, CUF, 1929).

modèle[137]. Le poète entre dans un rapport d'*aemulatio* avec Horace au sujet de la *uita beata* et du retrait hors des affaires. Ici, c'est la Bible, avec toute l'autorité qu'il lui accorde, qu'oppose directement Paulin au texte horatien. Il cherche ainsi à montrer la supériorité du retrait chrétien hors du monde sur l'idéal païen d'un retrait hors des affaires. Alors que le poème d'Horace exalte les joies de la vie campagnarde, la paraphrase de Paulin donne une dimension spirituelle au concept de la *uita beata* et célèbre la bonté loin de la compagnie des impies et de la vie de pécheur pour se consacrer en tout temps à la Loi de Dieu. L'évocation du Jugement dernier à la fin du poème élargit également la perspective temporelle de la vie bienheureuse et incite les lecteurs à aborder cette question sous l'angle de la vie éternelle et non de la seule vie terrestre.

2.3.2. La christianisation de lieux communs

S'il arrive à Paulin de Nole d'offrir une réponse chrétienne à un poème classique porteur d'une vision païenne du monde, il est également fréquent qu'il christianise des lieux communs de la poésie classique. L'étude de cette christianisation de motifs classiques n'est pas nouvelle et nous renvoyons principalement à l'étude de Junod-Ammerbauer sur le poète chrétien selon Paulin de Nole et l'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia*[138]. C'est, en effet, dans la figure du poète chrétien que la conversion au christianisme de certains concepts classiques est le plus visible. Si Junod-Ammerbauer s'intéresse à l'adaptation de ces thèmes en général, nous retiendrons surtout, pour notre part, le recours fréquent à la Bible pour opérer cette conversion.

Dans le *Carmen* 10, Paulin de Nole exprime clairement à Ausone son rejet des Muses et de leur inspiration au nom d'un *maior Deus* (v. 29), le Christ, qui l'anime et lui offre l'inspiration ; mais en substituant le Christ aux traditionnelles Muses, le poète garde et christianise le motif classique de l'inspiration poétique. Ce motif est présent à plusieurs reprises dans la poésie de Paulin[139], en particulier dans les exordes, et le poète n'hésite pas à l'employer pour montrer qu'il pratique maintenant une poésie chrétienne. Paulin est habité par une *uis* nouvelle qui meut toute sa personne et l'amène à traiter de sujets chrétiens[140]. Sa manière

---

[137] Voir F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 270.
[138] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, *Revue des Études Augustiniennes*, 21 (1975), p. 13-54.
[139] Cf. notamment (*Carm.* 6, 1-8) ; *Carm.* 10, 19-32 ; *Carm.* 15 (*Nat*. 4), 1-49 et *Carm.* 18 (*Nat*. 6), 25-28.
[140] M. G. BIANCO, « Autopresentazione e autocomprensione del poeta : la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V », *in* A. M. TARAGNA (éd.), *La Poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di Studi*, Alexandrie, 2004, p. 148. Sur le choix de sujets chrétiens, voir chapitre 1, 3 (p. 79-99).

d'évoquer l'inspiration poétique est, toutefois, marquée par les conceptions littéraires classiques comme en témoigne le vocabulaire qu'il emploie.

Ainsi, dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), Paulin emploie, au vers 25, l'impératif *ades*, typique des prières païennes[141], pour s'adresser au Christ :

Christe, Deus Felicis, ades : da nunc mihi uerbum, *Sermo Deus, da perspicuam, Sapientia, mentem !*	Ô Christ, Dieu de Félix, assiste-moi, donne-moi à présent la parole, Verbe Dieu, donne-moi, Sagesse, la clarté d'esprit !

Carmen 18 (*Nat*. 6), 25-26

Dans le même temps, le poète christianise ce thème de l'inspiration par le recours à un vocabulaire spécifiquement chrétien et même biblique. C'est, en effet, au *Sermo Deus* (v. 26), clairement identifié au Christ (v. 25) qu'il s'adresse pour demander l'inspiration. Cette expression fait écho au substantif *uerbum* employé au vers précédent. S'il s'agit là d'un discret jeu de mots comme les affectionne Paulin de Nole, notamment à propos de l'onomastique[142], ce phénomène d'écho remplit aussi une fonction très sérieuse : il montre la supériorité de l'inspiration chrétienne sur l'inspiration païenne. Les termes *uerbum* et *sermo* rappellent le premier chapitre de l'Évangile de Jean[143]. Le poète s'adresse au Christ en tant que Verbe divin. Or il ne peut y avoir, pour Paulin, de meilleure éloquence que celle fournie par le Verbe en personne. L'emprunt d'une expression johannique est à la fois une manière de justifier le choix du poète de se tourner vers le Christ et un moyen d'expression pour évoquer l'inspiration.

Le recours à la Bible pour légitimer la conversion de la thématique de l'inspiration poétique au christianisme est particulièrement visible dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 30-51[144]. Le poète multiplie les allusions bibliques pour justifier son choix de rechercher l'inspiration auprès du Christ. Il s'appuie, par exemple, sur une allusion à l'ânesse de Balaam en Nombres 22 pour montrer que Dieu peut donner la parole à ceux qui sont incapables de parler. La thématique de

---

[141] Cf., par exemple, VIRGILE, *Georg.* 1, 18 ; TIBULLE 1, 7, 49 ; OVIDE, *Met.* 7, 198 et PÉTRONE 133, 3, vers 5. Voir aussi F. CHAPOT et B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, 2001. Toutefois, CH. GUITTARD, « Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome », *Revue des Études latines*, 76 (1998), p. 74, fait remarquer que « les formes à l'impératif des verbes *adesse* ou *uenire* apparaissent surtout chez les poètes, si bien qu'on ne peut affirmer qu'elles aient connu des emplois rituels ».

[142] Cf. notamment *Carm*. 12 (*Nat*. 1), 1 à propos de Félix et *Carm*. 31, 1-2 à propos de Celsus. Voir aussi G. GUTTILLA, « *Meritis et nomine Felix* : I *Wortspiele* con i nomi propri negli scritti di Paolino di Nola », *Scholia*, 9 (2000), p. 96-109.

[143] *Verbum* est le terme que l'on trouve dans la Vulgate pour le premier chapitre de l'Évangile de Jean, mais Tertullien comme Prudence, par exemple, emploient aussi *sermo* pour parler du Christ comme Verbe. Cf. TERTULLIEN, *Apol*. 21, 44 et PRUDENCE, *Cath.* 6, 3. Voir R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977 [1ère éd. 1962], p. 266-271.

[144] Pour le texte, la traduction et un commentaire plus détaillé, voir chapitre 8, 1.1.2 (p. 467-470).

l'eau, fortement présente dans ces vers, poursuit cette idée et révèle la conception qu'a le poète de l'inspiration poétique. Pour lui, elle est avant tout une grâce divine[145]. Paulin invite à distinguer différents niveaux de lecture pour la thématique de l'eau. Il commence par faire allusion aux eaux de Mériba (Nb 20, 7-11) et évoque ainsi une eau véritable qui coule d'un rocher (v. 39). La mention de la source vivante au vers 42 fait basculer le propos sur le plan symbolique : il s'agit d'une allusion à l'Évangile de Jean et à l'annonce de la venue de l'Esprit. Cependant, dans notre passage, le poète propose une autre interprétation symbolique de la thématique de l'eau vive : elle est un signe de l'inspiration divine du poète. Junod-Ammerbauer fait remarquer que c'est vraisemblablement par l'intermédiaire d'Ambroise que Paulin a connu l'exégèse des eaux vives[146]. Cette thématique de la source et des eaux vives, fortement imprégnée du vocabulaire de l'Évangile de Jean, est présente à plusieurs reprises dans la poésie de Paulin[147]. Elle souligne l'idée que l'inspiration est un don du Christ et elle donne une tonalité chrétienne à ce thème par l'emploi d'un vocabulaire biblique. Si le *topos* de l'inspiration est emprunté à la littérature classique, le poète l'aborde sous un angle chrétien[148].

Le poète n'a pas toujours une intention polémique lorsqu'il recourt à la Bible pour christianiser un thème classique. Le traitement du *topos* des *carmina pro muneribus* en offre un exemple. De manière générale, notre poète considère sa poésie, en particulier les *Natalicia*, comme une offrande à Dieu et à Félix dont il doit s'acquitter chaque année. Des expressions comme *annua uota* et *annua linguae / debita* (*Carm*. 15 [*Nat*. 4], 1-2) ou encore *munus ab ore meo* (*Carm*. 18 [*Nat*. 6], 3) le montrent clairement ; mais il arrive que le poète évoque plus spécifiquement le thème des *carmina pro muneribus* pour justifier le choix d'offrir à Félix des poèmes alors que d'autres apportent de l'argent ou font des offrandes matérielles. Ce thème se trouve déjà dans la poésie classique, en particulier dans des contextes panégyriques[149] : faute de richesses, le poète offre ce qu'il possède, à savoir son poème. Paulin recourt à ce *topos* dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) pour justifier le don d'un poème lors de la fête de Félix alors que d'autres

[145] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 41. Cf. aussi *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 37 « *Sed mihi iuge fluat de te tua gratia, Christe* » / « Mais que ta grâce coule continuellement de toi sur moi, ô Christ ».
[146] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 39, n. 116.
[147] Cf. *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 672-675 et 687-703 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 20-44 où la thématique de l'eau se mêle à celle du rossignol ; *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 266-272. Sur le symbolisme de l'eau dans les *Carm*., voir chapitre 8, 1.1.2 (p. 464-474).
[148] Sur le concept de l'inspiration dans la poésie de Paulin de Nole et notamment sur le rôle du Christ, voir aussi M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 187-196.
[149] Cf. OVIDE, *Pont*. 4, 8, 33 et *Trist*. 2, 73-77 ; PROPERCE 2, 10, 23-24. Les références sont données par H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 19.

offrent des cadeaux d'une plus grande valeur marchande[150]. La présence de réminiscences scripturaires christianise ce thème classique. Paulin évoque, en effet, la péricope de la veuve de l'Évangile qui fait une offrande au Temple[151] :

Nec metuam sperni, quoniam non uilia Christo
50. *Pauperis obsequii libamina, qui duo laetus*
Aera piae censum uiduae laudata recepit.
Tunc quoque multa Deo locupletes dona ferebant,
Implentes magnis aeraria sancta talentis,
Sed Christus spectator erat, qui, corda ferentum
55. *Inspiciens, uiduae palmam dedit : illa diurni*
Rem uictus, geminos quod ei substantia nummos,
Miserat in sacram, nil anxia corporis, arcam ;
Propterea ex ipso uenturi Iudicis ore
Ante diem meruit facti praecerpere laudem,
60. *Praeferrique illis quorum stipe uicerat aurum,*
Munere pauper anus, sed prodiga corde fideli.

Et je ne craindrai pas d'être méprisé parce que *(50)* les offrandes d'une pauvre obéissance ne sont pas dénuées de valeur pour le Christ qui reçut avec joie deux pièces d'airain, l'impôt d'une pieuse veuve, et en fit l'éloge. À cette époque-là aussi, les riches apportaient des dons en grand nombre à Dieu, emplissant le saint Trésor de précieux talents ; mais le Christ avait l'habitude de les observer, *(55)* et, examinant les cœurs des donateurs, il donna la palme à la veuve : elle avait mis dans le coffre sacré une partie de sa nourriture du jour, deux sous, qui étaient toute sa fortune, sans se soucier de son corps. C'est pourquoi, de la bouche même du Juge qui viendra, elle a mérité de recueillir avant le jour la louange de son action *(60)* et d'être préférée à ceux dont l'or avait été surpassé par son obole, vieille femme pauvre par son présent mais prodigue par son cœur plein de foi.

Carmen 18 (*Nat*. 6), 49-61

Le poète fait de la veuve de l'Évangile un modèle d'obéissance et de foi et, en mentionnant le regard approbateur du Christ sur son offrande, souligne la supériorité de la foi et de la disposition d'esprit sur la valeur matérielle des offrandes. Dans ce passage, Paulin s'associe implicitement à la foi de la veuve et fait ainsi de son poème une offrande spirituelle reçue favorablement par le Christ. Le poète ne recourt pas à la Bible dans une intention polémique face aux païens mais plutôt pour justifier sa propre attitude face à de riches chrétiens qui pourraient voir d'un mauvais œil la faible valeur marchande des dons de Paulin. L'exemple de la veuve n'a pas simplement une valeur illustrative : le poète se sert du texte normatif pour les chrétiens pour défendre son attitude. S'il n'agit pas dans une intention polémique par rapport à la littérature classique, Paulin, en se référant à la Bible, convertit quand même le *topos* des *carmina pro muneribus* au christianisme. Il révèle ainsi qu'il est marqué par la littérature

[150] Pour une étude plus détaillée de ce passage et de la conversion de thématiques classiques au christianisme par le recours à la Bible, nous renvoyons à notre article : A. LEFLAËC, « L'usage de la Bible dans la construction de la figure du poète chez Paulin de Nole (*Nat.* VI, 1-69) », *Revue des Études Tardo-Antiques*, 6, supplément 4 (2017), p. 13-29.
[151] Mc 12, 41-44 ; Lc 21, 1-4.

classique et qu'il adapte, dans le même temps, les thèmes dont il hérite à sa conception chrétienne du monde.

Paulin de Nole, en rejetant la religion traditionnelle romaine, ne laisse pas pour autant de côté les conceptions classiques de la vie et de la poésie véhiculées par les œuvres de ses prédécesseurs. Elles font partie de sa culture, de son langage et, dans une certaine mesure, de sa vision du monde, mais il les entraîne dans un véritable dialogue avec la Bible qui guide désormais ses actions et ses choix. Que ce soit par des allusions scripturaires ou par l'énonciation d'idées marquées par une lecture de la Bible, la poésie de Paulin reflète ce dialogue et la volonté du poète de convertir au christianisme les éléments qu'il emprunte à la littérature classique afin d'en faire des instruments au service de sa foi.

3. Le *diuinus poeta* et la Bible

Face à Ausone, Paulin de Nole exprime avec fermeté sa volonté de bannir de sa poésie le paganisme, qu'il s'agisse des cultes traditionnels ou des fictions des poètes, afin de se consacrer tout entier à la vérité du Dieu chrétien et de devenir, selon l'expression qu'il emploie dans sa lettre à Jovius (*Carm.* 22, 157), un *diuinus poeta*. Même si la littérature classique ne disparaît pas pour autant de son œuvre poétique, le poète y recourt dans une visée chrétienne. De manière générale, Paulin s'efforce de mieux connaître et comprendre les Écritures afin d'y conformer sa vie. Sa correspondance témoigne de sa volonté de chercher le soutien et les prières de croyants dont il admire la profondeur de la foi[152]. Dans les années 394-396[153], Paulin entreprend une correspondance avec Jérôme qui s'applique à le pousser dans une direction complètement opposée à celle que lui proposait Ausone quelques années auparavant : pour l'ascète de Bethléem, c'est une poésie d'inspiration exclusivement biblique que doit désormais pratiquer Paulin. Le poète lui-même exhorte le jeune Jovius à prendre la Bible pour sujet de composition dans sa poésie. Mais qu'en est-il de l'œuvre même de Paulin de Nole ? Dans quelle mesure le poète suit-il les instructions de Jérôme ainsi que les conseils qu'il donne lui-même à Jovius et fait-il de la Bible le sujet principal de sa poésie ?

[152] Cf. notamment *Epist.* 4, 3 (à Augustin), 9, 4 (à Amandus), 10, 1 et 3 (à Delphinus).
[153] Pour la datation de cette correspondance, voir S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, 2002, p. 227.

3.1. Conversion à l'ascétisme et choix des sujets poétiques

3.1.1. La correspondance avec Jérôme

Dans son désir de progresser dans la foi chrétienne, Paulin de Nole se tourne quelques années après sa conversion vers Jérôme, alors retiré à Bethléem pour y vivre en ascète, et sollicite ses conseils[154]. Seules les réponses de Jérôme nous sont parvenues. Dans l'*Epistula* 53, Jérôme offre à son correspondant un véritable programme d'étude des Écritures avec une brève présentation de chaque livre biblique[155]. Cette compréhension de la Bible doit se refléter dans la vie quotidienne, notamment dans la pratique de l'ascèse, mais aussi dans l'activité poétique[156]. Dans l'*Epistula* 58, Jérôme traite plus amplement du choix de son correspondant de mener une vie ascétique mais il aborde également la question de sa pratique littéraire. Jérôme, qui a lu le *Panégyrique de Théodose* composé par Paulin[157], reconnaît les qualités littéraires de ce dernier : il n'est nullement question que le nouvel ascète de Nole arrête son activité littéraire, mais il doit la mettre au service de la foi chrétienne. Afin de mener à bien ce projet, il est nécessaire qu'il possède l'intelligence des Écritures (*Epist*. 58, 9 et 11) et Paulin lui-même avait manifesté son intérêt pour l'étude de la Bible[158]. La radicalité de la vie de l'ascète doit se retrouver dans sa pratique littéraire : le poète doit délaisser ce qui concerne le monde et la littérature profane et choisir des thèmes bibliques. Confiant dans les capacités littéraires de Paulin, Jérôme a pour lui de hautes ambitions, mais Paulin ne pourra les réaliser que s'il fonde sa poésie sur les Écritures :

---

[154] Cette correspondance date de l'époque du départ de Paulin pour Nole. La première lettre a été écrite alors qu'il se trouvait encore en Espagne.

[155] L'ordre des lettres dans cette correspondance est sujet à débat. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, Louvain / Paris, 1922, I, 2, p. 89-91, P. COURCELLE, « Paulin de Nole et saint Jérôme », *Revue des Études latines*, 25 (1947), p. 261-263, et A.-M. TAISNE, *La Lettre au service du Verbe*, *op. cit.*, p. 55, 59 et 74, considèrent que l'*Epist.* 58 est antérieure à l'*Epist.* 53. C'est aussi le point de vue de J. LABOURT, *Saint Jérôme. Correspondance. Tome III. Lettres LIII-LXX*, Paris, 2002 (1ère éd. 1953), p. 235. Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme : moine et philosophe ? poète ou exégète ? », *Studi tardoantichi*, 7 (1989), p. 193-194, D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 221 et S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 227, considèrent, en revanche, qu'il faut suivre l'ordre des manuscrits et que l'*Epist.* 53 répond à la première lettre de Paulin.

[156] La composition de l'*Epist.* 53 montre très bien l'importance de la Bible dans la pratique littéraire : Jérôme insère un développement sur la compréhension des Écritures (par. 9) au milieu de réflexions d'ordre littéraire (par. 8 : appréciation par Jérôme du panégyrique composé par Paulin ; par. 10 : jugement de Jérôme sur les auteurs latins chrétiens qui les ont précédés ; par. 11 : projets littéraires de Jérôme pour Paulin). J. FONTAINE, « La Conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1978), p. 67-68, parle de cette lettre comme d'un règlement de comptes à la fois littéraire et religieux et dresse un parallèle avec l'*Epist.* 21, 13, adressée à Damase, où JÉRÔME dénonce le comportement mondain de certains clercs de Rome qui préfèrent la lecture des textes profanes à celle de la Bible. L'*Epist.* 53 s'inscrit aussi dans une démarche ascétique : Paulin de Nole doit être un poète-ascète qui s'appuie sur les Écritures.

[157] Le *Panégyrique de Théodose* de Paulin de Nole ne nous est pas parvenu.

[158] Cf. JÉRÔME, *Epist.* 53, 1.

Nisi aperta fuerint uniuersa, quae scripta sunt, ab eo, qui habet clauem Dauid, qui aperit et nemo cludit, cludit et nemo aperit, nullo alio reserante pandentur. Si haberes hoc fundamentum, immo quasi extrema manus in tuo opere duceretur, nihil pulchrius, nihil doctius nihilque latinius tuis haberemus uoluminibus.	Si tout ce qui a été écrit n'est pas découvert par celui qui possède la clé de David, qui ouvre et que personne ne ferme, qui ferme et que personne n'ouvre, ce sera découvert sans que personne d'autre ne le dévoile. Si tu possédais ce fondement, bien plus, si tu mettais en quelque sorte une dernière main à ton œuvre, nous n'aurions rien de plus beau, rien de plus savant et rien de plus latin que tes ouvrages.

Jérôme, *Epistula* 58, 9

Et :

Huic prudentiae et eloquentiae[159] *si accederet uel studium uel intellegentia scripturarum, uiderem te breui arcem tenere nostrorum et ascendentem cum Ioab tecta Sion canere in domatibus, quod in cubiculis cognouisses. Accingere, quaeso te, accingere.*	Si l'étude et l'intelligence des Écritures s'ajoutaient à cette sagesse et cette éloquence, je te verrais t'emparer en peu de temps de la citadelle des nôtres et en montant avec Joab sur les toits de Sion chanter sur les terrasses ce que tu auras appris dans les chambres. Prépare-toi, je t'en prie, prépare-toi.

Jérôme, *Epistula* 58, 11

Jérôme a des projets clairs pour Paulin de Nole : il doit pratiquer une poésie d'inspiration biblique, une poésie exégétique et pallier ainsi le manque laissé par les auteurs chrétiens latins qui l'ont précédé (*Epist*. 53, 10).

3.1.2. Les paraphrases bibliques en vers

Les premières compositions de Paulin après sa conversion s'inscrivent dans la même ligne que celle dictée par Jérôme. Si elles ont vraisemblablement été composées aux environs de 390[160] alors que Paulin se trouvait encore en Espagne et qu'elles sont donc antérieures à la correspondance de Paulin avec Jérôme, elles témoignent d'une certaine communion de pensée entre les deux hommes au sujet de la nature de la poésie chrétienne. Ces œuvres composées par le jeune converti Paulin sont, en effet, des paraphrases bibliques versifiées : le *Carmen* 7 une paraphrase du Psaume 1, le *Carmen* 8 du Psaume 2 et le *Carmen* 9 du Psaume 136. Il est probable qu'il faille ajouter à ces paraphrases psalmiques la *Laus Iohannis* (*Carm*. 6 chez von Hartel) qui paraphrase la vie de Jean-Baptiste. Avec ces paraphrases, le poète relie étroitement son activité poétique à la Bible et s'inscrit dans la lignée de Juvencus qui a mis en vers les

[159] Il s'agit de la sagesse et de l'éloquence dont fait preuve Paulin de Nole.
[160] P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 111-113.

Évangiles[161]. Une étude des réminiscences littéraires dans la poésie de Paulin révèle que le poète a lu les *Euangeliorum libri* de Juvencus[162]. Peter Flury, qui considère le poème comme authentique, montre à quel point le poète, dans le *Carmen* 6, s'appuie à la fois sur le texte biblique, en particulier l'Évangile de Luc, et sur l'histoire de Jean-Baptiste relatée dans le premier libre des *Euangeliorum libri* de Juvencus. Flury souligne ainsi que l'auteur de la *Laus Iohannis* entretient, comme il peut le faire avec des auteurs classiques, un certain rapport d'*aemulatio* avec Juvencus[163]. Avec les paraphrases de Psaumes, en revanche, l'œuvre de Paulin est plutôt novatrice. Comme le fait remarquer Nazzaro[164], cette paraphrase psalmique est le premier exemple de poésie paraphrastique vétérotestamentaire en Occident et l'unique *retractatio* du psautier, même si l'on trouve des traces de paraphrases des Psaumes dans les hymnes ambrosiennes[165].

Il est possible de s'interroger sur les raisons qui ont poussé Paulin à choisir le psautier et éventuellement la vie de Jean-Baptiste pour ses paraphrases. Il est fort probable que la dimension ascétique de la figure de Jean-Baptiste ait attiré le poète au moment où lui-même se convertit à l'ascétisme. Yves-Marie Duval, qui lui aussi ne remet pas en cause la paternité de cette œuvre, souligne le fait que c'est véritablement en ascète que Paulin décrit Jean-Baptiste lors de sa vie au désert et il retrouve dans cette description des traces d'une lecture par le poète de l'*Aduersus Iouinianum* de Jérôme[166]. Jérôme lui-même indique dans l'*Epistula* 58, 6 que Paulin possède cet ouvrage. Quant au choix du psautier, il s'agit peut-être d'une volonté de rendre au texte biblique sa forme originelle même dans les traductions latines. L'absence de remarques métapoétiques dans ces poèmes et de réflexions sur ces compositions dans la correspondance de Paulin ne permet pas de trancher la question. Le poète cherche-t-il à composer des pièces qui pourront servir de support à la louange de Dieu, notamment collective ? Autrement dit, ces poèmes ont-ils une valeur liturgique et sont-ils un moyen, pour

---

[161] Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 195-205, voit dans l'*Epist.* 53, 7 une mise en garde de Jérôme, qui a connaissance des paraphrases bibliques de Paulin, à l'encontre de la pratique poétique de Proba et de Juvencus. Si la critique des centons et de la lecture chrétienne de Virgile est claire dans cette lettre, nous avons plus de mal à trouver une véritable critique des paraphrases bibliques et donc de l'œuvre de Juvencus. Il nous semble aussi que la paraphrase biblique, telle que Paulin la pratique, ne s'oppose pas véritablement aux attentes de Jérôme et qu'elle ne ressemble guère aux centons de Proba.

[162] Voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole. Carmina, op. cit.*, p. 709-710 et W. VON HARTEL et M. KAMPTNER, *Paulinus Nolanus. Carmina*, Vienne, 1999, p. 493-496.

[163] Voir P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*. P. Flury n'emploie pas le terme d'*aemulatio*, mais c'est bien ce qu'il décrit lorsqu'il évoque, p. 144-145, une sorte de compétition artistique de Paulin avec son prédécesseur.

[164] A. NAZZARO, « La parafrasi salmica », *art. cit.*, p. 98.

[165] L'hymne *Intende qui regis Israel* paraphrase ainsi fidèlement le Psaume 79, 2-3. La référence est donnée par A. NAZZARO, « La parafrasi salmica », *art. cit.*, p. 98, n. 25.

[166] Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 183-193.

un public latin, de suivre la recommandation néotestamentaire de chanter les Psaumes[167] ? Gennade, dans son *De uiris illustribus*, consacre une notice à Paulin de Nole et mentionne un sacramentaire et un hymnaire composés par notre poète[168]. Dolveck émet l'hypothèse que l'hymnaire corresponde aux trois paraphrases psalmiques ou aux *Natalicia*, en invitant toutefois à considérer avec prudence le rapport de Gennade qui contient un certain nombre de fautes identifiables[169]. Si la récitation des *Carmina natalicia* lors de la fête du saint est très vraisemblable, il nous semble bien difficile de qualifier cet ensemble poétique d'hymnaire. La complexité et la longueur des poèmes se prêtent mal à une récitation collective et chantée. S'agirait-il, en revanche, des paraphrases psalmiques ? Le nombre restreint de ces paraphrases nous amène à douter : peut-on véritablement parler d'un hymnaire avec seulement trois poèmes[170] ? Il se pourrait, cependant, que Gennade ait qualifié d'hymnaire un ensemble de trois poèmes qui étaient aussi utilisés dans un cadre liturgique.

Que ce soit en vue d'un usage liturgique ou non, le choix des Psaumes peut notamment s'expliquer par la manière dont sont considérés ces textes à l'époque de Paulin : les Psaumes sont le genre que les chrétiens ont considéré le plus élevé[171] et il peut être intéressant pour un homme aussi lettré que Paulin d'entreprendre de reproduire ce style élevé dans sa propre langue. Et surtout, les Psaumes occupent une place essentielle dans les cercles ascétiques à cette époque. Ils servent à la fois de textes de prière et de méditation et leur connaissance est jugée nécessaire pour embrasser une vie monastique et ascétique[172]. Il n'est donc pas étonnant que Paulin de Nole, à l'époque où il se tourne vers l'ascétisme, ait choisi les Psaumes pour ses paraphrases en vers.

Les paraphrases de Paulin témoignent d'une fidélité plutôt grande à leur source. Dans le cas des paraphrases psalmiques, le poète suit le texte biblique verset par verset sans en omettre un seul. Pour la *Laus Iohannis*, c'est au texte de l'Évangile de Luc que le poète, peut-être Paulin, se réfère le plus souvent, mais il recourt également aux Évangiles de Matthieu et de Marc pour

---

[167] Cf. Eph 5, 19 et Col 3, 16.
[168] GENNADE, *Vir. ill.* 49.
[169] F. DOLVECK, *Paulin de Nole. Carmina*, *op. cit.*, p. 21-22.
[170] F. DOLVECK émet cette hypothèse en faisant preuve d'une distance critique.
[171] Cf. AMBROISE, *In psalm.* 1, 4-7. La référence est donnée par R. RALLO FRENI, « Il testo dei salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola », *in Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Rome, 1984, p. 232.
[172] G. BARTELINK, « Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und fünften Jahrhunderts », *in* J. DEN BOEFT et M. L. VAN POLL-VAN DE LISDONK, *The Impact of scripture in early Christianity*, Leyde / Boston, 1999, p. 33-34. G. BARTELINK renvoie notamment à l'*Epist.* 125, 11 de JÉRÔME où il affirme qu'un moine doit connaître mot pour mot tout le psautier.

compléter le récit de Luc notamment lorsqu'il décrit la vie au désert de Jean-Baptiste (v. 229-235). Tout en restant fidèle à ses sources, le poète produit quand même son propre discours en soulignant certains éléments ou, au contraire, en passant rapidement sur d'autres. Ainsi, dans la *Laus Iohannis*, le poète décrit longuement l'annonce faite par l'ange à Marie (v. 108-138) alors que le sujet n'entre pas, à strictement parler, dans le cadre du récit de la vie de Jean-Baptiste. De même, lorsqu'il relate la rencontre entre Marie, enceinte de Jésus, et sa parente Élisabeth, enceinte de Jean-Baptiste (v. 139-162), il laisse complètement de côté le *Magnificat* prononcé par Marie. En revanche, il développe assez longuement le discours d'Élisabeth à Marie (v. 151-160) et introduit déjà l'idée d'une grâce de Dieu sur les hommes avec la naissance du Christ.

Avec ces paraphrases, le poète ne se contente pas de raconter à nouveau ce que dit la Bible et de faire du texte biblique la matière de son discours en insistant sur tel ou tel point. Il offre également au sein de ces poèmes de brefs développements théologiques. Dans la *Laus Iohannis*, le poète fait suivre le récit de la rencontre entre Élisabeth et Marie (Luc 1, 39-45) d'une courte réflexion sur les Juifs qui n'ont pas reconnu que leurs prophètes annonçaient le Christ (v. 163-172). Et surtout, à partir de la vie au désert de Jean-Baptiste, il offre une méditation sur l'origine des vices (v. 236-254) avant d'aborder la question du pardon (v. 276-302). Toutefois, le poète indique qu'il considère plutôt ces brefs raisonnements comme des digressions parce qu'il est encore trop faible dans la connaissance biblique pour pouvoir véritablement aborder ces thèmes[173].

Dans les paraphrases psalmiques, Paulin de Nole n'opère pas de distinction entre son discours initial fondé sur le texte des Psaumes et un développement théologique qui s'éloigne de la paraphrase. Autrement dit, il ne parle pas de digression, mais il fait bien de ces paraphrases le lieu d'une réflexion plus générale sur des thèmes bibliques. Le cas le plus visible se trouve dans la paraphrase du Psaume 1 (*Carm.* 7). À partir du verset 5 (« *Ideo non resurgent impii in iudicio neque peccatores in consilio iustorum.* ») et de l'évocation du Jugement dernier, le poète médite sur ce Jugement et sur le cas des pécheurs qui ont gardé la foi[174]. Cette méditation occupe plus d'une trentaine de vers (v. 16-49) et se termine par une exhortation à mener une vie droite malgré la difficulté du chemin. Paulin ne perd pas pour autant de vue son objectif initial de paraphraser le Psaume 1, puisque les deux derniers vers du poème (v. 50-51) reprennent le sixième et dernier verset de ce Psaume. Toute la réflexion de Paulin sur le Jugement découle

[173] Cf. *Carm*. 6, 173-174 et 301-303.
[174] Voir p. 109-111 pour une étude thématique de ce passage.

de la paraphrase du vers 5 « *Iccirco tali diuidentur ordine / Hominum per orbem dissipatorum greges / Vt iudicandi non resurgant impii*[175] » (v. 16-18). Elle est enrichie par des réminiscences néotestamentaires qui montrent que le poète fonde sa méditation sur la Bible entière[176]. Nazzaro fait remarquer qu'un tel développement exégétique est caractéristique de la paraphrase[177]. Avec les paraphrases bibliques et les méditations sur la Bible qu'elles contiennent, Paulin de Nole pratique donc, à un certain degré, une poésie exégétique, ressemblant à celle que peut réclamer Jérôme quelques années plus tard.

Le prologue de la *Laus Iohannis* (v. 1-26) permet au poète de développer certaines réflexions métapoétiques, en particulier sur la nature d'une poésie chrétienne et, même si l'appartenance de ce poème au corpus de Paulin de Nole n'est pas assurée, il peut être intéressant de s'y arrêter dans l'hypothèse d'une paternité paulinienne. S'adressant à Dieu le Père, le poète l'appelle comme inspirateur de son poème, ce qui peut faire écho à plusieurs passages des *Carmina* de Paulin, mais surtout, le poète s'interroge brièvement sur l'utilité de sa poésie :

	Sed licitum magnis tenues inpendere curas, *nec dedignantur uilem caelestia laudem.* *Pars etiam meriti meritum celebrare piorum ;* *nec noua nunc aut nostra canam ; dixere prophetae*	Mais il est permis de dispenser de modestes soins aux grands sujets, et les cieux ne dédaignent pas une vile louange. Bien plus, célébrer le mérite des hommes pieux est une part de leur mérite. À présent, je ne chanterai rien de nouveau ou d'original ; les prophètes ont tout dit *(15)* auparavant et les hommes saints ont consacré dans un discours en prose la promesse de sa naissance, sa vie et sa mort, si mort il y eut qui mérita le ciel par le sang. Nous, nous avons seulement promis d'exposer ce qui a été dit dans des mesures mélodieuses et de détendre l'esprit des lecteurs par nos vers.
15.	*cuncta prius sanctique uiri sermone soluto* *promissum exortum, uitam mortemque sacrarunt,* *si mors illa fuit, meruit quae sanguine caelum.* *Nos tantum modulis euoluere dicta canoris* *uouimus et uersu mentes laxare legentum.*	

Carmen 6, 11-19

Dans ce prologue, le poète revendique le fait de pratiquer une poésie qui n'aborde ni des sujets nouveaux ni des sujets personnels. Conscient de son statut de pécheur[178], il fait preuve d'humilité et considère sa tâche comme mince (*tenuis*, v. 11). C'est une fonction esthétique

[175] « Pour cette raison, les troupeaux des hommes dispersés à travers le monde seront répartis dans un ordre tel que les impies ne ressusciteront pas pour être jugés ».
[176] Le vers 23 rappelle Ap 7, 3. Sans être une réminiscence précise, le vers 26 fait penser à Ap 20, 12 et surtout, en raison des vers 32-36, à 1 Co 3, 13. Les vers 30-31 sont une réminiscence de Rm 12, 2 et les vers 32-36 de 1 Co 3, 13-15. Enfin, les vers 47-49 sont une réminiscence de Mt 7, 13-14.
[177] A. NAZZARO, « La parafrasi salmica », *art. cit.*, p. 101.
[178] *Carm*. 6, 25-26. Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 33.

qu'il assigne à son œuvre : il s'agit d'exposer de manière mélodieuse et poétique (v. 18) ce qui a été dit auparavant en prose. Cette fonction esthétique a deux conséquences : elle permet de détendre l'esprit des lecteurs (*mentes laxare,* v. 19) et elle participe à la louange de Dieu et de ses saints (v. 12). L'expression *mentes laxare* possède, en fait, un double sens : il s'agit non seulement de détendre l'esprit des lecteurs mais aussi de l'ouvrir, de le préparer à l'instruction. Le poète revendique une poésie qui n'a pas simplement une valeur récréative, il s'inscrit dans la lignée de la poésie didactique classique et de Lucrèce qui se sert du miel de la poésie pour faire accepter l'amertume de la doctrine épicurienne (*De rerum natura* 4, 6-25), et il fait du charme de la poésie un moyen de rendre l'instruction plus facile[179]. Le cycle des *Natalicia* avec ces multiples récits qui charment les lecteurs et les auditeurs tout en les instruisant correspond à ce dessein poétique[180], ce qui est peut-être un argument supplémentaire en faveur de l'authenticité de la *Laus Iohannis*. Dans ce prologue empreint de la topique du poète humble, le poète semble ne pas vouloir affirmer avec trop de forces l'utilité de sa poésie, mais montrer discrètement qu'elle peut tout de même avoir un effet bénéfique sur les lecteurs parce qu'elle les ouvre au texte biblique.

3.2. Des sujets bibliques pour grandir et instruire dans la foi

Bien que les *Natalicia* comportent un certain nombre d'exordes programmatiques[181], la poésie de Paulin de Nole contient, dans son ensemble, assez peu de réflexions d'ordre métapoétique ou, du moins, sont-elles la plupart du temps liées au genre des *Natalicia*. L'*Ad Iouium* (*Epist*. 16 et *Carm*. 22), par ses réflexions sur le rapport entre la foi chrétienne et l'activité de poète, revêt dès lors une certaine importance au sein de ce corpus de poèmes. Il nous semble, toutefois, difficile de considérer l'*Ad Iouium* comme un art poétique. Si le poète traite de questions poétiques, c'est plus généralement un programme d'études des Écritures qu'il propose et un art chrétien de vivre pour un lettré, ce qui entraîne des réflexions d'ordre littéraire.

3.2.1. Fonction didactique de la poésie chrétienne

Le discours que Paulin, cette fois-ci en position d'enseignant, adresse à Jovius se rapproche à plusieurs égards de celui que lui avait tenu Jérôme environ cinq ans auparavant. L'attitude du

[179] Voir H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 14, n. 7 et Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 202, n. 106.
[180] À ce sujet, voir le chapitre 5 (p. 295-365).
[181] Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 1-51 ; *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 5-16 ; *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 1-69 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 1-44 ; *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 17-61 ; *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 13-59 ; *Carm*. 29 (*Nat*. 14).

destinataire de chaque lettre n'est pas tout à fait la même puisque Paulin de Nole avait exprimé à Jérôme son désir d'étudier les Écritures et de mener une vie ascétique tandis que Jovius semble se montrer bien plus frileux à l'égard d'une conversion radicale au christianisme. Néanmoins, certains thèmes et surtout une même attitude à l'égard de la littérature et de la Bible se retrouvent à la fois dans les *Epistulae* 53 et 58 de Jérôme et dans l'*Ad Iouium* de Paulin. Ainsi, les deux discours sont marqués par une conception ascétique de la vie chrétienne. Dans l'épître 58, Jérôme traite du renoncement aux richesses (*Epist*. 58, 2) et livre des conseils pratiques pour mener une vie d'ascète (*Epist*. 58, 8). Le paragraphe 8 de l'*Epistula* 16 de Paulin est aussi de tendance ascétique : l'auteur exhorte son lecteur et lui-même, parce qu'ils servent Dieu (*Deo seruientes*), à borner leurs désirs à la nécessité et à se séparer autant que possible du monde. Certes, le thème de l'ascétisme est beaucoup plus discret dans l'*Ad Iouium*, car Jovius, contrairement à Paulin, n'a pas fait le choix d'embrasser la vie d'ascète. Toutefois, dans ces deux échanges de lettres, l'accent est mis sur le fait de mener une vie pleinement chrétienne et donc, puisque le destinataire de chaque épître est un homme de lettres, d'écrire une littérature chrétienne.

De même que Jérôme, reconnaissant le talent littéraire de Paulin, avait à son égard des attentes, Paulin de Nole met en avant les capacités littéraires de Jovius et invite ce dernier à les vouer à Dieu :

Ingenii autem tui facultates et omnes mentis ac linguae opes Deo dedica, immolans ei, sicut scriptum est, sacrificium laudis ore facundo et corde deuoto.	Mais consacre à Dieu les facultés de ton intelligence et toutes les ressources de ton esprit et de ta langue en lui immolant, comme il est écrit, un sacrifice de louange d'une bouche éloquente et d'un cœur dévoué.

Epistula 16, 9

Comme Jérôme a pu le faire pour lui (*Epist*. 58, 11), Paulin exhorte donc Jovius à pratiquer une poésie chrétienne. À la manière d'un sacrifice, comme le souligne la réminiscence du Psaume 49, 14 (« *Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo uota tua.* »), Jovius doit consacrer son art tout entier à Dieu et le mettre au service de la foi chrétienne. Nulle place n'est laissée à la littérature profane. Afin de convaincre son lecteur, Paulin lui explique les bénéfices qu'il tirera à composer une littérature chrétienne. Tous ces bénéfices s'articulent autour de la notion de vérité qu'il associe au Dieu chrétien. Le premier argument que donne Paulin concerne Jovius personnellement : en traitant de sujets chrétiens, Jovius verra la Vérité et se connaîtra mieux lui-même.

Illico ut ad superna penetralia aciem mentis intenderis, aperiet ad te faciem suam Veritas teque ipsum reserabit tibi, nam diuinae Veritatis agnitu id quoque ut nosmetipsos nouerimus assequimur.	Dès que tu auras dirigé la pointe de ton esprit vers les sanctuaires célestes, la Vérité te révèlera son visage et te dévoilera toi-même à toi, car de la perception de la Vérité divine nous parvenons aussi à nous connaître nous-mêmes.

Epistula 16, 9[182]

Le second argument que donne Paulin concerne le rôle de la poésie de Jovius pour ses lecteurs. Le poète invite Jovius à pratiquer une poésie qui, plutôt que de plaire aux oreilles, soit utile aux hommes parce que la vérité s'y trouve :

Tibi satis sit ab illis linguae copiam et oris ornatum quasi quaedam de hostilibus armis spolia cepisse, ut, eorum nudus erroribus et uestitus eloquiis, fucum illum facundiae quo decipit uana sapientia plenis rebus accommodes, ne, uacuum figmentorum sed medullatum ueritatis corpus exornans, non solis placitura auribus sed et mentibus hominum profutura edideris.	Qu'il te suffise de leur [aux philosophes] avoir pris, comme un butin aux ennemis armés, la richesse de la langue et l'ornement de la bouche, pour que, nu de leurs erreurs et vêtu de leurs paroles, tu adaptes à des choses pleines ce fard de l'éloquence dont la vaine sagesse se sert pour tromper, de sorte qu'ornant non le corps vain des fables mais celui riche en vérité, tu produises des discours destinés non à plaire aux seules oreilles mais utiles aussi aux esprits des hommes.

Epistula 16, 11

Ce rôle de la poésie concerne aussi le poète lui-même :

Quanto maior ab his cedet tibi gloria coeptis *In quibus et linguam exercens mentem quoque sanctam* *Erudies, laudemque simul uitamque capesses !*	Combien plus grande sera cette gloire qui te sera offerte par ces entreprises où en formant ta langue, tu instruiras aussi ton esprit saint et gagneras à la fois la louange et la vie !

Carmen 22, 26-28

Paulin de Nole assigne une fonction didactique à la poésie pratiquée par un auteur chrétien : elle doit permettre au poète comme à ses lecteurs et auditeurs d'instruire leur esprit dans la vérité chrétienne.

3.2.2. La Bible comme source d'instruction

Aux yeux de Paulin comme de Jérôme, la littérature profane est inutile, du moins ne sert-elle qu'à instruire la langue, car la Bible contient déjà tout ce qui est nécessaire à l'instruction.

[182] Ce passage vient directement à la suite de celui que nous avons cité quelques lignes auparavant.

Le même type de raisonnement est présent au début de l'*Epistula* 53 de Jérôme et dans le *Carmen* 22 de Paulin de Nole :

Quid loquar de saeculi hominibus, cum apostolus Paulus, uas electionis et magister gentium, qui de conscientia tanti hospitis loquitur : an experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus ? post Damascum Arabiamque lustratam ascenderit Hierosolymam, ut uideret Petrum, et manserit apud eum diebus quindecim.	Pourquoi parlerai-je des hommes de ce monde quand l'apôtre Paul, vase d'élection et docteur des Gentils, qui, conscient d'avoir un tel hôte, dit : « Cherchez-vous une preuve de celui qui parle en moi, le Christ ? », monta à Jérusalem, après avoir parcouru Damas et l'Arabie, afin de voir Pierre et demeura quinze jours auprès de lui ?

Jérôme, *Epistula* 53, 2

Après avoir évoqué dans le paragraphe précédent les voyages d'anciens sages tels que Pythagore et Platon, Jérôme souligne l'inutilité de continuer à parler d'eux alors que les chrétiens possèdent l'exemple biblique de l'apôtre Paul qui, lui aussi, a beaucoup voyagé et qui, de plus, est habité par le Christ. Ce même type de rejet de la sagesse païenne au profit de la sagesse et des exemples bibliques se trouve dans le *Carmen* 22 de Paulin :

35. *Nosse moues causas rerum et primordia mundi ?* *Ne uagus innumeros, Epicuri somnia, mundos,* *Quos atomis demens per inane parentibus edit,* *Irritus in uacuum spatiato pectore quaeras :* *Legifer antiquo uenerandus nomine Moyses,* 40. *Compositum prima referens ab origine mundum* *Instituente Deo, curas tibi soluet inanes,* *Formatumque hominem limo et Spiramine Sacro* *Afflatum referens, cuius sis munere cunctis* *Celsior in terra spirantibus ipse docebit.*	*(35)* Tu cherches à connaître les causes des choses et les origines du monde ? Ne recherche pas errant en vain, ton cœur se promenant dans le vide, les mondes innombrables, songes d'Épicure, qu'en proie à la folie, il fait sortir de leurs parents les atomes à travers le vide. Le vénérable Moïse, le législateur au nom ancien, *(40)* racontant depuis sa première origine la mise en place du monde sur les ordres de Dieu, te délivrera de tes vains soucis en te racontant comment l'homme fut formé à partir de la boue et reçut le souffle de l'Esprit Saint, dont le don t'élèvera au-dessus de tous ceux qui respirent sur la terre, Moïse t'enseignera lui-même.

Carmen 22, 35-44

Comme Jérôme dans l'*Epistula* 53, Paulin souligne l'inutilité de la sagesse païenne face aux enseignements de la Bible où se trouve la vérité, car Dieu lui-même a inspiré les écrits de Moïse (*instituente Deo*, v. 41). C'est donc les Écritures qu'il invite Jovius à lire mais aussi à choisir comme sujet de composition. Les différents personnages bibliques qu'il évoque dans son poème (Moïse dans les vers 39 à 43, l'évangéliste Jean dans les vers 51 à 57, Jonas dans les vers 105 à 108 et Ézéchias dans les vers 119 à 130) doivent nourrir l'apprentissage de Jovius

et se présentent aussi comme un répertoire de thèmes poétiques possibles, ce que montrent les vers suivants :

His, precor, his potius studiumque operamque legendis *Scribendis uoue : cane grandia coepta Tonantis.*	Je t'en prie, consacre plutôt ton zèle et ton attention à lire ces événements et à écrire à leur sujet : chante les vastes entreprises du Tonnant.

Carmen 22, 148-149

Les ressemblances entre les lettres de Jérôme à Paulin et la lettre de Paulin à Jovius peuvent s'expliquer par leur nature protreptique. Dans les deux cas, l'auteur de l'épître cherche à affermir dans la foi chrétienne son interlocuteur et insiste sur le rôle fondamental des Écritures dans cette entreprise ; mais tandis que Jérôme souligne surtout les effets bénéfiques que pourra tirer la communauté chrétienne des œuvres d'inspiration biblique de Paulin, Paulin se centre essentiellement sur Jovius et sur la figure du poète chrétien.

Pour Paulin, le poète chrétien est un adulte qui grandit dans la foi et qui, pour y parvenir, doit posséder de solides fondements bibliques. L'abandon de littérature profane au profit de la littérature biblique est donc une question de maturité.

	Non modo iudicium Paridis nec bella Gigantum *Falsa canis : fuerit puerili ludus in aeuo* *Iste tuus quondam, decuerunt ludicra paruum ;*	Tu ne chantes plus le jugement de Pâris ni les fausses guerres des Géants : cela aura été autrefois ton jeu durant l'enfance, ces passe-temps convenaient à l'enfant. *(15)* À présent, plus sérieux dans tes pensées à mesure que tu avances dans les années, repousse les Camènes légères de ton cœur mature, choisis un sujet tel que le demandent ton âge, désormais conforme à des mœurs pures, et l'aspect vénérable de ton visage, saisis les pensées de Dieu.
15.	*Nunc, animis grauior quantum prouectior annis,* *Aspernare leues maturo corde Camenas,* *Et qualem castis iam congrua moribus aetas* *Atque tui specimen uenerabile postulat oris* *Suscipe materiam, diuinos concipe sensus.*	

Carmen 22, 12-19

La littérature profane est reléguée, par Paulin, au rang d'amusement propre à l'enfance. Elle permet, certes, d'acquérir de l'éloquence (*Epist*. 16, 11), mais elle ne peut convenir à l'adulte chrétien, dont l'âge réclame d'autres sujets. Ces sujets, comme nous l'avons vu précédemment, permettent au poète de progresser dans la foi et dans la connaissance de la vérité divine et témoignent aussi de la maturité du poète. Cette maturité, qui se manifeste par le fait de chercher le savoir dans la Bible et de pratiquer une poésie d'inspiration biblique, permet au poète d'être un *diuinus poeta* (*Carm*. 22, 157). Après avoir explicitement incité Jovius à choisir des thèmes bibliques pour sa poésie (v. 148-156), Paulin termine pratiquement son poème avec les vers suivants :

	Tunc te diuinum uere memorabo poetam	Alors je dirai vraiment que tu es un poète divin et
	Et quasi dulcis aquae potum tua carmina ducam,	je considérerai tes poèmes comme le breuvage
	Cum mihi nectareos summis a fontibus haustus	d'une eau douce quand ils m'offriront un nectar
160.	*Praebebunt, Dominum rerum recinentia Christum*	puisé aux sources célestes, *(160)* chantant le
	Atque tuam pollere Deo testantia mentem,	Christ, Seigneur de la Création, et attestant que
	Vt simul oris opes a te mentisque capessam.	ton esprit est puissant pour Dieu, afin que
		j'obtienne les richesses à la fois de ta bouche et
		de ton esprit.

Carmen 22, 157-162

En choisissant des sujets bibliques, Jovius puise aux sources célestes (v. 159) et devient ainsi un *diuinus poeta*. Cette expression est empruntée à Virgile (*Bucoliques* 5, 45), mais comme le fait remarquer Costanza, elle n'a pas chez Paulin le sens métaphorique de poète excellent que lui attribue Virgile, mais plutôt celui de *poeta Dei*, de poète de Dieu[183]. Paulin avait déjà exhorté Jovius à être un *philosophus Dei et Dei uates* (*Epist*. 16, 6). La reprise d'une expression virgilienne souligne le propos tenu par le poète, la littérature classique doit être un outil au service d'un discours. La conversion de cette réminiscence au christianisme met également en évidence le changement attendu : ne peut être véritablement *diuinus* que le poète qui pratique une poésie d'inspiration biblique.

3.3. D'une poésie biblique à une poésie christologique

Le discours de Paulin de Nole à Jovius se rapproche de celui que lui avait adressé Jérôme quelques années auparavant et il est très clair : traiter de ce qui est essentiel, la Bible, permettra de grandir dans la foi en se gardant des méfaits de la littérature païenne. Il faut donc choisir des sujets bibliques pour ses œuvres. Jérôme va même plus loin avec Paulin en l'exhortant à composer une littérature de nature exégétique. Pourtant, notre poète semble s'éloigner de toutes ces prescriptions et développer un projet poétique qui prend ses distances à la fois à l'égard de Jérôme et vis-à-vis de ses propres recommandations à Jovius.

3.3.1. La nature du corpus poétique chrétien de Paulin de Nole

Une lecture, ne serait-ce que rapide, du corpus poétique de Paulin de Nole, montre que la Bible est rarement son sujet principal de composition. Sans donner de raison particulière, le poète arrête rapidement la composition de paraphrases bibliques en vers, alors même qu'il semblait avoir entrepris de mettre en vers latins tout le Psautier. Duval voit dans l'arrêt de ce

[183] S. COSTANZA, « Catechesi e poesia », *art. cit.*, p. 234.

projet une écoute des mises en garde de Jérôme à notre poète, en particulier à propos de la manière de faire de Proba[184]. Paulin a, certes, bien compris les critiques de Jérôme à l'égard de la pratique des centons, mais, comme nous l'avons déjà brièvement évoqué, il nous semble que, malgré quelques allusions à l'œuvre de Proba, il ne faille pas lier trop étroitement les paraphrases bibliques de Paulin aux centons de cette poétesse et que l'arrêt des paraphrases bibliques par le poète demeure quelque peu inexpliqué. Paulin prend aussi ses distances vis-à-vis des attentes de Jérôme au sujet d'une poésie à sujet biblique.

Après les paraphrases en vers de la vie de Jean-Baptiste et des Psaumes, Paulin poursuit ses compositions poétiques avec des poèmes de genres variés, des lettres en vers, une consolation, un épithalame, un *propempticon*, et surtout quatorze *Carmina natalicia* en l'honneur de saint Félix. Dans tous ces poèmes, la Bible n'est pas le sujet principal de composition. Le retour de Nicétas en Dacie est, par exemple, l'objet du *Carmen* 17, tandis que les *Carmina natalicia* abordent de nombreux sujets relatifs à la vie et à l'action de Félix et ont pour objectif principal de célébrer le saint et l'action du Christ par lui. La Bible demeure très présente dans le corpus poétique de Paulin, mais elle n'est pas le thème principal de son discours. Il est vrai qu'elle occupe parfois une grande part des poèmes. Ainsi, la seconde partie du *Carmen* 24 multiplie les exemples vétérotestamentaires pour préparer au mieux le fils de Cythérius à la prêtrise et le *Carmen* 26 (*Nat.* 8) recourt également à de nombreux exemples scripturaires pour montrer l'importance de la confiance en Dieu et de la prière dans les situations difficiles[185]. Toutefois, alors que dans les *Carmina* 7 à 9, les paraphrases versifiées des Psaumes, le texte des Écritures sert de base et donne lieu à quelques développements de nature exégétique, la Bible est plutôt utilisée dans les *Carmina* 24 et 26 et plus généralement dans le reste de la poésie de Paulin de Nole, à titre d'exemple afin de donner plus de force au discours du poète.

3.3.2. Les fonctions du recours à la Bible

Même dans des poèmes comme les *Carmina* 24 et 26 qui renvoient fréquemment à la Bible, Paulin semble loin d'être le poète exégète qu'attendait Jérôme. Herzog défend pour le *Carmen* 26 (*Nat.* 8) l'idée d'une poésie exégétique[186], mais le concept fait débat et nous partageons l'avis de Duval qui fait remarquer qu'il ne voit pas beaucoup d'exégèse au sens strict du terme,

[184] Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 205.
[185] Sur les *exempla* bibliques dans ces deux poèmes, voir le chapitre 4 (p. 242-294).
[186] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 400-411.

c'est-à-dire d'explication du texte biblique, dans ce sermon en vers[187]. Il arrive à Paulin de Nole de faire quelques remarques de nature exégétique. C'est, par exemple, le cas lorsqu'il évoque au début du poème l'institution de la Pâque lors de la sortie d'Égypte du peuple hébreu et qu'il explique qu'il faut comprendre le sang de l'agneau sur les linteaux des portes dans un sens typologique :

40.	*Nec turbante metu iussum sollemne reliquit,* *Sed, trepidans fugiensque licet, diuina peregit* *Festa, salutifero laetis epulatus in agno* *Coetibus, et, ficto Christi iam sanguine uictor,* *Duxit ouans laetas uicto Pharaone choreas.*	*(40)* Il n'abandonna pas non plus le commandement solennel sous le coup de la peur qui les troublait, mais bien que tremblant et en fuite, il accomplit les fêtes divines ; avec de joyeuses assemblées il fit un festin d'un agneau porteur de salut et désormais vainqueur par la représentation du sang du Christ, Moïse conduisit triomphant les chœurs joyeux alors que le Pharaon avait été vaincu.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 40-44

Il nous semble possible de parler, au vers 43, d'une remarque d'ordre exégétique, puisque le poète prend soin de clarifier la compréhension du texte biblique : le sang de l'agneau sur le montant des portes est une préfiguration (*fictus*) du sang du Christ versé à la Croix.

Ce type de remarque, cependant, correspond assez peu à la manière habituelle qu'a Paulin, dans sa poésie, de se référer à la Bible. Sans que cette dernière ne soit le thème principal de ses compositions ou qu'il ne fournisse beaucoup d'explications exégétiques, le poète recourt constamment aux Écritures. Le *Carmen* 31 illustre très bien cette affirmation : toute la méditation qu'offre Paulin sur le dogme de la résurrection de la chair (v. 239-380) afin de consoler des amis en deuil repose sur la Bible et les réminiscences bibliques parsèment sa réflexion[188]. Même lorsque le poète fait appel au sens de l'observation de ses lecteurs et à leur connaissance des travaux des champs pour mieux leur faire comprendre la doctrine de la résurrection, son propos est enrichi par une réminiscence biblique :

Cernite nulla suis emergere semina campis *Ni prius intereant tabe soluta putri ;* *Nuda seris, uestita legis... iacis arida grana,* *Atque eadem fructu mutiplicata metis.*	Reconnaissez que nulle semence n'apparaît dans ses propres champs, si elle ne meurt auparavant, dissoute par la putréfaction. On les sème nues, on

[187] Voir le compte-rendu de la discussion qui suit l'article de R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 422 ; voir aussi, dans cette même discussion, p. 416, la distinction opérée par J. FONTAINE entre la théologie, la spiritualité et l'exégèse.

[188] L'apparat scripturaire montre bien l'importance du substrat biblique : ***313-322.*** Ez 37, 1-14 ; **327-328.** Jn 11, 25-26 ; ***335.*** Mt 27, 51-52 ; ***336.*** Jn 2, 19-21 ; ***337.*** Mt 27, 52-53 ; ***341-342.*** Mt 27, 51 ; ***351.*** Rm 10, 4 ; etc.

les cueille vêtues… on jette de pauvres graines et
on les moissonne multipliées par le fruit.

Carmen 31, 247-250

L'impératif *cernite* met en évidence le fait que Paulin évoque une réalité bien connue de ses lecteurs et qu'il cherche ainsi à les aider à mieux comprendre et à accepter ce qu'est la résurrection. Or, si cet exemple est tiré de la vie quotidienne, le poète passe par l'intermédiaire de la Bible puisque ces vers sont une réminiscence de Jean 12, 24-25 (« [24]*Amen, amen, dico uobis, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit,* [25]*ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum adfert…* »). Paulin paraphrase ces versets et en change légèrement le contexte : alors que le Christ annonce sa mort et son caractère salvateur, le poète met l'accent sur la résurrection. Cette réminiscence montre à quel point la Bible sert de fondement à la pensée de Paulin, mais aussi, avec le léger glissement de sens que nous pouvons observer, à quel point elle est aussi pour lui un moyen, pour ainsi dire, naturel d'expression : le poète emprunte des mots, des images et des idées aux Écritures, même si le contexte originel n'est pas toujours exactement conservé[189].

Bien souvent, Paulin se sert aussi de la Bible pour sa valeur exemplaire[190]. Les deux poèmes évoqués précédemment, le *Carmen* 24 et le *Carmen* 26 (*Nat.* 8) avec leurs séries d'exemples bibliques l'illustrent très bien. Le poète souligne souvent le caractère exemplaire qu'il accorde aux figures et aux événements scripturaires qu'il évoque. Pour cela, il emploie fréquemment l'adverbe comparatif *ut*. Il lui arrive d'afficher encore plus clairement cette fonction exemplaire, par exemple dans le *Carmen* 26 (*Nat.* 8) lorsqu'il veut inciter ses lecteurs à rechercher leur salut en Dieu face aux invasions barbares :

80. *Prisca retractemus sanctorum exempla parentum*
Qui, merita immissis tolerantes uerbera bellis,
Non armis sibi nec muris capienda putabant
Praesidia ; humanis opibus sperare salutem
Nulla salus : nec enim mortem mortalia pellent !

(80) Reprenons les exemples anciens de nos saints parents qui, supportant des coups mérités lors de guerres envoyées contre eux, pensaient qu'ils ne pouvaient trouver de protection ni dans les armes ni dans les murs. Espérer le salut par des moyens humains n'est nul salut. En effet, ce qui est mortel ne chassera pas la mort !

Carmen 26 (*Nat*. 8), 80-84

[189] Cet aspect est développé dans le chapitre 3, 2.1.1 (p. 214-219).
[190] Sur l'usage des *exempla* bibliques, voir le chapitre 4 (p. 242-294).

Les actions des patriarches sont clairement définies comme des *exempla* que Paulin et ses lecteurs et auditeurs sont appelés à étudier et à imiter suivant le double sens que l'on peut donner au verbe *retractare* de traiter de nouveau et de redonner de la valeur.

De manière générale, Paulin de Nole se sert de la Bible, non comme d'un répertoire où puiser des sujets de composition, mais comme d'une autorité qui illustre et donne du poids à ses propos. C'est ce que nous pouvons appeler une valeur opératoire que le poète confère à la Bible dans sa poésie. Toutefois, comme nous l'avons dit, Paulin est fortement marqué par la lecture de la Bible et les Écritures informent sa pensée, si bien que, même s'il ne choisit pas forcément des thèmes explicitement bibliques, l'Ancien et le Nouveau Testament font partie des fondements de ses poèmes.

3.3.3. Une poésie christologique

Il n'en demeure pas moins que la pratique poétique de Paulin de Nole semble contredire les injonctions qu'il a faites à Jovius d'écrire sur la Bible afin d'être un *diuinus poeta*[191], mais le projet poétique de Paulin diffère-t-il véritablement de celui qu'il conseille à Jovius ? Le poète lui écrit :

Dumque leges catus et scribes miracula summi *Vera Dei, propior disces et carior ipsi* *Esse Deo, quem dum credens miraris amare* *Incipies et amando Deum redamabere Christo.*	Tant que tu liras, avisé, et que tu écriras les miracles véritables du Dieu souverain, tu apprendras à être plus proche et plus cher à Dieu lui-même. Pendant que tu l'admireras en croyant, tu commenceras à l'aimer et en aimant Dieu, tu seras aimé en retour par le Christ.

Carmen 22, 29-32

Jovius doit à présent raconter les actions de Dieu, car il s'agit de la vérité contrairement aux fictions qu'il chantait auparavant dans ces poèmes (*Carm*. 22, 21-22). Il pourra ainsi développer une relation fondée sur l'amour, avec le Christ[192]. Paulin revient sur le rapport entre le travail poétique de Jovius et le Christ à la fin du *Carmen* 22 lorsqu'il écrit :

150. *Scribe creatarum Verbo primordia rerum* *Et chaos ante diem primaeque crepuscula lucis ;* *Quaeque dehinc uariis elementa per omnia saeclis* *Dicta uel acta Deo per sancta uolumina disces,* *Quae docuit tabulis legalibus indita Moyses* 155. *Aut euangelici quae lex noua Testamenti* *Signat, operta prius retegens mysteria Christo.*	*(150)* Décris les commencements des choses créées par le Verbe, le chaos avant le jour et le crépuscule de la première lumière, ainsi tu apprendras grâce aux livres sacrés ce que Dieu a dit ou fait à travers tous les éléments au cours des différents siècles, les mots inscrits sur les tables de la Loi que Moïse a enseignés *(155)* ou que la

[191] Cf. *Carm*. 22, 148-157.
[192] Voir S. COSTANZA, « La poetica di Paolino da Nola », *art. cit.*, p. 612.

Tunc te diuinum uere memorabo poetam
Et quasi dulcis aquae potum tua carmina ducam,
Cum mihi nectareos summis a fontibus haustus
160. *Praebebunt, Dominum rerum recinentia Christum.*

loi nouvelle du Testament évangélique montre, révélant les mystères jusqu'alors cachés du Christ. Alors je dirai vraiment que tu es un poète divin et je considérerai tes poèmes comme le breuvage d'une eau douce quand ils m'offriront un nectar puisé aux sources célestes, *(160)* chantant le Christ, Seigneur de la Création.

Carmen 22, 150-160

Paulin exhorte Jovius à chanter les actions de Dieu relatées dans la Bible, mais *in fine* le véritable sujet de sa poésie est le Christ[193]. Puisque toute la Bible parle du Christ, comme le montre le poète au vers 156 avec une lecture typologique de l'Ancien Testament, Jovius chante le Christ lorsqu'il prend des événements et personnages bibliques comme sujets de ses poèmes.

Le concept de vérité est aussi fortement lié au projet poétique de Paulin de Nole. Nous avons déjà étudié la manière dont il le convoque pour justifier son rejet du paganisme et de la littérature païenne. La personne du Christ est également essentielle dans la poésie de Paulin et est à la fois la source d'inspiration, l'objet et le destinataire des œuvres du poète. Le *Carmen* 20 (*Nat.* 12)[194] avec son exorde programmatique reprend et développe, dans un passage que nous avons déjà cité, ces deux notions. Après avoir expliqué que son poème traiterait de deux porcs et d'une génisse que lui a donnés Félix comme sujets pour sa composition (v. 17-27), le poète écrit :

Non afficta canam licet arte poematis utar,
Historica narrabo fide sine fraude poetae ;
30. *Absit enim famulo Christi mentita profari :*
Gentibus hae placeant ut falsa colentibus artes,
At nobis ars una, fides et musica Christus.

Je ne chanterai pas des fictions, bien que j'utilise l'art de la poésie. Je ferai mon récit avec une sincérité historique et sans la tromperie du poète ; *(30)* en effet, loin d'un serviteur du Christ l'idée de proférer des mensonges : ces arts peuvent bien plaire aux peuples qui cultivent des faussetés, mais, nous, nous n'avons qu'un art, la foi, et qu'une musique, le Christ.

Carmen 20 (*Nat.* 12), 28-32

Le poète revendique dans ces vers une poésie au service de la vérité. Avec l'expression *historica fides* (v. 29), il confère une valeur historique à ses poèmes : il s'agit de raconter avec fidélité des événements où, comme le montre tout le poème, l'action de Dieu par l'intermédiaire de saint Félix est reconnaissable. Paulin associe cette recherche de vérité et plus généralement

[193] Voir M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 164 pour l'importance de la Bible parce qu'il est question du Christ.
[194] Le *Carm.* 20 (*Nat.* 12) date de 406. Voir P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 114 et F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina*, *op. cit.*, p. 106.

toute son œuvre poétique au Christ. La métaphore musicale pour désigner le Christ (*musica*, v. 32) souligne cette union étroite entre son art et le Christ. C'est une poésie christologique que pratique notre poète : le Christ en est l'inspirateur, mais aussi l'objet et le destinataire[195].

Cette dimension christologique de la poésie de Paulin de Nole est visible dans son usage des Écritures. Le poète recourt souvent à la Bible à titre d'exemple et notamment aux événements et aux personnages vétérotestamentaires ; mais fréquemment, il souligne l'interprétation typologique que l'on peut avoir des passages de l'Ancien Testament, montrant ainsi que le Christ est partout présent dans la Bible. Tel est le cas du passage du *Carmen* 26 (*Nat.* 8) où Paulin explique que le sang de l'agneau sur le linteau des portes du peuple hébreu en Égypte est une préfiguration du sang du Christ[196]. À première vue, cette remarque du poète ressemble à une digression uniquement destinée à approfondir la compréhension de la Bible chez ses lecteurs et auditeurs, mais elle fortifie en réalité l'argumentation de Paulin qui cherche à convaincre son public qu'en temps de troubles il faut se confier dans le Christ et rechercher l'intercession de Félix[197]. Dans ce poème, Paulin commence par prendre de nombreux exemples vétérotestamentaires illustrant l'efficacité de la prière et de la confiance en Dieu ; puis il établit un parallèle entre la situation présente, les menaces barbares au début de l'année 402, et les difficultés relatées dans l'Ancien Testament qu'a pu connaître le peuple juif. Le poète compare également Félix aux patriarches en insistant sur l'égalité de leur mérite et de leur efficacité[198] et il souligne le fait que le même Dieu œuvre en et pour chacun d'eux[199]. Paulin relate, pour finir, trois miracles accomplis par l'intermédiaire de Félix et montre ainsi que le Christ agit en lui et qu'il n'est pas vain de rechercher son intercession en temps de troubles. Au cours du poème, le poète souligne le fait que le Christ a répandu ses dons autant sur Félix que sur les

---

[195] Voir l'étude de M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, pour une analyse détaillée de l'image du Christ dans la poésie de Paulin de Nole.

[196] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 42-43.

[197] Une remarque d'ordre typologique est aussi présente dans le traitement de l'exemple de Rahab dans le *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 143-149. Rahab est présentée comme une préfiguration du Christ qui rachète les peuples par son sang.

[198] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 288-294 :

	... diuersa est gratia uobis,	Votre charisme est différent, mais votre gloire est semblable, parce que Dieu est pour tous les saints une source unique et un royaume commun ; la tâche pour les prophètes et les saints martyrs n'est pas unique, les temps aussi furent différents, et les œuvres, aux causes différentes, ne montrent pas les mêmes signes ; ils sont éloignés les uns des autres par les dons célestes de Dieu mais égaux par leurs mérites.
	Gloria par, quoniam sanctis fons omnibus unus	
290.	*Et regnum commune Deus ; non una prophetis*	
	Martyribusque sacris opera, et diuersa fuerunt	
	Tempora, nec coeunt signis distantia causis	
	Gesta ; Dei per dona sibi caelestia distant	
	Aequales meritis.	

[199] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 235-236 : « *Nam Deus Abraham est tuus et Deus Isaac / Et Deus Israhel…* » / « Car le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu d'Israël est ton Dieu… ».

patriarches (*Nec tibi pauperior Christus caelestia fundit*[200], v. 281) et que le saint agit au nom du Christ (*Christi nomine*, v. 322). Qu'il s'agisse de l'époque de Félix ou de Paulin ou bien des temps bibliques, le Christ se manifeste sans cesse et agit au travers des saints hommes. Les interprétations typologiques qui émaillent le texte soulignent cette omniprésence du Christ. Cette présence justifie, dans le *Carmen* 26 (*Nat.* 8), le rôle d'intercesseur de Félix, puisqu'il est assisté par le Christ, mais elle confère également un caractère christologique à la poésie de Paulin et montre que ce dernier demeure bien un *poeta Dei*.

En effet, en racontant les miracles de Félix, que ce soit lors de sa vie ou sur son tombeau, c'est en fait l'action du Christ par l'intermédiaire du saint que célèbre Paulin de Nole. Il n'y a donc aucune contradiction à ce qu'il déclare dans le *Carmen* 20 (*Nat.* 12), 32 « *At nobis ars una, fides et musica Christus* » et qu'il raconte, dans ce même poème, trois miracles mettant en scène des animaux auprès de la tombe du saint. Célébrer Félix revient, en fait, à célébrer le Christ, ce que le poète exprime très clairement dans le *Carmen* 15 (*Nat.* 4), 46 en s'adressant au Christ : *tui laus martyris et tua laus est*[201]. Avec les *Natalicia*, Paulin de Nole entreprend donc une célébration des actions récentes du Christ opérées par l'intermédiaire de saint Félix.

Paulin ne remplace pas la Bible par le récit des faits et gestes de Félix dans sa poésie et surtout, il n'accorde pas la même valeur à ses poèmes qu'aux Écritures. La manière dont il recourt au texte biblique montre, au contraire, que ce dernier demeure une norme et occupe une position particulière, mais avec ses compositions poétiques, Paulin de Nole offre un regard plus large sur l'action de Dieu à travers le temps. Il montre l'actualité du message et l'action continue du Christ à travers les siècles[202]. Les réalisations de Paulin sont donc un élargissement de ce qu'il propose à Jovius. Sans doute conseille-t-il à ce dernier de se concentrer sur la Bible en raison de la fragilité de sa foi. En étudiant les Écritures et en écrivant à leur sujet, Jovius peut affermir sa foi en puisant au texte clé pour les chrétiens. Paulin, plus avancé dans la foi, peut se permettre de chanter le Christ en traitant de sujets moins directement liés à la Bible et en recourant plutôt à cette dernière pour illustrer et légitimer ses propos. Toutefois, s'il ne puise guère dans la Bible pour trouver ses sujets de composition, les fondements de sa poésie restent

[200] « Le Christ ne répand pas avec plus de parcimonie ses dons célestes sur toi ».
[201] « La louange de ton martyr est aussi ta louange ».
[202] La dimension christologique de la poésie de Paulin de Nole ne concerne pas que les *Nat.*. Si l'action du Christ par l'intermédiaire de Félix est naturellement visible dans ce cycle de poèmes, les autres compositions poétiques de Paulin célèbrent également le rôle du Christ dans la vie des hommes. Le *Carm.* 31 offre, par exemple, un long développement sur le sens de l'incarnation et de la résurrection du Christ et cherche à montrer la consolation que les hommes peuvent en tirer dans le moment présent, tandis que le *Carm.* 17 fait du Christ le compagnon de voyage de Nicétas (v. 26).

les mêmes que ceux qu'il recommande à Jovius : il s'agit de relater et de célébrer les actions de Dieu et, par conséquent, la vérité, et de faire du Christ le point central de cette poésie.

***

Désireux de montrer que le christianisme a transformé sa vie entière, Paulin de Nole s'élève avec force contre les cultes païens et les faussetés théologiques véhiculées par la littérature païenne. Il ne rejette, toutefois, pas complètement cette dernière, mais cherche plutôt à en faire un outil esthétique au service de la foi chrétienne. En réalité, c'est un véritable dialogue que Paulin instaure, bien souvent, avec la littérature classique. En discutant les idées qu'elle transmet, le poète cherche à montrer la supériorité de la foi et de la vision du monde chrétiennes sur le paganisme et ses conceptions. Ce rapport étroit avec la littérature classique n'empêche pas le poète, qui souhaite progresser dans la connaissance des Écritures, d'aspirer à une littérature d'inspiration biblique. Ses premières compositions chrétiennes, les paraphrases bibliques versifiées, en témoignent ; mais son regard sur l'Histoire et ses propres expériences l'amènent à élargir le répertoire de ses thèmes de composition. Si la Bible continue à occuper une place essentielle, elle n'est plus forcément le sujet principal des poèmes. Cependant, elle est sans cesse convoquée pour illustrer ou renforcer le propos de Paulin qui, par ses poèmes, s'efforce de montrer et de chanter l'action continue de Dieu à travers le temps, notamment par l'intermédiaire des saints.

Deuxième chapitre : Les préoccupations chrétiennes de Paulin de Nole

En se convertissant au christianisme, Paulin de Nole ne se détourne pas complètement de la littérature dont il a été imprégné dès son plus jeune âge. Ses poèmes offrent un dialogue, essentiellement formel, entre la littérature classique et la Bible. Cependant, toutes deux ne sont pas à mettre sur le même plan. La véritable autorité, pour le poète, est l'Écriture et il recourt aux œuvres classiques surtout dans l'intention de mieux exposer le message chrétien et son importance. Alors qu'il n'hésite pas à puiser dans l'héritage classique sur le plan formel, le fond de son œuvre est pleinement chrétien ; mais ses poèmes ne sont pas un exposé impersonnel et théorique sur le dogme chrétien. Ils se nourrissent, au contraire, de l'expérience personnelle du poète et de sa lecture de la Bible. Paulin se sert, en effet, de sa poésie pour exposer sa compréhension des Écritures et de certains aspects de la vie chrétienne. Loin d'offrir un traitement systématique de tous les dogmes et sacrements chrétiens, le poète n'évoque que ceux qui sont en rapport avec ses préoccupations présentes ou celles des destinataires de ses poèmes. La visée de cette entreprise est éminemment pratique. Paulin est particulièrement sensible à la dimension eschatologique de nombreux versets bibliques et, désireux de ne pas se retrouver éternellement loin de Dieu, il tâche de se préparer au mieux ainsi que les fidèles dont il a la charge pour l'au-delà et d'anticiper, autant que possible, les réalités à venir.

L'observation de l'emprise du péché sur le monde et les nombreux passages bibliques relatifs au Jugement dernier amènent le poète à accorder une grande importance à la thématique sotériologique dans son œuvre, en particulier dans les poèmes composés à l'époque de sa conversion et de son baptême ; mais la pleine manifestation de sa consécration au Christ est, pour Paulin de Nole, sa conversion à l'ascétisme. Il intègre alors sa poésie à son projet ascétique : ses œuvres donnent au poète la possibilité de présenter les raisons qui le poussent à vivre en ascète, et elles sont un lieu privilégié de diffusion et de promotion du modèle ascétique, un ascétisme fortement social où chacun est appelé à se consacrer au Christ selon ses capacités.

***

1. La thématique sotériologique dans la poésie de Paulin de Nole

Le thème du péché parcourt toute la poésie de Paulin de Nole et témoigne d'une attention portée par le poète à l'emprise du mal et à l'action du diable sur le monde et sur l'homme. Cette sensibilité est contrebalancée par la foi profonde qu'a Paulin en l'œuvre salvatrice du Christ à

la Croix. Sa lecture et sa méditation des Écritures développent sa confiance dans l'œuvre de salut du Christ et ses poèmes se font l'écho de ses réflexions à ce sujet. L'importance du thème du salut se manifeste aussi par la place qu'occupe le motif du baptême dans cette poésie, en particulier dans les premières compositions chrétiennes de Paulin de Nole.

1.1. Le motif du péché dans les poèmes de Paulin de Nole

« *Peccatores* » est un substantif qu'emploie Paulin à plusieurs reprises pour désigner sa femme et lui-même dans les adresses de ses lettres[1]. Insistant sur sa petitesse spirituelle, il demande fréquemment à ses correspondants, qu'il estime plus avancés que lui dans la foi, de prier pour sa personne. Dans sa poésie, Paulin recourt à deux reprises au terme *peccator* pour parler de lui-même : dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 32-33 (… *munere Christi / Audeo, peccator, Sanctum et caelestia fari*[2]), il évoque son état de pécheur pour mettre en avant la grâce du Christ qui lui permet de parler de ce qui est saint malgré sa nature mauvaise. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 180 (*Peccator utero peccatricis excidi*[3]), c'est son état originel de pécheur qu'il souligne. De manière générale, la thématique du péché et de son emprise sur le monde traverse toute la poésie de Paulin de Nole. Pour cela, le poète use de termes généraux, tels que *crimen* (*Carm*. 31, 130), *reus* (*Carm*. 27 / *Nat*. 9, 578) ou *peccatum* (*Carm*. 31, 48), mais il mentionne aussi différents vices précis comme le luxe et l'ambition (*luxus et ambitio, Carm*. 21 / *Nat*. 13, 517) ou la peur (*pauor, Carm*. 26 / *Nat*. 8, 33)[4].

1.1.1. La personnification du mal

Le poète recourt aussi à différents procédés stylistiques pour souligner l'ampleur et la perversité du péché. Il montre, par exemple, la puissance et l'emprise du mal sur les ennemis de Félix en faisant des vices le sujet des verbes dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5) :

	Non tulit haec[5] *Malus ille diu, sed inhorruit atris*	Le Malin ne supporta pas cela longtemps ; mais
	Crinibus et rabidis inflauit colla uenenis,	ses cheveux noirs se hérissèrent et son cou s'enfla
	Immisitque suum scelerata in pectora uirus	du poison de la rage, et il injecta son venin dans
55.	*Vreret ut nigras Felicis gratia mentes ;*	les cœurs scélérats, *(55)* pour que la faveur de
	Inseruit stimulos et mentibus arsit iniquis	Félix échauffât les noirs esprits. La fureur jalouse
	Vipereae furor inuidiae ; petit improba primum	du serpent enfonça ses aiguillons et brûla dans

[1] Cf. *Epist*. 3 ; 4 ; 6 ; 24 ; 39 ; 43 ; 44 et 45.
[2] « Par un don du Christ, j'ose, pécheur, parler du Saint et des réalités célestes ».
[3] « Je suis sorti pécheur du ventre d'une pécheresse ».
[4] Sur le vocabulaire du péché dans la poésie de Paulin de Nole, voir R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola, op. cit.*, p. 84-85.
[5] Paulin de Nole décrit dans les vers précédents (v. 38-51) le travail pastoral de Félix et la conformité de son comportement à son enseignement.

Ira domum, cunctis amor impius in scelus ardet, *Felicem sitit impietas.*	leurs esprits iniques ; une méchante colère gagne une première maison ; un amour impie pour le crime brûle en tous, l'impiété a soif de Félix.

Carmen 16 (*Nat*. 5), 52-59

Si le Malin est à l'origine de la rage présente dans le cœur des ennemis de Félix, le poète, en faisant ensuite de *furor* le sujet des verbes *inserere* et *ardere* et en employant les notions abstraites *improba ira*, *amor impius* et *impietas* respectivement comme sujet des verbes *petere*, *ardere* et *sitire*, montre que les hommes ne sont plus maîtres d'eux-mêmes mais qu'ils sont mus par les vices et les pulsions violentes qui se sont emparés d'eux. La dernière formule de notre extrait, *Felicem sitit impietas* (v. 59), est particulièrement frappante. Cette expression fortement imagée souligne la volonté qu'a l'impiété de régner partout. Non seulement elle dirige les faits et gestes de la plupart des hommes, mais l'emploi du verbe *sitire* montre aussi l'avidité de l'impiété qui, complètement personnifiée, a besoin de nuire aux quelques personnes qui échappent à son pouvoir.

1.1.2. L'usage de métaphores

Plus régulièrement, ce sont des métaphores qu'emploie Paulin pour insister sur le pouvoir du péché dans le monde et sur ses effets négatifs. C'est ainsi que dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), il se sert de l'image du jardin et des mauvaises herbes :

Quonam igitur nunc ista modo mihi fabrica[6] *formam* 280. *Praebebit qua me colere, aedificare, nouare* *Sensibus et Christo metandum condere possim ?* *Prompta quidem ratio est quae sit mea terra, quod in me* *Rudus et unde meo spinae nascantur in agro :* *Terra cor est, culpae praui sunt rudera cordis,* 285. *Luxus iners, impurus amor, maculosa libido* *Rudera sunt animae ; sic corporis anxia cura,* *Liuor edax et auara fames, grauis ira, leuis spes* *Prodiga et ambitio proprii sitiens alieni* *Spinae sunt animo, quia semper inanibus angunt* 290. *Ancipites animas stimulis, quas iugiter urit* *Defectus miseri metus et miser ardor habendi ;* *Atque ita et inter opes inopes quasi Tantalus ille* *Inter aquas sitiunt, nec habent quod habere uidentur :* *Nam partis uti metuunt, seruata relinquunt,* 295. *Dumque alimenta parant, uiuendi tempora perdunt.* *Has igitur spinas, haec rudera mentibus hirtis* *Egerere est opus, et primam hanc euellere fibris*	Comment donc cette construction me fournira-t-elle, à présent, la forme *(280)* me permettant de me cultiver, de m'édifier, de renouveler mon intelligence et de m'établir comme demeure que le Christ doit habiter ? L'analogie sur la nature de ma terre, des décombres en moi et sur la provenance des épines qui naissent dans mon champ est évidente. La terre est mon cœur, les décombres sont les fautes de mon cœur tordu, *(285)* le luxe qui engourdit, l'amour impur, le désir souillé sont les décombres de l'âme. De même les soucis et les tourments du corps, l'envie qui ronge et la faim avide, la lourde colère, l'espoir léger, ainsi qu'une ambition effrénée et assoiffée des biens d'autrui sont les épines de l'âme, parce qu'ils tourmentent toujours avec de vains *(290)* aiguillons les âmes partagées que brûlent sans cesse la crainte d'un déclin misérable et l'ardeur misérable de posséder. Et ainsi,

[6] Le poète évoque ici le complexe de basiliques à Cimitile.

Cunctorum stirpem scelerum qua pullulat arbor
Infelix : Domini radicitus illa securi
300. *Icta cadat, nostris ut numquam germinet aruis ;*
Haec si praeciso de nobis fomite radix
Aruerit, cadet omne nefas, uitium omne peribit
Matricisque suae casum mala cuncta sequentur,
Et, moriente sua simul arbore, poma peribunt.

pauvres au milieu de richesses, comme si elles étaient le fameux Tantale, elles ont soif au milieu des eaux et ne possèdent pas ce qu'elles semblent posséder. En effet, elles ont peur d'utiliser leurs parts, elles abandonnent ce qu'elles ont conservées, *(295)* pendant qu'elles font des réserves, elles perdent les jours de leur vie. Il est donc nécessaire de retirer ces épines, ces décombres de nos esprits rudes et d'arracher de nos entrailles la racine première de tous nos péchés, qui rend fécond l'arbre mauvais : *(300)* qu'il tombe, frappé à la racine par la hache du Seigneur, afin qu'il ne germe jamais dans nos champs. Si cette racine est desséchée après que nous avons coupé ce qui la nourrit, tout ce qui est impie tombera, tout vice périra, tous les maux suivront la chute de leur mère et alors que l'arbre sera mourant, tous ses fruits périront avec lui.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 279-304

Dans ce passage, le poète recourt à divers procédés pour mettre en avant l'ampleur du péché dans le cœur de l'homme et les dégâts qu'il opère. Dans les vers 285 à 289, les accumulations montrent l'étendue des vices qui peuvent s'emparer de l'âme et, dans les vers 286 et 289, le parallélisme de construction en début de vers (*rudera sunt animae* et *spinae sunt animo*) souligne avec assurance, comme le montre l'emploi de l'indicatif, la nature mauvaise de tous les éléments évoqués. Le poète emploie surtout l'image du champ avec les mauvaises herbes et les épines qui l'envahissent pour exposer la manière dont les vices pervertissent le cœur humain. L'usage du terme *ratio* au vers 282, l'explication de la métaphore dans les vers 284-295 et enfin la morale que tire le poète à partir du vers 297 mettent en avant la valeur didactique de cette image du champ. Paulin, en parlant d'une réalité agricole connue de tous, s'efforce d'avertir avec efficacité ses lecteurs et ses auditeurs de la nécessité d'ôter les péchés de leur cœur. Cette métaphore semble aussi s'inscrire dans la lignée des paraboles bibliques, comme la présence discrète d'allusions bibliques, notamment évangéliques, le suggère. Les vers 299-300 avec la mention de l'arbre mauvais frappé à la racine, rappellent Matthieu 3, 10 (« *Iam enim securis ad radicem arborum posita est ; omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, exciditur et in ignem mittitur.* »), tandis qu'il nous semble possible, en raison des images employées, de rapprocher la mention de la terre et des épines dans ce passage de la parabole du semeur et de la troisième terre où les épines étouffent les grains qui montent[7]. Le mouvement

[7] Cf. Mt 13, 3-9 et 18-23 (/ Mc 4, 3-9 et Lc 8, 5-8).

même du texte est semblable entre la parabole évangélique et ces vers de Paulin : la parabole avec son langage imagé est énoncée puis vient l'explication. La réminiscence de Romains 12, 2 (« *Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in nouitate sensus uestri, ut probetis quae sit uoluntas Dei bona et placens et perfecta.* »), avec l'expression *nouare sensibus* dans les vers 280-281, et la présence du thème biblique du croyant comme demeure du Christ[8] dans ces mêmes vers montrent bien que Paulin s'appuie sur la Bible dans cette méditation sur le péché. Le vers 292 fait, toutefois, référence à Tantale. Il est rare que Paulin fasse appel aussi directement à la mythologie classique pour illustrer ses idées ; mais l'histoire est connue de tous et le poète, dans une visée didactique, l'utilise pour montrer avec plus de force encore l'emprise du péché, ici de l'ambition et de la soif des richesses.

Le passage cité contient aussi deux réminiscences horatiennes : une réminiscence de l'*Epistula* 1, 14, 4-5, *Spinas animone ego fortius an tu / Euellas agro*[9], au vers 289 et une réminiscence de l'*Ode* 3, 16, 28, *Magnas inter opes inops*[10], au vers 292. Dans l'*Epistula* 1, 14, 4-5, Horace évoque aussi les ronces dans un sens métaphorique et établit une comparaison entre les ronces de l'âme et celles des champs. Avec cette réminiscence classique, Paulin de Nole souligne la nécessité de purifier son âme puisque même le poète païen effectue un tel nettoyage. Cette réminiscence rappelle également au lecteur un texte où Horace fait l'éloge des joies simples de la campagne. Cela renforce donc la condamnation de la cupidité que fait Paulin dans ces vers. La seconde réminiscence horatienne insiste aussi sur cet aspect puisqu'avec l'expression *inter opes inops*, le poète fait référence à un poème exhortant à la simplicité, au contentement et au détachement à l'égard des richesses. Ces deux réminiscences accentuent le caractère didactique du passage. Non seulement Paulin utilise la forme de la parabole, une forme didactique à la fois parce qu'elle est très imagée et parce qu'elle est assortie d'une explication, mais il ajoute aussi implicitement un autre argument : si les païens accomplissent ce travail de purification de l'âme et de rejet de l'avidité, à combien plus forte raison les chrétiens doivent-ils le faire. Ces deux réminiscences créent une continuité avec la tradition classique, à laquelle peuvent être sensibles les chrétiens venant d'un milieu lettré, et le poète opère, dans le même temps, une conversion chrétienne de la notion de purification et de

[8] Cf. Eph 3, 17 (« *Habitare Christum per fidem in cordibus uestris ; in caritate radicati et fundati* ») ; Col 1, 27 (« *Quibus uoluit Deus notas facere diuitias gloriae sacramenti huius in gentibus, quod est Christus in uobis spes gloriae.* »).
[9] « Si moi je n'arracherai pas avec plus de force les épines de mon esprit que toi de ton champ » (éd. F. VILLENEUVE, Paris, CUF, 2008 [1ère éd. 1934]).
[10] « Pauvre au milieu de si grandes richesses » (éd. F. VILLENEUVE, Paris, CUF, 2019 [1ère éd. 1929]).

détachement à l'égard des richesses. En effet, en recourant notamment à la Bible, il montre bien qu'il s'agit d'une purification à l'égard du péché afin de permettre au Christ d'habiter le cœur du croyant (v. 281).

Deux autres métaphores auxquelles Paulin de Nole recourt fréquemment dans sa poésie pour évoquer le péché et ses méfaits sont celles de la maladie et des ténèbres. Le poète évoque à plusieurs reprises les corps rendus malades par le péché, notamment dans le *Carmen* 5, 37 avec l'expression *uincula corporis aegri* et dans le *Carmen* 10, 59 avec l'expression *aeger corporis pigri situs*. Le péché est associé à une maladie qui frappe tout le corps. Dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), il est comparé à l'odeur d'un cadavre en décomposition :

Nec modo commissum peccati sed meditatum, *Sicut morbiferam de labe cadaueris auram,* *Naribus obstructis tristem fugiamus odorem.*	Comme les relents porteurs de maladies d'un cadavre en décomposition, fuyons, les narines bouchées, l'odeur funeste non seulement produite mais aussi méditée du péché.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 241-243

Si les relents d'un cadavre en décomposition sont chargés de maladies, l'adjectif *tristis* épithète d'*odor* montre que la fin de la maladie qu'est le péché est bien la mort[11].

À plusieurs reprises, Paulin se sert aussi de la thématique, assez commune, des ténèbres pour évoquer l'état des hommes pécheurs, perdus dans l'erreur. C'est ainsi que dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 140-141, tandis qu'il évoque les persécutions auxquelles est confronté Félix et la persévérance dans la foi dont il fait preuve, le poète s'écrie : *Heu, misera impietas, infernis caeca tenebris, / Quo ruis ?*[12]. Cette image des ténèbres est de nouveau visible dans le *Carmen* 17, le *propempticon* de Paulin pour son ami Nicétas :

45. *Sicut Aegypto pereunte quondam* *Noctis et densae tenebris operta* *Qua Dei uiui sacra gens agebat* *Lux erat orbi –* *Quae modo in toto species probatur* 50. *Orbe cum sanctae pia pars fidei* *Fulgeat Christo, reliquos tenebris* *Obruat error –.*	*(45)* Comme, alors que l'Égypte se mourait autrefois et était recouverte par les ténèbres de la nuit dense, là où se trouvait le peuple sacré du Dieu vivant, il y avait la lumière du monde – préfiguration qui maintenant est reconnue dans le monde entier, *(50)* puisque la portion animée de piété et d'une sainte foi resplendit dans le Christ,

[11] L'expression *tristis odor* peut rappeler 2 Co 2, 16 (Vulgate : *odor mortis*). Cependant, le propos n'est pas tout à fait le même : alors que dans l'épître paulinienne, c'est le parfum du Christ, que sont les croyants, qui est à la fois une odeur de mort pour les uns et une odeur de vie pour les autres, ici l'odeur de mort est celle du péché. Nourri par ses lectures bibliques, le poète semble donc recourir à une expression scripturaire tout en la détachant de son contexte.

[12] « Hélas, misérable impiété, aveuglée par les ténèbres infernales, où te précipites-tu ? ».

tandis que l'erreur écrase tous les autres dans les ténèbres –.

Carmen 17, 45-52

Dans ces vers, l'erreur, associée à l'impiété et au paganisme, enveloppe les hommes dans les ténèbres au temps de Moïse comme à l'époque de Paulin et de Nicétas. Cette association de l'erreur et du péché à l'impiété et au paganisme fait l'objet d'un traitement particulier au début du *Carmen* 19 (*Nat*. 11) où les métaphores de la maladie et des ténèbres sont aussi les plus développées dans la poésie de Paulin. Une cécité spirituelle (avec la cécité sont réunies les ténèbres et la maladie) touche tous les hommes loin de la foi chrétienne :

Namque, tenebrosum ueteri caligine mundum
Languentesque animas miseratus in orbe, Creator
Sic sacra disposuit terris monumenta piorum
Sparsit ut astrorum nocturno lumina caelo ;
20. *Et licet una fides, par gratia et aemula uirtus*
Martyribus cunctis maneat, tamen omnibus isdem
Dissimiles operum formas exstare uidemus.
Atque alibi tacitis meritum sublime sepulcris
Excolimus memores, alibi clamantia signa,
25. *Conspicuas miramur opes ; ubi, credo, mali plus*
Durior impietas retinet, maiorem ibi morbus
Poscit opem grauior, uel adhuc ubi caecior altam
Perfidiae noctem trahit error et aegra laborat
In populo titubante fides, ibi lumina prorsus
30. *Accendi maiora decet mundique tenebras*
Illustrante Deo perimi, mentesque retunsis
Attonitas oculis trepidasque intendere ad ipsos
Diuini ueri radios, caligine taetra
Soluere collyrioque medentis inunguere Christi.

En effet, le Créateur, pris de pitié pour le monde assombri par d'antiques ténèbres et pour les âmes malades dans l'univers, répartit sur la terre les tombeaux sacrés des saints comme il dispersa la lumière des astres à travers le ciel nocturne. *(20)* Et bien qu'une seule foi, une grâce égale et une puissance semblable demeurent chez tous les martyrs, nous voyons, cependant, que la forme de leurs actions se manifeste différemment chez chacun d'entre eux. Et ici nous nous rappelons et vénérons leur sublime mérite devant des sépulcres silencieux, *(25)* là nous admirons leurs signes qui poussent des clameurs, leur aide visible. Je crois que là où l'impiété, plus dure, retient davantage de mal, la maladie plus grave réclame une aide plus grande, ou encore, là où l'erreur plus aveugle entraîne la nuit profonde de l'incrédulité et où la foi malade peine dans le peuple chancelant, *(30)* il convient absolument qu'une lumière plus grande soit allumée, que les ténèbres du monde soient anéanties par Dieu qui les éclaire et que les esprits inquiets et hébétés du fait de leurs yeux obtus se tournent vers les rayons de la vérité divine, soient délivrés des horribles ténèbres et oints du collyre du Christ qui soigne.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 16-34

Dans ce poème, Paulin de Nole décrit le faible état spirituel de l'Empire romain, et plus généralement du monde, en proie au paganisme et à l'incrédulité afin de mettre en valeur l'œuvre de salut opérée par le Christ qui a décidé de répartir les reliques des martyrs dans l'Empire pour aider les hommes à se tourner vers le christianisme et à persévérer dans la foi.

Aux métaphores des ténèbres et de la maladie sont donc opposées celles de la lumière et de la guérison apportées par le Christ et par les saints. Paulin ne se contente pas de dépeindre et de déplorer l'ampleur du péché dans le monde et dans le cœur des hommes. En effet, s'il décrit avec tant de vivacité la puissance du péché en recourant à des effets stylistiques, en particulier à des métaphores, c'est pour mieux mettre en valeur la puissance du salut opéré par le Christ notamment par l'intermédiaire des saints.

1.2. Lecture de la Bible et foi dans le salut opéré par le Christ

Lors des premières années de sa conversion chrétienne, Paulin de Nole accorde, comme nous l'avons déjà dit, beaucoup de temps à la lecture et à la méditation des Écritures. Sa pratique des paraphrases bibliques en vers en témoigne. Cette lecture de la Bible l'amène à réfléchir à différents thèmes théologiques, notamment à ceux du Jugement, du salut et de la grâce. Or cette réflexion se reflète dans ses poèmes qui deviennent des lieux où le poète élabore des réponses à ses préoccupations.

1.2.1. Premières compositions chrétiennes et Jugement dernier

1.2.1.1. Les paraphrases des Psaumes

Le *Carmen* 8, qui paraphrase le Psaume 2, développe davantage la thématique du Jugement dernier que le texte originel en ajoutant, dans les derniers vers du poème, une réminiscence de Matthieu 3, 12 (Luc 3, 17) où Jean-Baptiste annonce la venue du Christ qui recueillera le blé mais jettera la balle au feu (« *Cuius uentilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem conburet igni inextinguibili.* ») :

Discite iustitiam rectosque capessite mores,
25. *Et iusto trepidate Deo, gaudete benigno,*
Ne quando meritum Deus irascatur in orbem
Vosque uia iusta iuste pereatis abacti.
Amodo iam resilire uia properetis iniqua :
Ecce, breui cum magna Potentis inarserit ira
30. *Ventilet ut totum diuino examine mundum,*
Segreget et paleas igni, frumenta saluti,
Tunc omnes quibus est in eo spes fida beati.

Apprenez la justice, embrassez de droites mœurs *(25)* et tremblez devant le Dieu juste, réjouissez-vous devant le Dieu bienveillant de peur que Dieu se mette un jour en colère contre le monde qui le mérite et que vous, vous périssiez avec justice, chassés de la juste voie. Allez, hâtez-vous désormais de renoncer à la voie de l'iniquité : voici que, lorsque bientôt la grande colère du Puissant se sera enflammée, *(30)* pour agiter le monde entier par son jugement divin et distinguer la paille pour le feu, le blé pour le salut, alors seront heureux tous ceux qui ont mis en lui leur espérance fidèle.

Carmen 8, 24-32

Dans cette paraphrase du Psaume 2, les vers 24 et 25 amplifient l'exhortation du verset 12 du Psaume à mener une vie réglée (Vulgate : *adprehendite disciplinam*) ; mais surtout, le poète offre, à partir du vers 26, une interprétation eschatologique de la suite du verset 12 et du début du verset 13[13]. Au vers 29, la mention de la colère divine qui s'enflamme, présente dans le Psaume, amène Paulin à penser au feu éternel et à une image qu'emploie Jésus en Matthieu 3, 12 (Luc 3, 17) pour parler du Jugement dernier et de la séparation entre les hommes. Dans le dernier vers du poème, il revient finalement au Psaume 2 et paraphrase le dernier verset en évoquant le bonheur associé à la confiance en Dieu. Plus qu'une simple association d'idées, la réminiscence de Matthieu 3, 12 précise l'interprétation du Psaume : alors que le psalmiste fait mention de la colère de Dieu, le poète montre, en liant ce passage à l'image évangélique de la séparation du blé et de la balle, qu'il faut donner une interprétation eschatologique au Psaume 2 et que la colère dont il est question se manifestera par le Jugement dernier. Paulin est ici tributaire de la lecture typologique des Psaumes qui est très répandue chez les Pères de l'Église[14]. Ce travail sur le texte biblique montre aussi le désir du poète de traiter de sujets qui le préoccupent, ici du Jugement dernier et de la manière dont il faut vivre en perspective de la fin des temps.

Dans le *Carmen* 9, le poète termine aussi sa paraphrase du Psaume 136 par une interprétation allégorique de Babylone à laquelle se mêlent des considérations christologiques :

Infelix miserae Babylonis filia, felix
Qui tibi pro nobis in nos tua gesta rependet,
Nec minus ille beatus erit qui parua tenebit
Et simul elidet solidae tua pignora petrae !
50. *Si cupis exstincta Babylonis stirpe beari,*
In te ipso primis gliscentia crimina flammis
Frange fide. <Iam> propter adest petra Christus : in ipso
Vipeream sobolem ualidis elide lacertis.

Malheureuse fille de la misérable Babylone, heureux celui qui compensera en notre faveur tes actions à notre encontre ! Et il ne sera pas moins comblé celui qui saisira tes petits et qui brisera en même temps tes enfants contre la pierre solide ! *(50)* Si tu désires être comblé après l'extinction de la race de Babylone, brise par la foi les fautes qui se développent en toi-même avant les premières flammes. Le Christ, le rocher, se trouve déjà à tes côtés ; sur lui-même écrase de tes bras robustes la lignée de la vipère.

Carmen 9, 46-53

[13] Ps 2, 12-13 : « [12]*Adprehendite disciplinam, nequando irascatur Dominus, et pereatis de uia iusta.* [13]*Cum exarserit in breui ira eius, beati omnes qui confidunt in eo* ».
Les traductions modernes associent le verset 13 au verset précédent. Ps 2, 12 (TOB) : « Rendez hommage au fils ; sinon il se fâche, et vous périssez en chemin, un rien, et sa colère s'enflamme ! Heureux tous ceux dont il est le refuge ».
[14] Voir M.-J. RONDEAU, *Les Commentaires patristiques du Psautier*, Rome, 1982-1985.

À l'interprétation littérale des vers 8 et 9 du Psaume 136 qui annonce la destruction de Babylone, ville ennemie du peuple d'Israël, le poète ajoute une interprétation allégorique qui fait de Babylone une métaphore du péché que les croyants sont exhortés à briser par la foi. Paulin invite à une lecture typologique du Psaume, puisqu'il fait du Christ celui en qui les péchés sont éliminés (v. 52-53). Il interprète la pierre contre laquelle seront écrasés les enfants de Babylone au verset 9 comme le Christ en se servant, avec l'expression *petra Christus*, de l'association néotestamentaire du Christ à un rocher[15]. Cette lecture typologique du Psaume fait de ce dernier une exhortation à lutter contre le péché en recourant à l'aide du Christ. Le passage à la deuxième personne du singulier au vers 50 souligne le caractère parénétique de la fin de ce poème. Alors que le Psaume se termine sur une adresse à la fille de Babylone (« [8]*Filia Babylonis misera, beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis.* [9]*Beatus qui tenebit et adlidet paruulos tuos ad petram.* », Ps 136, 8-9), Paulin passe, dans le *Carmen* 9, d'une interpellation de cette même fille de Babylone (v. 46) à une adresse au lecteur chrétien pour l'inciter à éliminer le péché de sa vie et ajoute ainsi une interprétation morale de ce Psaume. Si cette interprétation typologique et morale peut s'expliquer par les préoccupations personnelles de Paulin, elle ne lui est pas pour autant propre. Dans le *De Paenitentia*, 2, 11, 106, rédigé entre 387 et 390, soit à peu près à la même époque que les paraphrases psalmiques de Paulin, Ambroise de Milan offre la même interprétation de ces versets : il s'agit de briser les pensées malsaines contre la pierre qu'est le Christ. Les rapports du poète avec l'évêque de Milan invitent à penser qu'Ambroise est celui qui a fait connaître à Paulin cette exégèse[16] que l'on rencontre déjà chez Origène dans le *Contra Celsum*, 7, 22.

C'est surtout dans sa paraphrase du Psaume 1, le *Carmen* 7, que Paulin de Nole livre un long développement sur le Jugement dernier. L'ampleur des remarques d'ordre eschatologique dans sa poésie et le rôle qu'elles jouent dans sa conversion à l'ascétisme[17] invitent aussi à y voir la marque d'une préoccupation personnelle du poète qui s'intègre cependant dans les réflexions et les interprétations de son époque. À partir du verset 5 du Psaume 1, Paulin offre sur plus d'une trentaine de vers ce que Nazzaro nomme un « véritable *locus theologicus* » qui témoigne de sa maturité spirituelle[18]. Si le lecteur peut s'étonner d'un tel développement qui paraît peu

[15] Toute une série de versets utilise la métaphore de la pierre pour désigner le Christ : Mt 21, 42-44 ; Mc 12, 10 ; Luc 20, 17-18 ; Ac 4, 11 ; Rm 9, 33 ; 1 Co 10, 4 ; 1 Pi 2, 4 ; 1 Pi 2, 7-8.
[16] La date de rédaction de l'ouvrage d'Ambroise et celle de la composition du *Carm.* 9 de Paulin, avec les quelques incertitudes qui demeurent, ne permettent pas de dire, en revanche, que Paulin a lu le *Paenit.* avant d'écrire son poème.
[17] Voir le chapitre 2, 2.1 (p. 127-135).
[18] A. NAZZARO, « Paolino di Nola : teologo sapienziale ? », *art. cit.*, p. 20.

fidèle au texte-source alors que c'est une paraphrase que compose notre poète, Michele Cutino fait remarquer que la paraphrase biblique en vers n'est pas un simple exercice rhétorique de versification, mais qu'à travers une réécriture du texte scripturaire, elle véhicule une *ratio* théologico-exégétique qui participe au débat théologique, entendu dans un sens assez large, de son époque[19].

Alors que le Psaume 1, 5 affirme que les méchants et les pécheurs ne résisteront pas au jour du Jugement, Paulin de Nole établit dans son poème une distinction entre les impies (*impii*) et les pécheurs (*peccatores*). Se manifeste ici ce que Skeb nomme l'optimisme de Paulin au sujet du salut (*Heilsoptimismus*)[20] : si la perdition des impies est assurée, les pécheurs qui conservent la foi sont sauvés lors du Jugement.

	Iccirco tali diuidentur ordine	Pour cette raison, les troupeaux des hommes dispersés à travers le monde seront répartis dans un ordre tel que les impies, qui refusent le culte dû à Dieu, ne ressusciteront pas pour être jugés *(20)* mais pour être punis ; en effet, une faute évidente n'aura pas besoin d'une enquête pour être dévoilée, puisque, ne portant pas sur leur front la marque du salut, ils arboreront le signe menaçant de la mort. Le pécheur toutefois qui n'est pas un impie, *(25)* lui qui est en grand nombre, ne ressuscitera pas pour la gloire, mais ressuscitera pour être examiné et évalué.
	Hominum per orbem dissipatorum greges	
	Vt iudicandi non resurgant impii,	
	Qui denegarunt debitum cultum Deo,	
20.	*Sed puniendi ; namque crimen euidens*	
	Non indigebit quaestione detegi,	
	Quoniam imminentem praeferent mortis notam	
	Signum salutis non gerentes frontibus.	
	Peccator autem non et impius tamen,	
25.	*Quae magna turba est, non resurget gloriae,*	
	Verum resurget deputanda examini.	

Carmen 7, 16-26

16-18. Ps 1, 5 ; ***23.*** Ap 7 ,3 et 9, 4 ; ***26.*** 1 Co 3, 13.

Les commentateurs soulignent les rapports qu'entretient ce passage avec les écrits d'Ambroise de Milan. Skeb affirme ainsi que Paulin s'est servi de l'*Explanatio in psalmum* 1 d'Ambroise pour élaborer le *Carmen* 7[21] et Nazzaro montre que Paulin fait le choix de s'inscrire dans la tradition exégétique des Pères miséricordieux à la suite d'Hilaire de Poitiers (*In psalmum* 1, 22) et d'Ambroise (*Explanatio in psalmum* 1, 5) mais aussi de l'Ambrosiaster[22]. Cette doctrine défend l'idée d'une distinction entre les impies qui périssent sans jugement et les pécheurs qui bénéficient d'un jugement[23]. Toute l'argumentation de Paulin se construit au

[19] M. CUTINO, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica*, Pavie, 2015, p. IX-X.
[20] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 96.
[21] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 91.
[22] A. NAZZARO, « Paolino di Nola : teologo sapienziale ? », *art. cit.*, p. 20-26.
[23] Sur la doctrine des pères miséricordieux latins, voir H. DE LAVALETTE, « L'interprétation du Psaume 1, 5 chez les pères « miséricordieux » latins », *Recherche de sciences religieuses*, 48 (1960), p. 544-563. Sur le débat d'AUGUSTIN avec ces pères miséricordieux, cf. *Ciu*. 21, 17-27. Voir aussi M. GIUSTO, *Agostino e la misericordia*, Rome, 2016, p. 196-206.

moyen de réminiscences et d'allusions néotestamentaires : il bâtit sa représentation du Jugement dernier et nourrit sa réflexion théologique à partir de la Bible. Il s'appuie, par exemple, sur 1 Corinthiens 3, 13-15[24] pour évoquer le processus de jugement du pécheur qui a gardé la foi :

	Opus per omne curret ignis arbiter : *Quod non cremarit flamma sed probauerit,* *Illud perenni praemio pensabitur ;*	Pour toute œuvre, le feu courra comme témoin ; ce que la flamme n'aura pas brûlé mais approuvé sera payé par une récompense éternelle. *(35)*
35.	*Qui concremanda gesserit damnum feret,* *Sed ipse saluus euolabit ignibus ;* *Tamen subusti corporis signis miser* *Vitam tenebit, non tenebit gloriam.*	Celui qui aura accompli des actes méritant d'être brûlés entièrement, éprouvera du dommage, mais lui-même s'envolera, sauvé, hors des flammes ; cependant, misérable par les marques de son corps légèrement brûlé, il conservera sa vie sans conserver la gloire.

Carmen 7, 32-38

Avec ce poème, Paulin se comporte en théologien qui médite sur le sens des Écritures et se sert de la Bible, mais aussi des œuvres de ses amis, pour nourrir ses réflexions sur la doctrine chrétienne[25].

1.2.1.2. Le cas de la *Laus Iohannis*

L'auteur de la *Laus Iohannis* invite également à ne pas se laisser envahir par le désespoir et à espérer le pardon :

Verum ego cur nimium communes arguo culpas, *Inmemor ipse mei, quem non commissa grauare* *Sed ueniam sperare decet ?*	Mais pourquoi mets-je, moi, trop en avant les fautes communes sans me souvenir moi-même de ma personne pour laquelle il convient non pas d'aggraver les fautes commises mais d'espérer le pardon ?

Carmen 6, 247-249

Si le poète refuse le désespoir face à l'ampleur du péché dans le monde, c'est qu'il a foi dans l'œuvre de salut du Christ. Après l'évocation du baptême opéré par Jean et de la repentance qu'il prêche (*Carm*. 6, 255-275), le poète offre un nouvel excursus centré à présent sur l'amour et la grâce de Dieu. Depuis le vers 255 et la mention du baptême, il entretient un rapport plus lâche avec son modèle biblique[26], mais il offre davantage de réflexions théologiques. Le nouvel

[24] 1 Co 3, 13-15 : « [13]*Vniuscuiusque opus manifestum erit. Dies enim declarabit, quia in igne reuelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit.* [14]*Si cuius opus manserit quod superaedificauit, mercedem accipiet.* [15]*Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem.* ».
[25] Sur les influences exégétiques sur les *Carm*., voir le chapitre 3, 1 (p. 187-212).
[26] P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 143.

excursus, à partir du vers 276, est composé de deux parties : la première s'intéresse aux différents degrés par lesquels la grâce de Dieu se manifeste aux hommes (v. 276-294) tandis que la seconde est une invitation à la louange de ce Dieu qui fait grâce (v. 294-302)[27]. Cette volonté de louer Dieu et l'assurance dont fait preuve le poète s'expliquent par la foi qu'il a dans le pardon toujours offert de Dieu :

Haec[28] *quoque quis spreuit, redeat quandoque libebit ;*
In promptu uenia est, sanctum patet ecce lauacrum,
Quod renouet uitam ueteresque oblitteret actus
285. *Quodque nouos homines faciat. Quid quaerimus ultra ?*
Et tamen ulterior uenia est, uiolauerit ullus
Hoc quoque polluto prolapsus corpore donum.
Quamquam iam nimius longe processerit error,
Desinat et redeat. Cum se damnauerit ipse,
290. *Absolui meruit ; si paenitet, inrita culpa est.*
O uere, quod ais, pondus leue quodque cohaeret
Suaue iugum, totiens homini cum ignoscitur uni ;
Et tamen erramus, finis nec criminis ullus
Humano generi. Sed crescit laus tua ; nam quo
295. *Maior culpa rei, parcentis gloria maior.*

Celui aussi qui a repoussé cela peut y revenir dès qu'il le souhaite ; le pardon est à sa disposition, et voici qu'est accessible le saint baptême destiné à renouveler la vie, effacer les actes anciens *(285)* et rendre les hommes nouveaux. Que cherchons-nous de plus ? Et cependant il existe un pardon ultérieur si quelqu'un a profané ce don aussi en étant tombé avec son corps souillé. Bien que son erreur ait déjà progressé trop longtemps, il peut y renoncer et revenir. Du moment qu'il s'est lui-même condamné, *(290)* il mérite d'être acquitté ; s'il se repent, sa faute est annulée. Ô fardeau vraiment léger, comme tu le dis, et quel joug doux est attaché à nous, quand on pardonne tant de fois à un seul homme. Et cependant nous continuons à nous égarer et il n'y a aucune fin au crime du genre humain. Mais ta louange grandit ; car *(295)* plus la faute du coupable est grande, plus grande est la gloire de celui qui l'épargne.

Carmen 6, 282-295

Le poète est convaincu que le pardon offert à l'homme par Dieu est capable de couvrir toutes les fautes de ce dernier et qu'il est toujours possible à l'homme de se repentir de ses péchés et d'accepter ce pardon. Ce texte peut paraître, lors d'une première lecture, étonnant. Il semble, en effet, suggérer que le péché grandit la gloire de Dieu qui pardonne. Est-ce là la marque d'une indulgence du poète à l'égard du péché ? S'agit-il d'une acceptation, de sa part, de la faute afin de glorifier Dieu ? Certains éléments du texte amènent à écarter cette interprétation. Ainsi la question *Quid quaerimus ultra ?* au vers 285 insiste-t-elle sur le pardon et la régénération de l'homme par le baptême et montre-t-elle l'inutilité de retourner aux actes anciens qui conduisent au péché et annulent le caractère bénéfique de cette régénération. L'expression *nimius longe* au vers 288 souligne aussi le caractère excessif et condamnable de

[27] P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 143.
[28] Il s'agit de tout ce que Dieu donne aux hommes pour qu'ils évitent de pécher (l'intelligence pour reconnaître le bien et le mal, la loi) et du pardon qu'il leur offre.

l'erreur dans laquelle se trouve l'homme qui continue à pécher. Et c'est bien une forme d'égarement (*erramus*, v. 293) que le poète voit dans les péchés continuels des hommes ; mais surtout, il nous semble que la corrélation entre la croissance de la faute et celle de la gloire de celui qui pardonne au vers 295 (*maior culpa rei, parcentis gloria maior*) peut inviter à penser que le poète a en tête le texte de Romains 5, 20 (« *Lex autem subintrauit, ut abundaret delictum, ubi autem abundauit delictum, superabundauit gratia.* »). Si le poète pense à ce verset, alors l'interprétation possible du poème et du jugement porté à l'égard du péché se trouve limitée. En effet, si l'auteur fait référence au texte de Paul, il est nécessaire de prendre aussi en considération le chapitre suivant de l'épître aux Romains que tout lecteur qui reconnaissait l'intertexte paulinien dans le poème devait aussi connaître. Or ce chapitre condamne explicitement le fait de demeurer dans le péché pour mettre en évidence la grâce[29]. Supposant vraisemblablement cela connu de ses lecteurs, le poète ne s'étend sur ce sujet et préfère inviter, dans les vers suivants, à la louange de ce Dieu qui accorde sa grâce.

S'il semble difficile de trancher la question de l'appartenance de la *Laus Iohannis* au corpus poétique de Paulin de Nole, le traitement de la thématique du pardon dans ce poème et l'optimisme[30] du poète rapprochent cette composition des thématiques traitées dans les paraphrases psalmiques de Paulin de Nole qui auraient été composées à peu près à la même époque.

1.2.2. Salut et victoire dans les Carmina

Les remarques d'ordre sotériologique dans les *carmina* que nous venons d'évoquer peuvent s'expliquer par la date de composition de ces poèmes : Paulin de Nole est encore un jeune converti et un jeune baptisé qui médite en profondeur les Écritures ; mais sa confiance inébranlable dans l'œuvre rédemptrice du Christ demeure dans les poèmes ultérieurs.

1.2.2.1. L'association du salut physique et spirituel

Si le christocentrisme est fort dans la théologie du IVe siècle notamment en raison de la controverse arienne et que cette théologie réside dans une foi en un Dieu incarné, mort et ressuscité, Teresa Piscitelli Carpino met en avant l'importance particulière de la théologie de la Croix dans l'œuvre de Paulin de Nole[31]. Le poète, en effet, souligne volontiers les aspects

[29] Cf. Rm 6, 1-2 : « [1]*Quid ergo dicemus ? Permanebimus in peccato ut gratia abundet ?* [2]*Absit. Qui enim mortui sumus peccato, quomodo adhuc uiuemus in illo ?* » et Rm 6, 15 : « *Quid ergo ? Peccauimus quoniam non sumus sub lege sed sub gratia ? Absit.* ».
[30] Le terme est de M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 100, qui souligne que cet optimisme à propos du salut des pécheurs est le même que dans le *Carm.* 7.
[31] T. PISCITELLI CARPINO, « La teologia della croce in Paolino di Nola », *in Anchora vitae*, *op. cit*, p. 263-294.

victorieux de la Croix, en particulier dans les *Carmina* 19 et 31[32]. Or, à plusieurs reprises, le poète décrit des scènes où le salut physique, grâce à une relique de la croix ou un signe de croix, devient le signe d'un salut spirituel. Cette dimension victorieuse de la Croix se révèle ainsi de manière tangible et pratique avec le fragment de la Croix offert par Mélanie l'Ancienne à Paulin à l'automne 399 ou au début de l'année 400. La puissance de cette relique se manifeste lorsque Paulin parvient à éteindre un incendie à Nole en dressant le morceau de bois contre les flammes (*Carm*. 28 [*Nat*. 10], 115-137)[33]. La puissance de la Croix est telle qu'elle dépasse la logique et que le bois devient plus efficace que l'eau pour éteindre un incendie. Le vers 122 du *Carmen* 28 (*Nat*. 10) (*Nostra salus etenim cruce Christi et nomine constat*) va plus loin et suggère qu'il faut interpréter cette victoire à la fois dans un sens physique, avec le cas de l'extinction de l'incendie à Nole, et aussi et surtout dans un sens spirituel, la Croix assurant aux hommes un salut éternel face au péché.

Un passage du *Carmen* 24, la lettre à Cythérius, illustre bien cette association du salut physique au salut spirituel. Alors que le poète fait le récit du voyage mouvementé du courrier Martinianus et de son naufrage, il précise qu'aucun croyant n'a péri lorsque le bateau a coulé :

135. *Nam cum infideli plebe nauigantium*
Nullus fidelis mersus est :
Vt, clara magni ueritas mysterii !
Ostendit in paucis Deus
Quod fine mundi diuidendis gentibus
140. *Discrimen in cunctos erit*
Cum praenotatos ora uexillo crucis
Transibit ultor angelus,
Sic naue in illa nemo morti traditus
Qui ueritate praeditus.
145. *Vixere iuncti christianis impii,*
Vincente noctem lumine,
Nam christianos aggregare mortuis
Mors cassa uirtutis fuit,
Qui fronte signum <christianis> emicat
150. *Quo mors subacta corruit.*

(135) En effet, aucun croyant ne s'est noyé avec la masse incroyante de ceux qui voyageaient sur mer : tout comme, ô vérité éclatante du grand mystère, Dieu a montré dans un petit nombre de personnes qu'à la fin du monde les nations devront être divisées *(140)* et qu'il y aura une séparation entre tous, lorsque l'ange vengeur passera devant ceux dont le visage aura été marqué par avance par l'étendard de la croix, de même, sur ce navire, personne, doté de la vérité, n'a été livré à la mort. *(145)* Les impies unis aux chrétiens survécurent parce que la lumière l'emportait sur la nuit. En effet, la mort n'avait nulle force pour ajouter les chrétiens aux morts à cause du signe qui, brillant sur le front des chrétiens, *(150)* soumet et renverse la mort.

Carmen 24, 135-150

Dans ce passage, le signe de la croix sur le front des croyants est l'assurance de leur salut spirituel et de la vie éternelle dont ils bénéficieront lors du Jugement dernier. Pour affirmer cela,

[32] Cf. aussi les inscriptions évoquant la croix dans la nouvelle basilique de Cimitile et copiées par Paulin dans l'*Epist.* 32, 10-11 à Sévère. Voir chapitre 8, 2.1 (p. 481-491) sur le symbolisme de la croix dans les *Carm*.
[33] Le texte est en partie cité et commenté dans le chapitre 8, 2.1.2. (p. 488-490).

le poète s'appuie sur deux textes de l'Apocalypse (Ap. 7, 3 et Ap. 9, 4) où il est ordonné aux anges exterminateurs de ne pas faire de mal aux hommes sur le front desquels est inscrit le sceau de Dieu ; mais ce salut spirituel est ici illustré par un salut terrestre et physique : ce sont les croyants, ceux qui sont marqués par l'étendard de la croix[34] (*uexillum crucis*, v. 141), qui réchappent au naufrage.

1.2.2.2. Le Christ sauveur

La revue que fait Skeb des noms donnés par Paulin au Christ illustre bien cette foi dans le Christ mort à la Croix pour le salut des pécheurs[35] : le poète use ainsi des termes *saluator* (*Carm*. 31, 425), *salutifer* (*Carm*. 26, 103) et *redemptor* (*Carm*. 23, 76) pour désigner le Christ. Il consacre aussi de manière privilégiée toute la partie centrale du *Carmen* 31 à un exposé sur l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ. Ce développement occupe les vers 43 à 406, soit plus de la moitié du poème qui comporte 632 vers. Si la réflexion théologique n'est pas la même que dans le *Carmen* 7 et que le rapport entretenu avec le texte biblique est moins étroit (le *Carmen* 31 est une consolation adressée à des parents qui ont perdu leur fils et non une paraphrase biblique versifiée), l'ensemble de la démonstration repose tout de même sur des fondements bibliques. L'évocation du Christ en croix, par exemple, contient de nombreuses allusions bibliques, comme le montre l'apparat scripturaire :

125. *Mente hominis trepidat uicinae mortis ad horam,*
Mente Dei nouit tempus adesse necis ;
In cruce fixus homo est, Deus e cruce terruit orbem,
Mortem homo, uerum mors ipsa Deum patitur ;
In cruce pendet homo, Deus e cruce crimina donat
130. *Et moriens uitam criminis interimit ;*
Proque reis habitus, peiorque latrone putatus
Quem Iudaea pio proposuit Domino,
Credenti donat regnum caeleste latroni,
Clausus adhuc terris iam paradisum aperit.

(125) Son esprit humain tremble à l'approche de la mort, son esprit divin sait que le temps de périr est venu. À la croix, un homme fut cloué, de la croix, un Dieu effraya la terre. L'homme subit la mort, mais la mort elle-même subit le Dieu. À la croix est suspendu un homme, de la croix, un Dieu pardonne les péchés *(130)* et en mourant, il détruit la vie du péché. Lui qui était traité comme les coupables et considéré comme pire que le brigand que les Juifs ont préféré au saint Seigneur, il accorde le royaume céleste au brigand qui croit, il ouvre désormais le paradis, fermé auparavant au monde.

Carmen 31, 125-134

125-126. Mt 26, 36-46 (/ Mc 14, 32-42) ; ***131.*** Is 53, 12 et Lc 22, 37 (/ Mc 15, 28) ; ***131-132.*** Mt 27, 20-22 (Mc 15, 11-12 / Lc 23, 18-21 et Jn 18.40) ; ***133.*** Lc 23, 39-43.

[34] Le signe de la croix sur le front des croyants est une allusion au signe de la croix pratiqué sur le front des catéchumènes ou des nouveaux baptisés. Voir le chapitre 2, 1.3.1 (p. 120).
[35] M. SKEB, *Chriso uiuere*, *op. cit.*, p. 222.

Les vers 125-126 font ainsi référence à l'angoisse qu'éprouve Jésus dans le jardin de Gethsémani et à la résolution qu'il a d'obéir à la volonté de son Père. Les vers 131 et 132 sont une allusion à la prophétie d'Isaïe citée dans les Évangiles où le serviteur de l'Éternel est compté parmi les pécheurs et une allusion au choix de la foule des Juifs de libérer le brigand Barabbas plutôt que Jésus. Enfin, le vers 133 est une allusion à la conversation de Jésus avec le brigand crucifié à ses côtés. Ce long développement doctrinal peut surprendre dans une consolation. Il s'explique, en grande part, par le fait que l'espérance en la résurrection éternelle des corps est un argument consolatoire majeur pour les chrétiens, et Paulin prend soin, après avoir évoqué la mort sacrificielle du Christ, d'expliquer en détail la doctrine de la résurrection des corps (*Carm.* 31, 139-328). Cet exposé doctrinal s'explique aussi par l'importance qu'accorde, de manière générale, le poète à la question du péché et du salut. Alors que Pneumatius et Fidelis pleurent la mort de leur fils, Paulin n'hésite pas à leur dire clairement que ce sujet d'affliction, aussi réel soit-il, n'est pas le plus important pour le chrétien :

Parcite, quaeso, pii, multis peccare, parentes,
Fletibus, in culpam ne pietas ueniat :
45. *Impia nam pietas animam lugere beatam,*
Gaudentemque Deo flere nocens amor est ;
Nonne patet quantum tali pietate trahatur
Peccatum ? Arguimur fraude tenere fidem
Aut reprobare Dei leges errore rebelli
50. *Ni placeat nobis quod placuit Domino.*
Iustius est istas hominum lugere tenebras
Quas facimus nostrae degeneres animae,
Immemores primi caelestis imaginis ortus
Quam reuocat miserans ad sua regna Pater.

Cessez, je vous prie, pieux parents, de pécher par des pleurs abondants de peur que votre pieuse affection ne se transforme en faute. *(45)* En effet, s'affliger sur une âme heureuse est une piété impie, et la pleurer lorsqu'elle se réjouit en Dieu est un amour coupable. Ne voyez-vous pas combien le péché est attiré par une affection de cette sorte ? Nous sommes accusés d'avoir une foi mensongère ou de rejeter les lois de Dieu par une erreur rebelle, *(50)* si ne nous plaît pas ce qui a plu au Seigneur. Il est plus juste de s'affliger sur les ténèbres humaines qu'indignes de notre âme, nous produisons lorsque nous oublions l'image céleste de notre première naissance que le Père, dans sa compassion, rappelle dans son royaume.

Carmen 31, 43-54

En les appelant *pii parentes* (v. 43), Paulin rappelle à Pneumatius et Fidelis leur identité de chrétiens. Or, en raison de ce statut, ils doivent se garder de pécher. Pour le poète, pleurer excessivement la mort de Celsus relève du péché puisque les parents refusent d'accepter ce que Dieu a permis (v. 47-50). Il les met donc en garde, mais les exhorte également à verser des larmes pour de meilleures raisons : c'est bien plus sur les ténèbres morales de l'homme que sur la perte de son enfant que doit pleurer le couple (v. 52). Paulin invite alors ses lecteurs au moyen de son exposé doctrinal à réfléchir sur l'œuvre rédemptrice du Christ, puis, une fois les bases doctrinales données, il leur livre toute une série de réflexions pratiques et de tendance ascétique

sur la vie que doit mener un chrétien (v. 407-534). Là encore, sa parénèse est motivée par la nécessité de s'éloigner du péché :

Festinate, precor, dum copia panditur istic,
Procurare bonis praeque cauere malis ;
Vertite peruersas conuerso pectore curas :
410. *Monstrat flere fides utilibus lacrimis,*
Peccatum lugere iuuat contractaque culpis
Vulnera profusis fletibus abluere
Qualibus ille suum stratum omni nocte rigabat
Multa gemens Dauid, corde potens humili[36].

Hâtez-vous, je vous prie, tant qu'il vous est possible d'administrer des biens ici et de vous protéger de maux. Convertissez votre cœur et changez vos soucis pervertis : *(410)* la foi enseigne à verser des larmes utiles. Elle aide à pleurer le péché et à laver les blessures contractées par des fautes grâce à des pleurs versés tels ceux dont l'illustre David arrosait sa couche toute la nuit avec de grands gémissements, puissant par l'humilité de son cœur.

Carmen 31, 407-414

Comme l'écrit le poète, la foi aide à verser des larmes utiles (v. 410). Ces larmes sont celles qui mettent en lumière le péché et aident à s'en détourner. L'exhortation à se détourner du péché est soulignée par un jeu stylistique sur le verbe *uertere* au vers 409 : après un mauvais changement exprimé par le participe *peruersus* est proposé un nouveau changement, positif cette fois-ci et profond puisqu'il est formulé deux fois, au moyen de l'impératif *uertite* et du participe *conuersus*. L'homme doit faire son possible pour éliminer le péché de sa vie, mais dans ce poème l'accent est également mis sur le salut apporté par le Christ. Costanza souligne à juste titre que l'exposé doctrinal sur l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ est transformé dans le passage de nature ascétique en un chant de dévouement au Christ Sauveur[37]. Si Paulin cherche à combattre avec tant de force le péché dans sa vie et plus généralement dans le monde, c'est qu'il est confiant dans l'œuvre rédemptrice du Christ et dans son action continuelle dans la vie des hommes, notamment par l'intermédiaire des saints.

1.3. La présence du baptême dans la poésie de Paulin

Les commentateurs sont plutôt enclins à souligner le fait que le baptême occupe une place modérée dans l'esprit de Paulin de Nole et c'est à juste titre qu'ils mettent en avant l'importance

[36] Paulin de Nole n'est pas le seul à voir en David un modèle d'humilité. Cf. AMBROISE, *Apol. Dav.*, 81 et PRUDENCE, *Psych*. 178-309. Voir M. PHILONENKO, « *Humilitas* et *superbia*. Note sur la Psychomachie de Prudence », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 71 (1991), p. 115-119.
[37] S. COSTANZA, « Dottrina e poesia nel carme XXXI di Paolino da Nola », *Giornale italiano di filologia*, 24 (1972), p. 349.

bien plus considérable que revêt pour lui sa conversion à l'ascétisme[38]. Trout parle même d'une réticence première de Paulin face au baptême[39]. Il nous semble qu'il convient, toutefois, de modérer le désintérêt que peut avoir Paulin de Nole pour le baptême dans ses poèmes. Si la pratique de l'ascèse est la pleine expression de sa conversion au christianisme, le baptême occupe une place véritable dans les réflexions de Paulin à l'époque justement de son propre baptême, ce qui se reflète dans ses compositions poétiques.

1.3.1. Méditation biblique et théologie baptismale

La réflexion de Paulin de Nole sur la purification des péchés et le salut est également liée à un acte liturgique et sacramentel, celui du baptême[40]. Comme l'a bien exposé Skeb, ses premiers poèmes chrétiens sont souvent empreints de théologie baptismale[41]. Ces compositions sont des paraphrases bibliques et les considérations du poète sur le baptême sont étroitement liés à une méditation de la Bible.

L'évocation la plus explicite du baptême se fait dans la *Laus Iohannis*, il faut donc la considérer avec réserve. Le poète évoque le baptême pratiqué par Jean-Baptiste et souligne sa valeur purificatrice.

... sibi uox edita caelo est :
Iam satis inpensum spatii, dilecte propheta,
Quo tibi prodesses ; tempus tibi quae data sentis
260. *Vt prosint aliis et quae iam perdita seruent.*
Perge igitur sanctas puri Iordanis ad undas.
Hic quicumque hominum uitae commissa prioris
Paenitet et tandem sensu meliora uolutat,
Ablue confessum ; quisquis tibi mente fideli
265. *Crediderit delere pio conmissa lauacro,*
Ille renatus erit, talis modo uita sequatur
Quae probet ablutos uitam damnasse priorem.
Paruit auditis famulanti mente Iohannes
Protinus et ripas iussi descendit ad amnis.
270. *Praedicat hic praecepta dei sermone uerendo*
Infunditque nouam credentum in corda salutem.
Diluit infusis credentum crimina limphis
Absoluitque metus hominum poenasque remittit

… Une voix sortie du ciel lui dit : « Désormais tu as consacré assez de temps, prophète bien-aimé, pour ta propre utilité ; il est temps pour toi de comprendre ce qui t'a été donné *(260)* afin que ce soit utile à d'autres et puisse sauver ce qui est perdu. Avance donc vers les eaux saintes du Jourdain limpide. Ici, n'importe quel homme qui se repent des fautes de sa vie passée et qui médite enfin dans son intelligence des pensées meilleures, purifie-le après sa confession. Tout homme *(265)* qui aura cru avec l'esprit plein de confiance dans le fait que tu effaces les fautes qu'il a commises par un pieux baptême sera régénéré, du moment que le reste de sa vie prouve que ceux qui ont été purifiés ont condamné leur vie précédente ». Jean, l'esprit soumis, obéit aussitôt à ce qu'il avait entendu et il descendit

[38] Voir J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 50 ; M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 18.
[39] D.E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 66.
[40] Sur le baptême dans l'Antiquité tardive, voir E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church History. Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge / Michigan, 2009 et M. E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville Minnesota, 2007 (éd. revue et augmentée [1ère éd. 1999]).
[41] Voir M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 88-109, en particulier p. 88-98 (« Die baptismale Prägung der frühen Gedichte ») sur lesquelles s'appuie notre développement.

	Atque ignem restinguit aquis, obliuia suadet	vers les rives du fleuve qui lui avait été ordonné.
275.	*Errorum praestatque nouae noua corpora uitae.*	*(270)* Là il prêche les préceptes de Dieu avec un discours digne de respect et il répand dans le cœur des croyants un nouveau salut. Il dissout les crimes des croyants dans les eaux répandues sur eux, il chasse les craintes des hommes, remet leurs châtiments et éteint le feu par les eaux, il conseille l'oubli *(275)* des erreurs et il garantit de nouveaux corps pour leur nouvelle vie.

Carmen 6, 257-275

Dans ce passage, le champ lexical de la pureté et de la régénération est associé à l'eau et fait du baptême de Jean-Baptiste un acte purificateur[42]. Le baptême (*pio lauacro*, v. 265) et le pardon des péchés (*delere commissa*, v. 265) sont étroitement liés[43]. Il convient, toutefois, de noter que ce n'est pas l'acte seul du baptême qui compte dans ce processus de régénération : le poète insiste sur l'attitude de conversion des personnes qui se font baptiser. Elles doivent, en effet, regretter et confesser leurs fautes passées (v. 262-264) et mener, par la suite, une vie en conformité avec leur nouveau statut (v. 266-267). L'ensemble de ces vers reprend les appels à la conversion et les descriptions du baptême de Jean au chapitre 3 de l'Évangile de Matthieu, au chapitre premier de l'Évangile de Marc, et au chapitre 3 de l'Évangile de Luc, mais la voix qui sort du ciel et annonce à Jean sa mission est un ajout du poète. La mise en scène, qui n'est pas sans rappeler la voix qui sort du ciel lors du baptême de Jésus[44], met en avant le rôle important de Jean et la valeur purificatrice de son baptême associé à la confession des péchés.

Ce poème révèle une réflexion de l'auteur lui-même sur le baptême. Alors qu'il a été bien mis en lumière que, dans ce *carmen*, le poète se sert des Évangiles comme source mais qu'il travaille également à partir des paraphrases évangéliques de Juvencus[45], Skeb attire l'attention sur le fait que le poète s'éloigne de son prédécesseur dans la manière de concevoir le baptême de Jean. Tandis que Juvencus, à l'aide du texte biblique[46], souligne la différence entre le baptême d'eau de Jean qui nettoie les fautes du passé et le baptême de l'Esprit Saint, promis

[42] PAULIN DE NOLE souligne le rôle régénérateur du baptême dans les inscriptions pour le baptistère à Primuliacum dans l'*Epist.* 32, 5 à Sévère.
[43] Cf., en particulier, les vers 264, 265 et 272-274. La construction du vers 265 avec l'entrelacement des termes relatifs au baptême et ceux relatifs au pardon des péchés souligne le lien étroit entre ces deux actes. M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 98-102, en particulier p. 102, souligne le fait que, dans ce poème, ce sont le baptême et la répétition postbaptismale du pardon des péchés à travers la repentance et non l'ascèse ou la vie monastique qui garantissent, pour le poète, la libération des péchés.
[44] Cf. Mt 3, 17 ; Mc 1, 11 ; Lc 3, 22.
[45] Voir P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 129.
[46] Cf. Jn 1, 33 : « *Et ego nesciebam eum, sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit : 'Super quem uideris Spiritus descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto'* ».

par Jésus, qui purifie les âmes[47], l'auteur de la *Laus Iohannis* ignore cette distinction et remplace ici le baptême de l'Esprit de Jésus, qu'il n'évoque pas, par le baptême sacramentel plus tardif : pour le poète, le baptême de Jean est le premier cas d'un pouvoir accordé par Dieu pour le pardon des péchés[48].

Cette réflexion poétique sur le baptême n'a pas d'équivalent dans le corpus de Paulin de Nole et s'il faut retirer la *Laus Iohannis* de ce corpus, l'importance du baptême et sa relation avec la Bible dans l'œuvre poétique de Paulin est beaucoup plus limitée. Néanmoins, les paraphrases des Psaumes contiennent aussi des traces d'une théologie baptismale.

Ainsi, le *Carmen* 7, la paraphrase du Psaume 1, contient dans le développement sur le Jugement dernier (v. 13-43) des traces d'une liturgie baptismale. La mention de la marque du salut (*signum salutis*) au vers 23 est une allusion au sceau de Dieu marqué sur le front de ceux qui croient en lui en Apocalypse 7, 3 et 9, 4. Cette expression biblique possède aussi une signification liturgique et baptismale[49] : elle désigne la tradition très ancienne de la *signatio frontis*, de la *sphragis*, l'onction avec un signe de croix pratiquée sur le front dans les rites de catéchuménat et de baptême pour montrer que la personne devient la propriété de Dieu[50]. En employant cette expression, le poète montre que l'intégration des croyants dans le territoire du salut (*salutis fines*, v. 43) est aussi en lien avec leur baptême. Les deux autres paraphrases psalmiques, les *Carmina* 8 et 9, ne contiennent pas d'allusions directes au baptême, mais comme le fait remarquer Skeb, le contenu de ces poèmes correspond bien à la période où le poète pense à son baptême[51]. Les thèmes abordés comme celui de la séparation d'avec les païens et le péché ainsi que celui de la victoire de la foi sont fréquents dans la théologie baptismale[52]. De même, dans le *Carmen* 10 adressé à Ausone, l'usage de termes comme *abstergere* (v. 59), *innouare* (v. 60), qui sont des motifs courants de la théologie baptismale, peut aussi suggérer

---

[47] Cf. Juvencus, 1, 337-341.

[48] Cf. *Carm*. 6, 320 : *Prima tibi dandae ueniae permissa potestas.* / « Le pouvoir d'accorder le pardon t'a été confié en premier ». Voir M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 98-99. Si Juvencus s'appuie sur le texte biblique pour distinguer le baptême d'eau de Jean du baptême de l'Esprit du Christ, l'association que fait Paulin entre le baptême d'eau de Jean et le pardon des péchés trouve aussi sa source dans les Évangiles, cf. Mc 1, 4 : « *Fuit Iohannes in deserto baptizans et praedicans baptismum paenitentiae in remissionem peccatorum* ».

[49] H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1997, p. 194-195.

[50] S. HEID, « Kreuz », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 21 (2006), c. 1137 ; M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 91-93. Sur le rite en lui-même, voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, 1958 (2nde éd. revue [1ère éd. 1951]), p. 76-96 et V. GROSSI, *La Catechesi battesimale agli inizi del V secolo Le fonti agostiane*, Rome, 1993, p. 53-54.
Cf. *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 260 où le poète évoque la marque que fait l'Église à ceux qui lui appartiennent.

[51] M. Skeb, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 98.

[52] Voir J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, *op. cit.*, p. 32, qui souligne que l'un des thèmes de la théologie baptismale est le conflit avec Satan. Sur la séparation d'avec les païens et le péché, cf. *Carm*. 8, 28 et *Carm*. 9, 50-53 ; 57-62 et 65-67. Sur la victoire de la foi, cf. *Carm*. 8 29-32 et *Carm*. 9, 39-41 ; 46-47 et 69-71.

que Paulin a pensé au baptême en décrivant dans ces vers le changement opéré par Dieu dans le cœur des hommes.

Que ce soit par des allusions claires au baptême et à sa liturgie, comme dans le *Carmen* 7, ou par des thèmes dont traite volontiers la théologie baptismale, comme dans les *Carmina* 8 à 10, les premières compositions chrétiennes de Paulin montrent que sa conception de la purification des péchés et de la conversion intègre l'acte sacramentel du baptême et qu'elle se fonde, là encore, sur la Bible. Cette théologie baptismale n'est guère étonnante, puisque Paulin rédige ces poèmes durant les années qui entourent son propre baptême. Nous partageons cependant l'avis des commentateurs qui estiment que sa conversion à l'ascétisme et toutes les réflexions qu'elle entraîne occupent une place bien plus importante dans les poèmes ultérieurs et font disparaître la théologie baptismale de ces compositions.

1.3.2. Symbolisme baptismal

Si la suite de l'œuvre de Paulin de Nole ne traite guère de questions baptismales, un poème fait exception, le *Carmen* 28 (*Nat*. 10). Comme l'a très bien montré Herbert de la Portbarré-Viard, le baptême et le baptistère jouent un grand rôle dans la pensée de Paulin alors qu'il effectue des travaux de rénovation pour le complexe félicien à Cimitile. Cette importance de la thématique baptismale se retrouve dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) qui décrit ce complexe de basiliques et leur symbolique spirituelle, à tel point que Herbert de la Portbarré-Viard voit dans ce *carmen* une sorte de poème de dédicace du baptistère[53]. La place que prend, dans cette composition, la thématique du renouvellement dans le symbolisme du baptême appuie cette interprétation. Le poète indique la nouveauté de ce baptistère[54] dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) qui date de janvier 404, tandis que dans l'*Epistula* 32, 1, sans doute rédigée dans la seconde moitié de l'année 403[55], il fait remarquer à Sulpice Sévère qu'il n'y a pas de baptistère parmi les nouvelles constructions.

---

[53] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 442.
[54] Cf. l'expression *fons nouus*, v. 190.
[55] La datation de l'*Epist.* 32 fait l'objet de discussion. Pour P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 34-35, 39-40 et 45, il est possible d'affirmer que cette lettre date de 404. S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 607, et P. G. WALSH, *Letters of Saint Paulinus of Nola*, Westminster, 1967, vol. 2, p. 329, font preuve de moins d'assurance et considèrent que la lettre date de 403 ou de 404. J. DESMULLIEZ, C. VANHEMS et J.-M. VERCRUYSSE, *Correspondance avec Sulpice Sévère*, *op. cit.*, p. 18 et 24, considèrent comme fort vraisemblable le fait que l'*Epist.* 32 ait été jointe à l'*Epist.* 28 et datent cette lettre de l'hiver 403-404. G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 23 et 30, écrit que la lettre 32 date sans doute de la seconde moitié de 403 et fait remarquer que l'évocation des fonts baptismaux à Primuliacum, dans l'*Epist.* 32, avec l'idée qu'ils ne sont pas encore présents à Nole alors qu'ils le sont dans le *Carm.* 28 (*Nat*. 10), est un argument en faveur de l'antériorité de l'*Epist.* 32 par rapport au *Carm.* 28.

La localisation exacte de ce baptistère dans le complexe félicien demeure incertaine. Dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), Paulin décrit ainsi le lieu et sa fonction :

180. *Est etiam interiore sinu maioris in aulae*
Insita cella procul quasi filia culminis eius,
Stellato speciosa tholo trinoque recessu
Dispositis sinuata locis ; medio pietatis
Fonte nitet mireque simul nouat atque nouatur ;
185. *Namque hodie bis eam geminata nouatio comit,*
Dum gemina antistes gerit illic munera Christi ;
In geminos adytum uenerabile dedicat usus,
Castifico socians pia sacramenta lauacro :
Sic pariter templum nouat hostia, gratia fontem,
190. *Fonsque nouus renouans hominem quod suscipit et dat*
Munus – siue magis, quod desinit esse per usum
Tradere diuino mortalibus incipit usu,
Nam Fons ipse, semel renouandi missus in usum,
Desinit esse nouus, sed tali munere semper
195. *Vtendus numquam ueteres renouare facesset.*

(180) Une cellule a aussi été insérée au sein de la plus grande cour, à l'écart, comme s'il s'agissait de la fille de ce toit, elle est d'un bel aspect sinueux grâce à sa voûte étoilée et ses trois replis à la place déterminée ; elle brille en son centre grâce à la source de la piété, et de manière admirable elle renouvelle et est renouvelée en même temps. *(185)* En effet, aujourd'hui, deux fois, un double renouvellement la pare, pendant que le prêtre y accomplit les deux présents du Christ. Il consacre le sanctuaire vénérable pour un double usage, associant les pieux sacrements au baptême purificateur. Ainsi, de la même manière, l'offrande renouvelle le temple, la grâce renouvelle la source, *(190)* la source nouvelle qui renouvelle l'homme lui donne le présent qu'elle reçoit ou plutôt, ce qui cesse d'exister par l'usage, elle commence à le transmettre aux hommes par un usage divin. En effet, la Source elle-même, une fois qu'elle a été envoyée pour son usage de rénovation, cesse d'être nouvelle, mais comme elle doit toujours être utilisée par un tel présent, *(195)* elle ne cessera jamais de renouveler l'ancien.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 180-195

Le poète précise que le baptistère se trouve dans une cellule (*cella*, v. 181) insérée dans la plus grande cour du complexe (*aula maior*, v. 180) qui elle-même comporte un sanctuaire (*adytum*, v. 187). La mention de ce sanctuaire indique qu'il s'agit d'un bâtiment ecclésial et donc de l'une des deux grandes basiliques. Comme le fait remarquer Lehmann, certains archéologues et commentateurs, tels Angelo Mencucci et Carlo Tosco, considèrent qu'il est question de la Basilica Vetus, d'autres, comme Giovanni Battista de Rossi ou Junod-Ammerbauer, rattachent plutôt la cellule à la Basilica Nova[56]. Lehmann indique également que les fouilles archéologiques ont montré que la basilique nouvelle était plus grande que l'ancienne et donc que l'hypothèse la plus probable est que cette *cella* où se trouve le baptistère correspond

[56] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova*, *op. cit.*, p. 231.

à l'abside triconque dans cette basilique[57]. Il mentionne, toutefois, que la localisation exacte demeure incertaine[58].

Malgré les imprécisions qui s'expliquent par le fait que le poème ne cherche pas à être une description précise et exhaustive du complexe et que les travaux archéologiques ne permettent pas forcément de l'éclaircir, le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) montre que Paulin de Nole place le sacrement du baptême et sa symbolique au cœur de son projet architectural et de sa signification allégorique[59]. Herbert de la Portbarré-Viard insiste particulièrement sur la place inhabituelle mais centrale du baptistère[60], si l'on suit l'hypothèse la plus probable pour sa localisation. Placé dans l'abside de la basilique nouvelle, le baptistère est, en effet, loin d'être un lieu isolé et à l'abri du regard des non-baptisés, comme c'est d'ordinaire le cas[61]. De plus, le passage cité nous apprend que deux sacrements habituellement administrés dans des lieux différents, le baptême et l'Eucharistie, sont ici réunis dans un même endroit (v. 187-188). Ce choix de Paulin révèle une attention portée à la symbolique et manifeste d'une manière architecturale la réalité liturgique de la contiguïté des sacrements du baptême et de l'Eucharistie dans l'Église primitive[62] : les nouveaux baptisés participaient pour la première fois à la célébration de l'Eucharistie après avoir reçu le baptême.

Bien plus que le rite du baptême en lui-même, c'est sa symbolique qui intéresse le poète dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10). Paulin ne décrit pas le déroulement de la liturgie baptismale. En revanche, il développe amplement la thématique du renouvellement associée au baptême qui est un *castificum lauacrum* (v. 188) et aux bâtiments eux-mêmes qui sont rénovés. L'édification et la rénovation des bâtiments deviennent une image et même un modèle du renouvellement spirituel qui doit s'opérer chez le croyant et pour lequel le baptême avec la purification qui y est jointe joue un rôle important.

Ce poème montre donc que la réflexion sur le baptême, son action et ses implications dans la vie des croyants est toujours présente dans la poésie de Paulin de Nole, même une vingtaine d'années après son baptême. Toutefois, alors que la réflexion baptismale de Paulin s'appuie fortement sur des textes bibliques dans ses premières compositions poétiques, la Bible, sans

---

[57] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova*, *op. cit.*, p. 232.
[58] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova*, *op. cit.*, p. 256.
[59] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 430 et 446.
[60] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 431-432 et 444.
[61] Voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 444 et T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova*, *op. cit.*, p. 251.
[62] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 441.

être complète absente[63], occupe une place beaucoup plus discrète dans la symbolique baptismale du *Carmen* 28 (*Nat*. 10) ; mais le *natalicium* de l'année précédente, le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), contenait déjà, au milieu des descriptions des fresques bibliques qui ornent les basiliques de Cimitile[64], une remarque sur la perdition des hommes et sur le salut qui n'est pas sans rappeler la fin du *Carmen* 7 et les deux chemins dont parle l'Évangile et que peuvent emprunter les hommes.

Iam distinguentem modico Ruth tempora libro,
530. *Tempora Iudicibus finita et Regibus orta*
Intentis transcurre oculis ; breuis ista uidetur
Historia, at magni signat mysteria belli,
Quod geminae scindunt sese in diuersa sorores :
Ruth sequitur sanctam quam deserit Orpha parentem,
535. *Perfidiam nurus una, fidem nurus altera monstrat,*
Praefert una Deum patriae, patriam altera uitae.
Nonne, precor, toto manet haec discordia mundo,
Parte sequente Deum uel parte ruente per orbem ?
Atque utinam pars aequa foret necis atque salutis !
540. *Sed multos uia lata capit, facilique ruina*
Labentes prono rapit irreuocabilis error.

Passons désormais avec des yeux attentifs à Ruth qui, en un petit livre, distingua les époques : *(530)* l'époque des Juges est finie et celle des Rois a commencé. Cette histoire semble brève, mais elle montre les mystères d'une grande guerre, où deux sœurs se séparent pour aller dans des sens opposés. Ruth suit sa sainte parente qu'a abandonnée Orpha, *(535)* l'une des belles-filles montre son manque de foi, l'autre sa foi : l'une préfère Dieu à sa patrie, l'autre sa patrie à la vie. Cette discorde, dis-moi, ne demeure-t-elle pas dans le monde entier puisqu'un groupe suit Dieu alors que l'autre court à l'aveuglette à travers le monde ? Ah si seulement le groupe de la mort et celui du salut étaient égaux ! *(540)* Mais le large chemin séduit beaucoup d'hommes et une erreur irrévocable s'empare de ceux qui tombent à la renverse à cause d'une chute facile.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 529-541

Le poète se sert de l'histoire de Ruth et d'Orpha pour illustrer une réalité plus grande, celle de l'existence dans le monde à la fois de croyants et d'incroyants. Cette constatation l'amène à déplorer le nombre important d'incroyants qui se laissent séduire par une vie facile sans voir qu'elle conduit à la mort. Or, l'expression *uia lata* (v. 540) est une allusion à Matthieu 7, 13 (« *Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa uita, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam.* »)[65]. Le poète lie ici une référence néotestamentaire à un passage de l'Ancien Testament, comme il le fait régulièrement et notamment dans sa paraphrase du Psaume 1, le *Carmen* 7. Dans cette paraphrase, Paulin emploie la même allusion, mais de manière plus développée, à ce verset de l'Évangile de Matthieu afin d'exhorter ses lecteurs à

[63] Le v. 190 semble faire allusion à Tite 3, 5.
[64] Sur les fresques à sujets bibliques dans le complexe félicien, voir chapitre 5, 3.2.2.1 (p. 356-360).
[65] Le poète fait déjà allusion à ce passage dans le même poème aux v. 117-118 afin de montrer l'attrait naturel des hommes pour les séductions terrestres. Il présente alors l'instauration du calendrier liturgique comme une initiative divine pour aider les hommes à se détacher du monde et à penser à Dieu.

ne pas se laisser emporter par les séductions du monde et à rechercher la voie de Dieu, même si elle est plus difficile, car elle assure le salut. Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) une même préoccupation concernant la mort et le salut est exprimée avec la même allusion scripturaire que dans le *Carmen* 7.

La perspective qu'adopte le poète est cependant différente. Alors que dans le *Carmen* 7, il offre plutôt une méditation d'ordre théologique à ses lecteurs, son optique dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) est clairement pastorale. Sa réflexion sur le calendrier liturgique et sur les fresques à sujet biblique dans les basiliques cherche à aider les hommes à mener une vie véritablement chrétienne. Toute la rénovation du complexe félicien se fait également dans une optique pastorale et l'importance de la symbolique baptismale dans cet endroit et dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) est aussi à aborder sous cet angle. Paulin de Nole cherche à accompagner les fidèles qui viennent à Nole dans leur croissance spirituelle et charge les lieux et ses poèmes d'une symbolique forte pour les aider à mieux comprendre le travail d'édification de l'âme qui s'opère ou doit s'opérer en eux. Les fresques bibliques sur les murs des basiliques rendent la Bible accessible aux visiteurs, tandis que la centralité du baptistère leur indique l'importance du baptême dans la vie chrétienne[66].

Les premiers poèmes chrétiens de Paulin de Nole montrent donc une réflexion personnelle du poète sur la perdition des hommes, le Jugement dernier, le salut et le baptême. Ils témoignent de la confiance de Paulin dans l'œuvre de salut opérée par le Christ, de l'importance de la conversion et de l'œuvre de purification du baptême. Cette confiance dans le Christ et dans la rédemption qu'il offre se manifeste dans les poèmes ultérieurs par les traces d'une théologie de la Croix victorieuse. Si le baptême ne semble occuper qu'une place modérée dans le cheminement chrétien de Paulin, sa conversion à l'ascétisme étant beaucoup plus importante, le motif baptismal joue un rôle central dans les réalisations architecturales de Cimitile et surtout dans les réflexions poétiques et pastorales qui y sont associées. Après avoir réfléchi au baptême au cours des premières années de sa conversion, Paulin semble délaisser le sujet pour se tourner vers l'ascèse qui est, pour lui, l'étape suivante sur le chemin de la foi ; mais le thème réapparaît sous la plume d'un Paulin désormais pasteur : le baptême revêt toujours pour lui une importance essentielle dans la vie chrétienne, en particulier à ses débuts, et il cherche à le montrer aux fidèles dont il a la charge.

[66] Sur le symbolisme du complexe félicien, voir chapitre 5, 3.2.2.2 (p. 360-364).

2. La poésie comme parénèse ascétique

Les poèmes et les lettres de Paulin de Nole révèlent que sa conversion à l'ascèse, avec entre autres le renoncement à ses propriétés et son installation à Nole, est la pleine manifestation de son adhésion au christianisme[67]. Pour le poète, le chemin vers la vie parfaite est long et doit se manifester dans tous les domaines de la vie. Sa conversion est à la fois totale et graduelle[68] : alors que le baptême manifeste son choix de se consacrer au Christ et lui offre une régénération, la pratique de l'ascèse se présente comme une concrétisation sur le long terme de ce baptême.

Le choix de la vie ascétique par Paulin de Nole est, pour une bonne part, motivé par des circonstances personnelles[69]. Le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 365-380 nous apprend que Paulin décide de consacrer sa vie à Félix en réponse au rôle que ce dernier a joué dans son adhésion au christianisme. S'il ne s'agit pas encore d'une conversion ascétique, cette décision est tout de même une étape importante sur le chemin d'une conversion totale. Un certain nombre de contemporains de Paulin ont aussi exercé une influence sur son choix d'embrasser la vie ascétique. Tel est le cas de Martin de Tours que Paulin a rencontré et qui aurait guéri son œil malade[70]. La profonde amitié qu'entretient notre poète avec Sulpice Sévère, le biographe de Martin, renforce aussi la valeur exemplaire de l'ascète de Tours pour Paulin. Plus généralement, les contacts que Paulin nourrit avec des ascètes et des moines tout au long de sa vie[71], par exemple avec Jérôme, le poussent toujours plus dans la voie de l'ascèse. Sa propre femme, Thérasia, semble également exercer une influence importante sur son choix de se convertir à l'ascétisme, ce que déplore Ausone[72]. Certains événements de son existence, et plus généralement dans l'Église à son époque, interviennent aussi dans son changement de vie : la mort violente de son frère[73], la perte de son fils Celsus à l'âge de huit jours[74] et, comme le

---

[67] C. CONYBEARE, *Paulinus Noster*, *op. cit.*, p. 4 ; P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 31 ; M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 18 et p. 144.

[68] J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 50 ; M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 20.

[69] Sur l'ascèse, voir R. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge / New-York, 2009 ; K. S. FRANK, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt, 1975 ; G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen - und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart, 1995 ; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 ; H. STRATHMANN, « Askese I (nichtchristlich) » et « Askese II (christlich) », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 1 (1950), c. 749-758 et c. 758-795 ; H.-U. WEIDEMANN (éd.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, Göttingen, 2013.

[70] SULPICE SÉVÈRE, *Mart*. 19, 3. Voir J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 94 ; S. PRICOCO, « Paolino Nolano e il monachesimo del suo tempo », *in Anchora vitae*, *op. cit.*, p. 72-73.

[71] G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica*, *op. cit.*, p. 106-108.

[72] *Carm*. 10, 192 ; AUSONE, *Epist*. 22, 31.

[73] *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 416-420 ; voir M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 64.

[74] *Carm*. 31, 601-610 ; voir P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 35.

montre Peter Brown, la nécessité qu'a le riche chrétien Paulin, alors installé en Espagne, de prendre position face à la richesse à la suite des remous causés par le priscillianisme[75]. Priscillien a cristallisé les espoirs d'un certain nombre de chrétiens aisés, des membres extrémistes de la faction pro-nicéenne mécontents de la gestion du pouvoir ecclésiastique, et que cela a conduit à critiquer avec véhémence les relations étroites que pouvaient entretenir les ascètes de tout genre avec de riches chrétiens. Paulin se voit alors obligé de clarifier sa situation en raison de sa grande fortune. Plus généralement, le rapport à l'argent et à la pauvreté se présente à cette époque comme un signe distinctif entre le paganisme et le christianisme[76] et, en embrassant la vie ascétique, le poète montre clairement qu'il choisit de suivre le Christ.

Les facteurs qui poussent Paulin de Nole à se convertir à l'ascétisme sont nombreux, l'élément décisif semble, cependant, sa lecture de la Bible et les exhortations à mener ce genre de vie qu'il y trouve[77]. Comme tous les ascètes, Paulin cherche à prendre au mot les Écritures[78]. La poésie devient alors le lieu d'une réflexion sur le choix de l'ascétisme, et la Bible un instrument pour défendre la vie d'ascèse[79] et diffuser ce modèle parmi les chrétiens.

2.1. Crainte du Jugement dernier et condamnation de la richesse

2.1.1. L'expression de la crainte du Jugement dernier

Comme nous l'avons vu, la confiance de Paulin de Nole dans l'œuvre de salut du Christ à la Croix et dans la purification opérée par le baptême lui assure une espérance et une certaine tranquillité au sujet de la fin des temps. Toutefois, il est visible que le thème du Jugement dernier continue à préoccuper le poète et il court dans bon de nombre de ses lettres et de ses poèmes[80]. Les paraphrases versifiées des deux premiers Psaumes (*Carmina* 7 et 8) se terminent, toutes deux par une évocation du Jugement, mais le thème se retrouve ailleurs, en particulier dans des poèmes de tendance ascétique. Ainsi, dans le *Carmen* 10, le poète évoque aussi le Jugement pour tâcher de convaincre Ausone de la nécessité qu'il avait de se convertir à l'ascétisme :

---

[75] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident (350-550)*, trad. B. Bonne, Paris, 2016 [éd. originale 2012], p. 212-217.
[76] S. PRETE, « La povertà in Paolino : estetismo letterario o sincerità di convertito ? », *in Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Naples, 1987, p. 121.
[77] Sur les rapports entre le texte biblique et l'ascèse, voir H.-U. WEIDEMANN, *Asceticism and Exegesis in early Christianity*, *op. cit.*.
[78] G. BARTELINK, « Die Rolle der Bibel », *art. cit.*, p. 28.
[79] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 232.
[80] J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 139-140.

At nisi dum tempus praesens datur anxia nobis
Cura sit ad Domini praeceptum uiuere Christi,
295. *Sera erit exutis homini querimonia membris*
Dum leuia humanae metuit conuicia linguae
Non timuisse graues diuini Iudicis iras ;
Quem Patris aeterni solio dextraque sedentem,
Omnibus impositum Regem et labentibus annis
300. *Venturum ut cunctas aequato examine gentes*
Iudicet et uariis referat sua praemia gestis
Credo equidem, et metuens studio properante laboro,
Si qua datur, ne morte prius quam crimine soluar.

Mais si, tant que le temps présent nous est donné, nous n'avons pas le souci inquiet de vivre selon l'enseignement du Christ le Seigneur, *(295)* il sera trop tard à l'homme, une fois dépouillé de ses membres, pour se plaindre de ne pas avoir craint les lourdes colères du divin Juge tandis qu'il redoutait les légères invectives de la langue des hommes. Car il est assis, sur un trône éternel à la droite du Père, établi comme Roi sur tous, et il viendra, lorsque les années se seront écoulées, *(300)* juger tous les peuples d'un arbitrage équitable et accorder ses récompenses aux différentes actions, je le crois, pour ma part. Et dans ma crainte, je m'applique d'une ardeur empressée, si c'est possible, à ne pas être délivré par la mort avant de l'être de mon crime.

Carmen 10, 293-303

La crainte du retour du Christ et de son jugement pousse Paulin à changer sa manière de vivre afin de se débarrasser de son péché. Quelques vers plus loin, il exprime sa peur d'être trouvé au milieu d'activités inutiles lors de la Parousie :

Hic metus est, labor iste, dies ne me ultimus atris
Sopitum tenebris sterili deprendat in actu,
Tempora sub uacuis ducentem perdita curis.

Voici ma crainte, voici ma préoccupation : que le dernier jour me surprenne endormi dans de sombres ténèbres au milieu d'activités stériles, perdant mon temps en de vaines inquiétudes.

Carmen 10, 316-318

De la même manière, le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) se termine sur une exhortation à mourir aux choses terrestres afin de ne pas mourir éternellement et de ne pas demeurer inchangé dans l'éternité[81] :

Vita prior pereat, pereat ne uita futura :
Sponte relinquamus mundum, non sponte carendum
320. *Sponte nisi fugimus, moriamur ne moriamur,*
Letalem uitam uitali morte tegamus,
Terrena intereat, subeat caelestis imago,
Et Christo uertatur Adam ; mutemur et istic
Vt mutemur ibi : qui nunc permanserit in se
325. *Idem, et in aeternum non immutabitur a se.*

Que la vie précédente périsse pour que ne périsse pas la vie future. Abandonnons de nous-mêmes le monde, nous ne pouvons nous tenir de nous-mêmes éloignés de lui *(320)* qu'en le fuyant de nous-mêmes. Mourons pour ne pas mourir, couvrons notre vie létale d'une mort vivifiante. Que disparaisse l'image terrestre, que l'image céleste la remplace, et qu'Adam soit transformé par le Christ. Changeons également ici pour que nous soyons changés là-bas : celui qui persistera

[81] La fin du *Carm.* 24 et celle du *Carm.* 31 sont aussi fortement marquées par des considérations eschatologiques et la crainte du Jugement dernier.

aujourd'hui à rester *(325)* le même, ne changera pas non plus dans l'éternité.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 318-325

La préoccupation du poète au sujet du jugement du Christ est si forte que, dans le *Carmen* 18 (*Nat.* 6), il semble même insérer une allusion scripturaire au jour du Jugement dans l'évocation d'un passage biblique qui ne contient pourtant pas d'élément eschatologique. Ainsi, pour justifier l'offrande d'un poème à saint Félix, alors que d'autres offrent des cadeaux à la valeur marchande bien plus élevée, Paulin recourt à la péricope évangélique, racontée en Marc 12, 41-44 (Luc 21, 1-4), de la veuve qui verse deux pièces d'airain dans le tronc du Temple, donnant de son nécessaire alors que d'autres personnes, aux offrandes beaucoup plus importantes, n'ont donné que du superflu. Ce récit concerne la vie présente et ne comporte, dans les Évangiles, aucune allusion au Jugement dernier. Pourtant, le poète donne une perspective eschatologique au geste de la veuve :

Propterea ex ipso uenturi Iudicis ore
Ante diem meruit facti praecerpere laudem,
Praeferrique illis quorum stipe uicerat aurum,
Munere pauper anus, sed prodiga corde fideli.

C'est pourquoi, de la bouche même du Juge qui viendra, elle a mérité de recueillir, avant le jour, la louange de son action et d'être préférée à ceux dont l'or avait été surpassé par son obole, vieille femme pauvre par son présent mais prodigue par son cœur plein de foi.

Carmen 18 (*Nat*. 6), 58-61

La mention du *uenturus Iudex* au vers 58 semble être une allusion discrète au Psaume 95, 13 (« *A facie Domini, quia uenit, quoniam uenit iudicare terram. Iudicabit orbem terrae in aequitate et populos in ueritate sua.* »). Que Paulin fasse véritablement allusion à ce verset ou non, l'évocation, dans ce passage, du Juge qui viendra suggère l'idée que toute action terrestre peut avoir une conséquence éternelle et sera examinée au dernier jour.

2.1.2. Les fondements bibliques à la conversion ascétique du poète

Deux textes bibliques, surtout, reviennent à maintes reprises dans la poésie de Paulin de Nole et le conduisent dans la direction de l'ascèse. Il s'agit de Matthieu 7, 13-14 (« *Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa uita, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arta uia, quae ducit ad uitam, et pauci sunt qui inueniunt eam.* ») et de la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16, 19-31[82].

[82] Le texte de Mt 19, 21 joue un rôle beaucoup plus limité dans la conversion à l'ascétisme de Paulin de Nole que dans celle de ses contemporains. Cette réminiscence est absente de son œuvre poétique. Elle apparaît dans les lettres avec une interprétation morale (*Epist.*13, 19 ; 24, 5, 9, 17 et 21). De manière générale, Paulin de Nole est

Le poète se sert ainsi d'une réminiscence de Matthieu 7, 13-14 dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 117-118 pour décrire la tendance naturelle des hommes à choisir le chemin de la chute parce qu'il est plus facile : *Hinc uia labendi procliuior et uia uitae / Durior, illa capax multis, haec ardua paucis*[83]. Il souligne, dans les vers suivants, la lourde conséquence eschatologique d'un tel choix : alors que certains habitent les étables de la vie éternelle (*perpetuae praesepia uitae*, v. 125), il existe deux autres groupes dont l'un est celui des hommes bannis de la région du salut (*extorres regione salutis*, v. 124). Paulin fait de nouveau référence à ces versets à la fin du même poème, cette fois-ci pour déplorer le fait que le groupe de la mort est plus grand que celui du salut :

Atque utinam pars aequa foret necis atque salutis ! *Sed multos uia lata capit, facilique ruina* *Labentes prono rapit irreuocabilis error.*	Ah si seulement le groupe de la mort et celui du salut étaient égaux ! Mais le large chemin séduit beaucoup d'hommes et une erreur irrévocable s'empare de ceux qui tombent en avant à cause d'une chute facile.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 539-541

Le poète emploie aussi à plusieurs reprises cette réminiscence de l'Évangile de Matthieu et l'évocation du chemin étroit et difficile pour décrire, au contraire, la voie choisie par les martyrs et les confesseurs, en particulier Félix. C'est le cas au début du *Carmen* 18 (*Nat*. 6) lorsque le poète évoque sa volonté de chanter les mérites du saint[84]. Le vers 6 est une allusion à Matthieu 7, 14 et présente le choix qu'a fait Félix de prendre le chemin difficile comme une raison de célébrer le martyr. Une réminiscence de ce verset est aussi présente dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) :

---

bien plus préoccupé par la parabole de Luc 16 que par le verset de Mt 19, 21. Voir F. BORDONE, « Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica » *in* F. GASTI et M. CUTINO (éd.), *Poesia e teologia*, *op. cit.*, p. 32-34 ; P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 237, et plus généralement sur l'interprétation de Mt 19, 21 à l'époque de Paulin de Nole, voir L. F. PIZZOLATO, « Una società cristiana alle prese con un testo radicale : l'esegesi della pericope nella Chiesa latina post-constantiniana », *in Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'*, Milan, 1986, p. 264-328, notamment p. 323-328 sur Paulin de Nole.

[83] « Ainsi, le chemin de la chute est plus facile et le chemin de la vie est plus dur ; beaucoup choisissent celui qui est spacieux, peu celui qui est abrupt. »

[84] *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 1-7 :

	Lex mihi iure pio posita hunc celebrare quotannis *Eloquio famulante diem sollemne reposcit* *Munus ab ore meo : Felicem dicere uersu* *Laetitiamque meam modulari carmine uoto*	Je me suis donné pour loi, selon une pieuse coutume, de célébrer chaque année ce jour en mettant mon éloquence au service de cette tâche régulière imposée à ma bouche : réciter des vers sur Félix, exprimer ma joie par les cadences d'un poème promis *(5)* et chanter
5.	*Et magnum cari meritum cantare patroni,* *Quod per iter durum qua fert uia peruia paucis,* *Alta per arta petens, superas penetrauit ad arces.*	l'immense mérite de mon cher patron, car, par le chemin difficile qui le conduit, sentier ouvert à quelques-uns seulement, s'élevant par une route étroite, il est entré dans la citadelle céleste.

	Quantum etenim discors agno lupus et tenebris lux,	En effet, autant le loup est différent de l'agneau et la lumière des ténèbres, autant le chemin du riche et celui du Christ sont séparés. *(540)* Car le chemin large est accessible, lui qui, en pente, glissant, penche vers l'enfer, lui qui presse les riches avares à être emportés dans le Tartare, poussés par leurs propres charges. Le chemin, au contraire, qui est celui du Christ, qui est accessible aux vénérables confesseurs et martyrs, est abrupt et ouvre sa voie à peu de gens.
	Tantum dispescunt uia diuitis et uia Christi,	
540.	*Nam uia lata patet quae prono lubrica cliuo*	
	Vergit in infernum, quae dites urget auaros	
	Molibus impulsos propriis in tartara ferri ;	
	At uia quae Christi est, quae confessoribus almis	
	Martyribusque patet, paucis iter ardua pandit.	

Carmen 21 (*Nat*. 13), 538-544

Cette fois-ci, le propos prend une couleur beaucoup plus ascétique, puisque l'opposition se fait entre les riches et les chrétiens (v. 539) et se précise, ensuite, en devenant une opposition entre les riches avares (v. 541) et les vénérables confesseurs et martyrs (v. 543-544)[85]. Le rejet de l'avarice et des richesses est donc compris comme la voie que doivent suivre les chrétiens, ce que montre l'exemple des martyrs et des confesseurs. Si, dans ce passage, le chemin étroit semble accessible uniquement à ces chrétiens particuliers qui ont risqué leur vie pour leur foi, le poète avait exhorté auparavant l'ensemble des chrétiens à suivre leur exemple :

Quibus profuso sanguine ob sanctam fidem	Nous pour qui, après avoir répandu leur sang pour la sainte foi, ils ont semé le bien du fruit éternel, de sorte que, si nous marchons dans les traces des martyrs, nous ne cesserons de jouir de récompenses semblables à celles de nos pères.
Proseminarunt frugis aeternae bonum,	
Vt si ambulemus martyrum uestigiis	
Paribus parentum perfruamur praemiis.	

Carmen 21 (*Nat*. 13), 134-137

En citant à plusieurs reprises le verset de Matthieu 7, 13-14, le poète met en avant une dichotomie entre ceux qui suivent le Christ et ceux qui refusent de le faire et crée, plus précisément, une opposition entre ceux qui se consacrent au Christ et ceux qui vivent pour leur richesse. Il se sert également des mots de la Bible pour insister sur le fait que vivre pour le Christ est un chemin rempli de difficultés et de renoncements.

[85] Avec cette opposition entre les riches et les martyrs et confesseurs, nous trouvons les traces d'une substitution progressive de l'idéal du moine à celui du martyr, alors que le temps des persécutions est fini. Le martyr et le confesseur demeurent des figures exemplaires, mais ils revêtent, dans ce passage comme dans la *Vita Felicis* (*Carm*. 15 et 16 / *Nat*. 4 et 5) aussi des traits ascétiques. D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 168, souligne le fait que la *Vita Felicis* affirme que l'ascétisme est l'équivalent du martyre à une époque qui ne connaît pas les longues persécutions impériales. D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les Natalicia*, *op. cit.*, p. 337, fait remarquer à propos de la pauvreté de Félix dans le *Carm.*16 (*Nat*. 5) que Paulin « rétrojette » sur le IIIe siècle une conception monastique qui n'est apparue en Occident que vers le milieu du IVe siècle.

Paulin de Nole se réfère aussi volontiers à la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16, 19-31[86]. Ce qu'elle enseigne sur le sort du riche et du pauvre semble véritablement motiver la conversion à l'ascétisme de Paulin, un ascétisme qui se traduit par l'abandon de ses richesses et par la pratique de la charité. Comme le texte de Matthieu 7, cette parabole présente une dichotomie : le riche se trouve dans le feu du séjour des morts (Lc 16, 23-24), tandis que le pauvre est porté dans le sein d'Abraham (Lc 16, 22), c'est-à-dire dans un lieu agréable. Le récit souligne l'impossibilité pour le riche de rejoindre Lazare et Abraham ou d'être aidé par Abraham (Lc 16, 26).

En évoquant le feu, « le sein de l'auguste père », c'est-à-dire d'Abraham, et le doigt couvert de rosée, le poète fait allusion à ce texte dans le *Carmen* 17 pour évoquer le lieu de souffrance où lui et les siens seront placés pour l'éternité en raison de leur faiblesse spirituelle :

Quis die nobis dabit hoc in illa
310. *Vt tui stemus lateris sub umbra*
Et tuae nobis requietis aura
Temperet ignem ?
Tunc, precor, nostri nimium memento,
Et, patris sancti gremio recumbens,
315. *Roscido nobis digito furentem*
Discute flammam !

Qui nous permettra en ce jour *(310)* de nous tenir à l'ombre de ton côté et laissera le souffle de ton repos modérer notre feu ? Alors, je t'en prie, souviens-toi sans cesse de nous et, en te couchant dans le sein de ton auguste père, *(315)* écarte, de ton doigt couvert de rosée, la flamme qui fait rage sur nous.

Carmen 17, 309-316

Contrairement au texte biblique qui affirme l'impossibilité des échanges entre le lieu de souffrance et le sein d'Abraham, le poète prie Nicétas de venir en aide à lui-même et ses amis pour écarter leurs peines. La réminiscence scripturaire se présente ici comme un moyen de susciter la pitié de l'évêque de Rémésiana qui connaît la souffrance du riche de la parabole, afin de l'amener à agir puisque, dans le cas de Paulin et des siens, c'est encore possible.

[86] Lc 16, 19-31 (TOB) : « [19]Il y avait un homme riche qui s'habillait de pourpre et de linge fin et qui faisait chaque jour de brillants festins. [20]Un pauvre du nom de Lazare gisait couvert d'ulcères au porche de sa demeure. [21]Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais c'étaient plutôt les chiens qui venaient lécher ses ulcères. [22]Or le pauvre mourut et fut emporté par les anges au côté d'Abraham ; le riche mourut aussi et fut enterré. [23]Au séjour des morts, comme il était à la torture, il leva les yeux et vit de loin Abraham avec Lazare à ses côtés. [24]Alors il s'écria : 'Abraham, mon père, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je souffre le supplice dans ces flammes.' [25]Abraham lui dit : 'Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu ton bonheur durant ta vie, comme Lazare le malheur ; et maintenant il trouve ici la consolation, et toi la souffrance. [26]De plus, entre vous et nous, il a été disposé un grand abîme pour que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas et que, de là non plus, on ne traverse pas vers nous.' [27]Le riche dit : 'Je te prie alors, père, d'envoyer Lazare dans la maison de mon père, [28]car j'ai cinq frères. Qu'il les avertisse pour qu'ils ne viennent pas, eux aussi, dans ce lieu de torture.' [29]Abraham lui dit : 'Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent.' [30]L'autre reprit : 'Non, Abraham, mon père, mais si quelqu'un vient à eux de chez les morts, ils se convertiront.' [31]Abraham lui dit : 'S'ils n'écoutent pas Moïse, ni les prophètes, même si quelqu'un ressuscite des morts, ils ne seront pas convaincus' ».

Plus généralement, toutefois, le poète recourt à la parabole de Luc 16 en l'interprétant littéralement : il n'est alors pas question de petitesse spirituelle ou d'une aide possible venant de chrétiens plus avancés dans la foi. Paulin se sert plutôt de ce texte pour montrer la séparation des riches et des pauvres dans l'éternité et pour mettre en avant le fait que les riches souffriront dans un feu éternel. Le *Carmen* 24 donne un exemple de cette lecture de la parabole :

Beatus es nunc mente pauper <sed> spei
Diues qua gaudent pauperes,
Qui defraudati lubricis mundi bonis
490. *Caeli fruentur gaudiis ;*
Hos inter alto in Abrahae patris sinu
Secretum ab igne diuitum et
Refrigerantem roribus uitae locum
Deus uiuorum praeparat.

Heureux es-tu à présent parce que tu es pauvre en esprit mais riche en espérance, celle dont se réjouissent les pauvres qui, privés des biens précaires du monde, *(490)* goûtent aux joies du ciel. Parmi eux, dans la profondeur du sein de notre père Abraham, le Dieu des vivants prépare un lieu loin du feu destiné aux riches, un lieu rafraîchissant par les gouttes de rosée de la vie.

Carmen 24, 487-494

La réminiscence de la béatitude de Matthieu 5, 3 (« *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* ») au vers 487 renforce l'opposition entre les riches et les pauvres, entre les souffrances des premiers et la joie et la tranquillité des seconds dans l'éternité.

La parabole de l'homme riche et de Lazare trouve son traitement le plus ample dans le *Carmen* 31, pour inciter Pneumatius et Fidelis à reconsidérer l'usage de leurs richesses :

Malo famem panis quam sancti ducere Verbi,
460. *Nolo domum uini, lucis aquam sitio :*
Hic cruciet me dira fames, hic turpis egestas
Contractum pannis tristibus obsideat,
Hic licet ante suas diues me transeat aedes
Spernens uel micis me saturare suis ;
465. *Nolo mihi Tyrio modo Serica murice uestis*
Ardeat arsuri corporis inuidia,
Ne post purpureos me flamma perennis amictus
Ambiat et pretium uestis in igne luam ;
Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo
470. *Stercoris et lambant ulcera nostra canes,*
Vt placida tristem post uitam morte solutos
Mitis ad occursus angelus excipiat
Et patriarcharum sinibus deponat ouantes
Vnde gehenna procul saeuit hiante chao.

Je préfère être affamé de pain plutôt que de la sainte Parole ; *(460)* je ne veux pas d'une maison approvisionnée en vin, mais j'ai soif de l'eau de la lumière ; ici-bas, une faim cruelle peut me tourmenter, ici-bas, une infâme pauvreté peut me tenir, recroquevillé dans de tristes haillons, sous sa dépendance, ici-bas, le riche peut passer devant moi sur le seuil de sa maison, négligeant de me rassasier même de ses miettes. *(465)* Je ne veux pas qu'un vêtement de soie teint au murex de Tyr brille de mille feux sur moi, objet de reproches pour un corps voué au feu, de peur qu'après les habits de pourpre, une flamme éternelle ne m'enveloppe et ne me fasse expier dans le feu le prix de mon vêtement. Ici-bas, gisons plutôt, misérablement, sur un tas de fumier repoussant, *(470)* et laissons les chiens lécher nos ulcères, pour que, délivrés d'une triste vie par une mort paisible, un ange aimable vienne nous accueillir pour nous déposer, triomphants, dans le

sein des patriarches, loin de la géhenne qui fait rage au fond d'un abîme béant.

Carmen 31, 459-474

Et :

Disce Euangelio loca pauperis et loca ditis :
Pauper in Abraham, diues in igne iacet ;
Iustitia mutante uices, qui fleuerat istic
490. *Gaudet ibi, et pleno paupere diues eget ;*
Iste bona requie fruitur, gemit ignibus ille,
Diues opum poenas, pauper opes recipit ;
Mendicat diues modicum de paupere rorem
Quem mendicantem spreuerat in superis ;
495. *Inde in eum ardentem nec parua e pauperis imo*
Stillauit digito gutta refrigerii,
De magnis quoniam dapibus nec mica referto
Esurientis in os pauperis exciderat.

Apprends de l'Évangile où résident le pauvre et le riche : le pauvre est étendu dans le sein d'Abraham, le riche dans le feu. Grâce à la justice qui échange les places, celui qui pleurait ici *(490)* se réjouit dans l'au-delà, le pauvre est dans l'abondance, le riche dans le besoin. Celui-là jouit d'un doux repos, celui-ci gémit dans les flammes, le riche reçoit le châtiment de son opulence, le pauvre, l'opulence. Le riche mendie un peu de rosée auprès du pauvre qu'il avait dédaigné, lorsqu'il mendiait sur terre. *(495)* Alors, non, sur celui qui brûlait, pas même une petite goutte de rafraîchissement ne tomba du doigt du pauvre, puisque des somptueux festins, pas même une miette n'était tombée de la main du riche dans la bouche affamée du pauvre.

Carmen 31, 487-498

Dans les deux passages cités, le poète met en avant la condition misérable et irrévocable du riche dans l'éternité et le fait que le comportement sur terre détermine le lieu où la personne passera l'éternité. La place qu'accorde Paulin de Nole à ce passage des Évangiles dans sa poésie montre, à nouveau, que la perspective de l'éternité et en particulier la crainte de se retrouver dans le feu éternel jouent un rôle important dans sa conversion à l'ascétisme. Cela s'explique par la grande considération accordée par le poète à la Bible. Comme il l'exprime au vers 459, il « préfère être affamé de pain plutôt que de la sainte Parole ». Se nourrir de la Bible entraîne la volonté de vivre en conformité avec son enseignement. Or, la parabole de Luc 16 enseigne qu'une trop grande attention accordée aux richesses et le mépris des pauvres conduisent au feu éternel. Prenant cet avertissement au sérieux, le poète préfère la pauvreté d'un Job (les vers 469-470 combinent une réminiscence de Job 2, 8[87] et de Luc 16, 21[88]) ou d'un Lazare pour être sûr d'être conduit dans le sein d'Abraham et d'échapper ainsi à la géhenne.

[87] Jb 2, 8 : « *Qui testa saniem deradebat sedens in sterquilinio* ».
[88] Lc 16, 21 : « *Cupiens saturari de micis quae cadebant de mensa diuitis, sed et canes ueniebant et lingebant ulcera eius* ».

De la parabole de Luc 16, le poète retient l'idée que les richesses terrestres et la vie céleste sont incompatibles. Sans forcément citer à nouveau ce texte, il énonce régulièrement cette idée, comme à la fin du *Carmen* 24 où il explique à Cythérius et à sa femme que les biens du patrimoine empêchent de s'élever vers le Ciel (*Carm*. 24, 901-942), ou à la fin du *Carmen* 16 (*Nat*. 5) où Félix, pour justifier son refus de chercher à récupérer les biens qui lui avaient été confisqués, oppose les possessions terrestres aux biens célestes et au Christ[89].

2.2. Ascétisme et vie céleste

Le choix de Paulin de Nole de se convertir à la vie ascétique s'explique par sa crainte du Jugement dernier et du feu éternel préparé pour les riches, mais aussi, plus généralement, par le fait que toute sa vie est tournée vers la perspective de la vie éternelle auprès du Christ. Sa conversion au christianisme oriente son regard vers le ciel d'où le Christ doit revenir chercher les siens. Or, comme Paulin s'efforce de le faire comprendre à son maître Ausone, il ne peut continuer à vivre comme auparavant, puisque Dieu avertit les hommes que « des récompenses éternelles sont préparées pour l'homme au prix de pertes présentes[90] ». La vie éternelle se prépare sur terre.

2.2.1. L'attente de la Parousie

C'est surtout au moyen de réminiscences scripturaires que le poète exprime son attente du retour du Christ. La première réminiscence concerne le texte de Romains 8, 19-22[91]. Paulin se sert de ces versets dans le *Carmen* 31 pour énoncer l'idée que toute la Création attend le Christ, mais qu'il faut se préparer pour Dieu tant qu'il est possible de le faire :

Huius in aduentum modo pendent omnia rerum,	Toute la Création attend maintenant sa venue,
Omnis in hunc Regem spesque fidesque inhiat ;	l'espérance et la foi tout entières aspirent

[89] Cf. *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 280-283 :

« Cogitis ut repetam terrena, perennia perdam ?	« Me poussez-vous à poursuivre les biens terrestres,
Praestat opes saluo desint quam uita opulento !	mais à perdre les biens éternels ? Il vaut mieux que les
Diues egebo Deo, nam Christum pauper habebo :	richesses fassent défaut à l'homme sauvé plutôt que la
Diuitiis inopem ditabit gratia Christi. »	vie à l'homme opulent ! Riche, je manquerai de Dieu,
	mais pauvre, je posséderai le Christ. La grâce de Dieu
	enrichira celui qui manque de richesses. »

[90] *Carm*. 10, 281-282 : « *Persuasumque Dei monitis aeterna parari / Praemia mortali damnis praesentibus empta*. » / « Et convaincu par les avertissements de Dieu que des récompenses éternelles sont préparées pour l'homme, achetées au prix des pertes présentes ».

[91] Rm 8, 19-22 : « [19]*Nam expectatio creaturae reuelationem filiorum Dei expectat.* [20]*Vanitati enim creatura subiecta est non uolens, sed propter eum, qui subiecit in spem,* [21]*quia et ipsa creatura liberabitur a seruitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* [22]*Scimus enim quod omnis creatura ingemescit, et parturit usque adhuc* ».

Iamque propinquantem supremo tempore finem *Immutanda nouis saecula parturiunt.*	ardemment à ce Roi. Et déjà le monde, placé à la fin des temps et destiné à être renouvelé, souffre les douleurs de l'enfantement d'une fin proche.

Carmen 31, 401-404

Dans les vers 537 et 538 du même poème, Paulin évoque à nouveau le retour du Christ : *Tempus adest, prope iam Dominus, properate parari / Regis ad occursum, dum breuis hora patet*[92]. Ces deux vers sont, en fait, un bref concentré de réminiscence bibliques : *Tempus adest, prope iam Dominus* est une réminiscence de Romains 13, 11[93], *properate parari* de Matthieu 24, 44[94] et *dum breuis hora patet* de 1 Corinthiens 7, 29[95]. L'insertion de ces versets au sein de la partie protreptique de la consolation à Pneumatius et Fidelis indique que le poète attend fermement le retour du Christ et envisage que cela se produise bientôt.

2.2.2. L'anticipation de la vie céleste

La conversion à l'ascétisme de Paulin de Nole s'explique par son attente active de la Parousie mais aussi par l'idée que le chrétien, depuis sa conversion, possède un nouvel horizon, celui de l'éternité, et qu'il est appelé à anticiper sur terre cette vie céleste. La conversion est totale pour le croyant qui est désormais destiné au ciel (*caelo destinatus* [*Carm*. 21 / *Nat*. 13, 206]) et déjà même un habitant de la ville céleste (*caelestis urbis incola* [*Carm*. 24, 826]), expression sans doute inspirée d'Hébreux 13, 14[96]. Ce statut du chrétien a pour conséquence qu'il doit diriger son esprit vers le futur de Dieu (*Inque futura Deo conuersam intendere mentem, Carm*. 28 / *Nat*. 10, 231) et qu'il doit avoir dans son âme le souci du Royaume de Dieu (*Caelestumque animo regnorum inducere curam, Carm*. 28 / *Nat*. 10, 233). Le poète résume cela encore plus directement lorsqu'il fait au fils de Cythérius l'injonction suivante : *Caeli uitam in terris age* (*Carm*. 24, 804). Nous choisissons pour ce vers de lire *uitam* comme von Hartel et non *uiam* comme Dolveck[97]. En effet, si dans les deux cas le sens demeure fondamentalement le même, l'emploi de *uitam* invite à penser que ce vers est une réminiscence de la *Vita Pauli* de Jérôme, « *cum […] beatus Paulus uitam caelestem ageret in terris* » (7, 22, 10). En faisant référence à un texte qui fait l'éloge de la vie ascétique, Paulin indique donc que

[92] « L'heure est venue, le Seigneur est déjà proche, hâtez-vous de vous préparer à la rencontre avec le Roi, parce que le temps devant nous est court. »
[93] Rm 13, 11 : « *Et hoc scientes tempus, quia hora est iam nos de somno surgere. Nunc enim proprior est nostra salus, quam cum credidimus* ».
[94] Mt 24, 44 : « *Ideoque et uos estote parati, quia qua nescitis hora Filius hominis uenturus est* ».
[95] 1 Co 7, 29 : « *Hoc itaque dico, fratres : tempus breue est, reliquum est, ut qui habent uxores, tamquam non habentes sint* ».
[96] Hb 13, 14 : « *Non enim habemus hic manentem ciuitatem, sed futuram inquirimus* ».
[97] W. VON HARTEL indique que *uiam* est une leçon du ms B (Codex Bruxellensis 10615-10729), F. DOLVECK ne donne rien dans son apparat critique à ce sujet.

la vie du ciel sur la terre correspond à l'ascèse. L'ensemble du programme de vie que propose Paulin au fils de Cythérius dans le *Carmen* 24 est, en effet, fortement marqué par des tendances ascétiques.

Ce sont aussi des motivations eschatologiques, et plus particulièrement la volonté d'anticiper sur terre la vie céleste, que Carlo Tibiletti trouve dans l'exhortation à la chasteté présente à la fin de l'épithalame pour Julien d'Éclane et Titia[98] :

Imbue, Christe, nouos de sancto antistite nuptos,
Perque manus castas corda pudica iuga,
Vt sit in ambobus concordia uirginitatis
Aut sint ambo sacris semina uirginibus ;
235. *Votorum prior hic gradus est ut nescia carnis*
Membra gerant ; quod si corpore congruerint,
Casta sacerdotale genus uentura propago
Et domus Aaron sit tota domus Memoris,
Christorumque domus sit domus haec Memoris.

Instruis, toi le Christ, les nouveaux mariés par ton saint prêtre et par ses chastes mains, unis les cœurs purs, pour qu'en tous deux réside la concorde de la virginité ou que tous deux soient les semences de vierges sacrées. *(235)* De ces vœux, le premier est préférable pour qu'ils possèdent des membres ignorants de la chair ; mais s'ils unissent leurs corps, que leur future descendance, restée chaste, soit une race de prêtres, que toute la demeure de Mémor soit une demeure d'Aaron et que cette demeure de Mémor soit une demeure de chrétiens.

Carmen 25, 231-239

Les considérations théologiques font alors évoluer le genre de l'épithalame, puisque l'incitation à l'abstinence sexuelle vient remplacer les thèmes habituels de la nuit de noces et de la descendance du couple. La progéniture est, certes, évoquée dans ces vers, mais elle apparaît comme une concession du poète dans le cas où les époux ne parviendraient pas à renoncer complètement aux relations sexuelles. Le vœu de voir une lignée de prêtres, déjà initiée puisque Julien est le fils de Mémor, est alors clairement exprimé. Cette exhortation à la chasteté s'inscrit dans un temps particulier de l'histoire du salut où les croyants attendent le retour du Christ mais vivent déjà certaines réalités célestes. Or, c'est un temps où l'identité des hommes dans l'Église change complètement, ce qu'explique le poète dans les vers suivants :

175. *Hac genitrice senex aeque generatur ut infans :*
Aetatem et sexum non habet haec soboles.
Haec etenim est benedicta Dei generatio, quae non
Seminis humani sed generis superi est ;
Inde magister ait quia iam nec femina nec mas
180. *In Christo sed idem corpus et una fides,*
Namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo

Par cette mère, le vieillard est enfanté comme l'enfant : cette descendance n'a pas d'âge ou de sexe. C'est un fait que cette progéniture est bénie de Dieu, elle qui ne provient pas d'une semence humaine mais d'une race céleste. C'est pourquoi le maître a dit qu'il n'y a plus ni femme ni homme dans le Christ, mais le même corps et une seule

[98] C. TIBILETTI, « Nota teologica a Paolino di Nola (carme 25, 189) », *Augustinianum*, 17, 1 (1978), p. 389-395. Voir aussi J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 98-101.

Membra quibus Christus corporis in caput est. *Et quia iam Christum induti deponimus Adam,* *Protinus in speciem tendimus angelicam.*	foi. En effet, nous formons tous un seul corps, tous les membres du Christ par lesquels le Christ est à la tête du corps. Et parce qu'ayant désormais revêtu le Christ, nous nous dépouillons d'Adam, nous nous dirigeons en hâte vers l'aspect des anges.

Carmen 25, 175-184

179 / 180. Gal 3, 28 ; ***180 / 181.*** Eph 4, 4-5; ***181.*** 1 Co 12, 27 ; ***182.*** 1 Co 11, 3 ; ***183.*** Gal 3, 27 / Rm 13, 14 ; ***184.*** Mt 22, 30.

L'Église, affirme le poète en s'appuyant sur de nombreuses allusions bibliques, enfante des individus issus d'une race céleste mais sans distinction de sexe. Tous auront à terme l'aspect des anges.

Cet effacement des sexes dans la foi entraîne nécessairement une modification des rapports entre les hommes et, dans la vie céleste et éternelle, l'institution du mariage disparaîtra : *Nubere uel nubi fragilis iam deserit aetas / Omnibus aeterno corpore compositis*[99] (*Carm*. 25, 189-190). Cependant, comme en est bien conscient Paulin, ce temps n'est pas encore arrivé (il emploie le futur *deserit*) et les chrétiens se trouvent dans un entre-deux. Or, l'abstinence sexuelle dans le mariage exprime bien la conscience de ce temps transitoire : le mariage demeure une institution du temps présent, tandis que la chasteté est une anticipation de la vie céleste[100]. Elle répond à l'injonction que fait l'apôtre Paul, en 1 Corinthiens 7, 29[101], aux hommes qui ont une femme d'être comme s'ils n'en avaient pas. Il est vrai que le poète ne cite pas explicitement ce passage, mais, comme nous l'avons vu, il évoquait le début du verset dans le *Carmen* 31, 538[102]. C'est donc un verset qu'il connaît. Bien plus, il nous semble que plusieurs éléments nous autorisent à établir un parallèle entre ce verset, partiellement cité dans le *Carmen* 31, et l'argumentation du poète dans le *Carmen* 25. Tout d'abord, l'apparat scripturaire des vers 175-184 de l'épithalame révèle le fort ancrage paulinien de ce passage. Les vers 181-182 comportent notamment deux réminiscences de la première épître aux Corinthiens. Il est donc loin d'être impossible que le poète ait relu toute l'épître pour composer ce passage. Ensuite, le rapprochement entre les *Carmina* 25 et 31 ne nous paraît pas gratuit : il s'agit, dans les deux cas, de la conversion chrétienne d'un genre littéraire traditionnel, et les destinataires des poèmes

[99] « Le temps fragile de se marier ou d'être marié sera désormais passé pour tous ceux qui sont faits d'un corps éternel ».
[100] S. HORSTMANN, *Das Epithalamium, op. cit.*, p. 166.
[101] 1 Co 7, 29 : « *Hoc itaque dico, fratres : tempus breue est, reliquum est, ut qui habent uxores, tamquam non habentes sint* ».
[102] Voir p. 136.

sont, à chaque fois, issus d'un milieu lettré[103]. En outre, ces deux œuvres traitent de l'ascétisme, même si le *Carmen* 25 met l'accent sur la chasteté, tandis que le *Carmen* 31 s'intéresse plutôt au rapport aux richesses et à la pratique de la charité. Dans les deux cas, néanmoins, le poète aborde les thèmes ascétiques dans une perspective eschatologique. Aussi, l'arrière-plan possible de 1 Corinthiens 7, 29 dans les vers 175-184 du *Carmen* 25 peut apporter un argument supplémentaire à la thèse développée par Tibiletti. Si d'autres commentateurs interprètent autrement les raisons qui ont poussé Paulin à prôner la continence dans ce poème[104], son argumentation, lorsqu'on compare ce poème aux déclarations que Paulin fait dans d'autres *carmina* sur le fait de vivre sur terre la vie du ciel, nous semble tout à fait convaincante. Que ce soit par la sobriété d'une vie qui ne s'attache pas aux richesses ou par la pratique de la chasteté au sein du mariage, le poète s'efforce de vivre autant que possible à la manière du ciel.

2.3. Ascétisme et sequela Christi

Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 136-137, le poète invite ses lecteurs et ses auditeurs à suivre les traces des martyrs. Or, Paulin présente les saints, en particulier Félix, comme des personnes qui, elles-mêmes, suivent et imitent le Christ[105]. Ainsi, dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), Félix est celui qui préfère suivre le Christ éternel plutôt que d'errer sur les chemins de ses pères (*Munia maluerit Christo seruire perenni / Quam patrias errare uias per deuia mundi*, *Carm*. 16 [*Nat*. 5], 20-21) et dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), il ressemble parfaitement au Christ (*sub Domini perfectus imagine Christi*, *Carm*. 21 [*Nat*. 13], 529). C'est à cette même *sequela Christi* que sont invités tous les croyants parce que leur cœur est désormais voué au Christ (*dicata Christo pectora*[106], *Carm*. 10, 22). Comme l'explique Paulin à Ausone, le Christ revendique l'homme

---

[103] Pneumatius et Fidelis ne nous sont connus que par l'entremise du *Carm*. 31. Toutefois, la dimension fortement littéraire de ce poème, notamment par le travail de conversion de la consolation traditionnelle au christianisme, laisse entendre qu'ils appartenaient à un milieu lettré.

[104] Pour un résumé des différentes interprétations, voir S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 146. H. CROUZEL, « L'epitalamio di San Paolino : Il suo contenuto dottrinale », in *Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), Nola, 20-21 marzo 1982*, Rome, 1983, p. 143-148, insiste sur le rôle ecclésial auquel aspire Julien et l'abstinence qu'il requiert, et sur l'expérience personnelle de Paulin de Nole qui a volontairement adopté l'abstinence sexuelle dans son mariage. P. FABRE, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 210, va dans le même sens en parlant de l'ascétisme de Paulin et de la peine qu'il a à « admettre les réalités charnelles » du mariage. C. TIBILETTI, « Nota teologica », *art. cit.*, p. 389-395, avance surtout une motivation eschatologique dans l'exhortation à la chasteté. Il nous semble que les différentes interprétations ne s'excluent pas, mais que celle de C. TIBILETTI n'est pas à négliger.

[105] Il s'agit d'une constante de la littérature hagiographique et ancienne. Ainsi, l'*imitatio Christi* est au centre de la *Vie d'Antoine* d'ATHANASE. Voir G. BARTELINK, « Die Rolle der Bibel », *art. cit.*, p. 32. Voir aussi S. DÉLÉANI, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979.

[106] Cf. CYPRIEN, *Zel*. 6, « *dicata Deo pectora* » (éd. M. SIMONETTI, Turnhout, Corpus Christianorum, 1976). Voir D. AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole*, *op. cit.*, p. 126 n. 40. M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 111, fait

tout entier : *Totusque nostra iure Domini uindicat / Et corda et ora et tempora*[107] (*Carm.* 10, 63-64). Cette appartenance au Christ entraîne des changements dans la manière de vivre et de penser, ce qu'énonce clairement le poète à Ausone : *sic mea uerti / Consilia ut sim promeritus Christi fore dum sum / Ausonii*[108] (*Carm.* 10, 150-152). Cette idée de mériter d'appartenir au Christ n'est pas sans motivation eschatologique. En effet, dans le *Carmen* 31, 559-560, le poète affirme qu'il faut vivre toute sa vie dans le Christ pour passer l'éternité avec lui : *Quod quibus in Christo fuerit modo uita peracta, / Isdem cum Christo uita perennis erit*[109]. Ainsi, la *sequela Christi* aussi est liée chez Paulin de Nole à la crainte du Jugement et au sort éternel qui attend les hommes[110].

2.3.1. L'obéissance aux préceptes du Christ

L'ascétisme se présente, dans la poésie de Paulin, comme une volonté d'obéir aux commandements du Christ. Notre poète l'explique à Ausone au moyen d'expressions comme *uenerabile Christi / imperium docili pro credulitate sequentem* (*Carm.* 10, 279-280), ou *ad Domini praeceptum uiuere Christi* (*Carm.* 10, 294). Plus généralement, c'est souvent par une allusion à Matthieu 11, 29-30[111] et au joug du Christ que le chrétien est appelé à porter que Paulin exprime, dans toute sa poésie, le désir de suivre les préceptes du Christ que doivent avoir ceux qui sont convertis au christianisme. C'est, par exemple, le cas dans le *Carmen* 17 :

O quibus iam tunc resonabit illa *Gaudiis tellus, ubi tu rigentes* *Edoces Christo fera colla miti* *Subdere gentes !*	Ô par quelles manifestations de joie cette terre résonnera alors, là où toi, tu apprends aux nations endurcies à soumettre leur nuque sauvage à la douceur du Christ.

Carmen 17, 197-200

Bien que le poète parle, dans ce passage, des peuples que Nicétas visite lors de son voyage de retour en Dacie, l'enthousiasme dont il fait preuve montre qu'il souhaite aussi placer sa nuque sous le joug du Christ. De la même manière, il présente, au début du *Carmen* 25, le fait

remarquer que le poète désigne spécifiquement les ascètes avec cette expression. Toutefois, Paulin invite à une ascèse plutôt universelle dans sa poésie. Voir le chapitre 2, 3.3.3 (p. 177-180).

[107] « Et par ses droits de maître, il revendique complètement ce qui est à nous, à la fois nos cœurs, nos bouches et nos têtes ».

[108] « J'ai ainsi changé mes résolutions pour mériter d'appartenir au Christ tout en appartenant à Ausone ».

[109] « Ceux qui auront accompli toute leur vie dans le Christ passeront la vie éternelle avec le Christ ».

[110] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 237, affirme que la *sequela Christi* est un thème plus sotériologique qu'éthique pour Paulin.

[111] Mt 11, 29-30 : « [29]*Tollite iugum meum super uos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris.* [30]*Iugum enim meum suaue est, et onus meum leue est* ».

de se soumettre à la volonté du Christ comme le comportement normal de ceux qui se consacrent à Dieu et donc comme celui des couples chrétiens[112] :

Concordes animae casto sociantur amore,
Virgo puer Christi, uirgo puella Dei.
Christe Deus, pariter duc ad tua frena columbas
Et moderare leui subdita colla iugo !
Namque tuum leue, Christe, iugum est, quod prompta uoluntas
Suscipit et facili fert amor obsequio.

Les âmes harmonieuses sont unies par un amour chaste, un garçon vierge du Christ, une fille vierge de Dieu. Christ Dieu, conduis ensemble les colombes vers tes rênes et dirige leurs nuques soumises à ton joug léger. *(5)* En effet, ton joug, ô Christ, est léger, lui qu'une prompte volonté soutient et que l'amour porte avec une obéissance facile.

Carmen 25, 1-6

Dans ces vers, Paulin prie le Christ d'aider ceux qui se sont placés sous son joug, montrant ainsi que suivre les commandements du Christ ne se fait pas sans le soutien de ce dernier.

Il est vrai que le lien entre le joug du Christ évoqué en Matthieu 11, 29-30 et l'ascétisme n'est pas explicite au premier abord, mais l'idée d'une conversion totale et d'une volonté d'appliquer les préceptes de l'Évangile permet d'expliquer cette relation. Le poète se sert régulièrement du verset de l'Évangile de Matthieu pour exprimer le fait que les chrétiens se consacrent totalement au Christ et se soumettent à sa volonté et à ses préceptes. Prenant ensuite au sérieux les propos du Nouveau Testament au sujet de la richesse ou de l'absence de mariage dans la création régénérée par le Christ, c'est, pour ainsi dire, naturellement que le poète se tourne vers la vie ascétique[113].

*2.3.2. L'*imitatio Christi *et l'ascèse*

Si l'ascèse de Paulin de Nole est une obéissance aux commandements du Christ, elle est aussi une imitation directe du Christ. Ces deux aspects sont intimement liés, comme le montre le vers 803 du *Carmen* 24 : *Imitare Christum, fac bonum, uita malum*[114]. Ce vers, en effet, avec l'impératif *imitare Christum* exhorte le lecteur, avant tout le fils de Cythérius, à s'engager sur le chemin de l'*imitatio* et de la *sequela Christi* ; mais la mise en pratique que propose le poète, *fac bonum, uita malum*, est une réminiscence du Psaume 33, 15 ou 36, 27[115]. Avec ce vers,

[112] Cf. aussi *Carm*. 19, 36- 37, où le joug du Christ est léger pour ceux qui se sont tournés vers lui, et *Carm*. 31, 222 où le poète exhorte ses lecteurs, en particulier Pneumatius et Fidelis, à changer leur manière de vivre et à soumettre leur cou au joug très doux.
[113] Sur la relation entre la *sequela Christi* et l'ascèse, voir aussi *Epist*. 24.
[114] « Imite le Christ, fais le bien, évite le mal ».
[115] Ps 33, 15 : « *Recede a malo et fac bonum, quaere pacem et persequere eam* » ; Ps 36, 27 : « *Recede a malo et fac bonum et habita in sempiterno* ».

Paulin montre que l'imitation du Christ passe par l'obéissance aux commandements divins énoncés dans la Bible.

Sur le chemin de l'ascèse, le poète et tous les croyants sont appelés à imiter l'attitude d'humilité du Christ. L'humilité occupe une place de premier plan dans l'œuvre de Paulin de Nole[116]. Elle se manifeste, notamment, par la conscience de sa faiblesse spirituelle[117] et par le grand respect dont il fait preuve à l'égard de tous ceux dont il estime la foi supérieure à la sienne. C'est notamment le cas avec Nicétas, l'évêque de Rémésiana. Paulin reconnaît les mérites de ce dernier dans le *Carmen* 17 (Nicétas est *celsus meritis*, v. 301, et *sacris socius cateruis*, v. 307) et, en raison de sa supériorité, il le prie d'agir en faveur de lui-même et des siens (*Tu pete ut simus simul in perenni / Tempore tecum*[118], v. 299-300).

L'humilité dont fait preuve le poète n'est pas seulement due au sentiment qu'il a d'être pécheur. Elle est aussi, à partir de textes néotestamentaires, une imitation de l'humilité dont a fait preuve le Christ en s'incarnant[119]. Paulin n'hésite pas à souligner l'attitude humble qu'a eue le Christ en acceptant de venir sur la terre :

55. *Cuius amore meos suscepit Filius artus,*
Virgine conceptus, Virgine natus homo,
Cuncta gerens hominum, cunctos et corpore nostro
Cunctorum Dominus suscipiens famulus ;
Factus enim serui forma est qui summus agebat
60. *Forma Dei, regnans cum Patre Rege Deus.*
Suscepit formam serui culpamque peremit
Qua poenae et mortis quondam homo seruus erat,
Et libertati famulum, sub imagine serui
Nostra caro effectus, restituit Dominus.

(55) Dans son amour, son Fils assuma mon corps, lui qui, conçu par une vierge, homme né d'une vierge, portant l'ensemble des attributs humains, se chargea, en prenant notre corps, de tous les hommes, lui le Seigneur de toutes choses devenu serviteur. Car il a pris la condition d'un esclave, alors qu'il vivait en souverain, *(60)* sous la condition d'un Dieu, Dieu régnant avec son Père, le Roi. Il a assumé la condition d'esclave et anéanti le péché qui rendait auparavant l'homme esclave du châtiment et de la mort. Et sous l'apparence d'un esclave, le Seigneur, devenu chair comme nous, rendit son serviteur à la liberté.

Carmen 31, 55-64

[116] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 117. Sur la recherche d'une vie simple, voir le chapitre 2, 3.2 (p. 158-166).
[117] Voir le chapitre 2, 1.1 (p. 101-107).
[118] « Toi, demande que nous soyons ensemble pour l'éternité avec toi ».
[119] S. PRETE, « La povertà in Paolino », *art. cit.*, p. 127.

Tout ce passage est une sorte de broderie sur le texte de Philippiens 2, 6-8[120]. Le poète insiste sur le fait qu'en assumant la nature humaine, c'est la condition d'un esclave qu'a accepté de prendre le Christ alors même qu'il était roi. Si ce développement sur l'humilité du Christ se trouve précisément au début de la partie doctrinale de la consolation à Pneumatius et Fidelis, il est, plus généralement, présent dans un poème aux traits ascétiques fortement marqués.

Le parallèle entre le comportement humble du Christ et la conversion à un mode de vie ascétique se fait plus explicite dans la suite du poème. En effet, dans la partie proprement parénétique et ascétique de cette œuvre, le poète invite ses lecteurs à observer la condition dans laquelle le Christ est venu sur la terre :

Filius ille Dei qua uenerit aspice forma, *Qui cum esset diues pauper in orbe fuit,* *Et ueniens non alta Deus sed uilia mundi* *Legit ut infirmis fortia destrueret !*	Observe donc dans quelle condition est venu le Fils de Dieu qui, alors qu'il était riche, fut pauvre sur la terre. En venant, Dieu choisit non pas ce qui est élevé, mais ce qui est vil dans le monde, afin de détruire le fort par le faible.

Carmen 31, 521-524

Le vers 522 est une réminiscence de 2 Corinthiens 8, 9 (« *Scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter uos egenus factus est, cum esset diues, ut illius inopia uos diuites essetis.* »), tandis que les vers 523-524 sont une réminiscence de 1 Corinthiens 1, 27 (« *Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia* »). En combinant ces deux versets bibliques, Paulin montre la préférence de Dieu pour ce qui est humble et faible et fait du Christ un modèle d'humilité à suivre. Dans les vers suivants, il montre que cette humilité se manifeste par la pauvreté. Le choix de la pauvreté par Paulin est donc intimement lié à l'image qu'il a du Christ, un Dieu qui s'est volontairement abaissé[121], et à sa volonté de s'identifier à lui.

Cette humilité est associée à une simplicité de vie et l'amène à rejeter les biens terrestres trompeurs. Elle est présentée comme une vertu du Christ mais aussi de tous ceux qui veulent vraiment vivre pour Dieu. Le Christ n'est pas le seul modèle d'humilité dans la poésie de Paulin de Nole. Dans le *Carmen* 24, un poème aux nombreux traits ascétiques, le poète loue notamment la figure du patriarche Joseph qui, par volonté de demeurer chaste pour Dieu, a fait preuve d'humilité et a préféré la prison et les peines à des joies terrestres impures :

---

[120] Phi 2, 6-8 : « [6]*Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo,* [7]*sed semet ipsum exinaniuit, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inuentus ut homo.* [8]*Humiliauit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis* ».
[121] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 221 et p. 223.

725. *Vt ille quondam, sic modo iste carcerem*
Pro castitate perferat,
Vt, a iuuenta singulariter sedens
Tacitaque seclusus domo,
Amet quietae tecta solitudinis
730. *Spinis et aures saepiat ;*
Domibus ciborum praeferat luctus domum
Vt gaudium fletu serat,
Seseque duris sponte nectat legibus
Culpae ut resoluat uinculis,
735. *Patientiaeque compedem imponat sibi*
Nec sede nec sensu uagus.
Et tunc ab humili celsa promerebitur,
Quia qui superbos deprimit
Humiles inaltat, dansque paruis gratiam
740. *Resistit arrogantibus ;*
Sic ille Ioseph ante paruus factus est
Vt magnus esset, et, nisi
Seruus fuisset, non fuisset in sui
Tellure seruitii potens :
745. *Vbi sustinuerat seruitutem et carcerem,*
Ibi regnum opesque nanctus est ;
Et sustinendo iniquitatis uincula
Iustitia cepit praemia.

(725) Comme Joseph autrefois, que notre enfant préfère à présent la prison en raison de la chasteté, pour que, s'asseyant seul loin de la jeunesse, isolé dans une maison silencieuse, il aime les demeures d'une paisible solitude *(730)* et qu'il entoure ses oreilles d'épines. Qu'il préfère une maison de deuil aux maisons remplies de nourriture afin de semer la joie par ses pleurs, qu'il s'attache spontanément à des lois exigeantes afin de se dégager des liens de sa faute *(735)* et qu'il pose sur lui-même les entraves de la patience, ne vagabondant ni physiquement ni en pensée. Et alors, depuis son humble condition, il méritera ce qui est céleste parce que celui qui abaisse les orgueilleux élève les humbles et, accordant sa grâce aux petits, *(740)* il résiste aux arrogants. Ainsi, le fameux Joseph devint d'abord petit pour être grand, et s'il n'avait pas été esclave, il n'aurait pas été puissant sur la terre de sa servitude. *(745)* Là où il avait supporté la servitude et la prison, il a obtenu la souveraineté et la richesse, et en supportant les liens de l'injustice, sa justice a été récompensée.

Carmen 24, 725-748

725-726. Gn 39 6-20 ; ***731.*** Eccl 7, 3 ; ***732.*** Ps 125, 6 ; ***739.*** Lc 1, 52 ; ***739-740.*** Jc 4, 6 / 1 Pi 5, 5 ; ***743.*** Gn 39, 1.

Paulin souligne l'humilité de Joseph qui a accepté la prison et les privations pour éviter de pécher. L'humilité et le renoncement aux biens et plaisirs terrestres sont donc étroitement associés, montrant ainsi que l'humilité fait partie des vertus essentielles de l'ascèse ; mais le poète met également en avant l'espérance attachée à cette humilité et au rejet des gloires terrestres : ils sont la condition préalable pour être élevé par Dieu (*humiles inaltat*, v. 739) qui, selon les mots de Jacques 4, 6 (« *Maiorem autem dat gratiam. Propter quod dicit : Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* ») et 1 Pierre 5, 5 (« *Similiter adulescentes subditi estote senioribus. Omnes autem inuicem humulitatem insinuate, quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* »), résiste aux orgueilleux mais fait grâce aux humbles. À travers l'exemple de Joseph (*ante paruus factus est / Vt magnus esset*, v. 741-742), c'est à une humilité qui conduit aux choses célestes (*ab humili celsa promerebitur*, v. 737) que le poète veut exhorter le fils de Cythérius.

L'obéissance aux préceptes du Christ et l'imitation de son attitude d'humilité et de renoncement aux plaisirs et aux gloires terrestres mènent à une séparation radicale entre le

monde, dominé par l'orgueil, l'avarice et la loi de la chair, et le Christ aux exigences sévères qui offre, toutefois, l'espérance de biens éternels et supérieurs à ceux proposés par le monde. Comme le fait remarquer Skeb c'est une opposition entre le Christ et le *mundus* / *saeculum* plutôt qu'entre le Christ et le diable, comme c'est le cas dans les liturgies baptismales, que l'ascète Paulin affiche dans sa poésie[122]. Cette dichotomie parcourt l'ensemble des poèmes. Il est nécessaire dans la *sequela Christi* de souffrir et de rejeter le monde pour être sauvé et accéder aux joies célestes. Le poète introduit ainsi, dans le *Carmen* 24, l'exemple de Joseph que nous venons de citer :

	Irretientis saeculi pompam illicem	Fier de son chaste dégoût, il rejettera la pompe attirante du monde séducteur *(720)* comme s'il s'agissait d'une femme impudente, il s'en gardera en fuyant nu, et aux joies qui conduisent à la mort il préférera endurer des peines salutaires.
720.	*Vt impudentem feminam*	
	Casto superbus respuet fastidio	
	Nudaque uitabit fuga,	
	Et anteuertet gaudiis letalibus	
	Poenas salutares pati.	

Carmen 24, 719-724

Les vers 319-321 du *Carmen* 28 (*Nat*. 10), cités précédemment[123], comportent cette même dichotomie et indiquent que les ascètes et plus généralement tous les chrétiens qui veulent vivre pleinement consacrés au Christ sont appelés à une véritable fuite hors du monde (*relinquamus mundum*, v. 319) et même à une mort à ce monde (*moriamur*, v. 320).

Ainsi, la conversion de Paulin de Nole à l'ascèse peut s'expliquer, outre par un certain nombre de facteurs relationnels et circonstanciels, par des raisons sotériologiques et eschatologiques. Le poète se préoccupe de son salut et cherche à échapper à la condamnation lors du Jugement dernier. Il est également convaincu qu'en tant que chrétien, il vit avec la perspective de l'éternité et qu'il doit se préparer à la vie éternelle en l'anticipant autant que possible sur la terre. Enfin, sa conversion au Christ s'accompagne d'une volonté de suivre ses commandements et sa personne. Toutes ces convictions s'appuient fortement sur les Écritures. Le sérieux avec lequel Paulin lit la Bible, notamment les avertissements adressés aux riches dans le Nouveau Testament, le mène ainsi sur le chemin de la vie ascétique.

[122] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 63.
[123] Voir p. 128.

3. Vie ascétique et rapports avec les hommes

Dans sa conversion à l'ascétisme, Paulin de Nole choisit d'embrasser la vie monastique[124]. Ses poèmes, toutefois, livrent assez peu d'informations sur le fonctionnement de la communauté monastique nolane[125] et il faut se tourner plutôt vers les lettres[126] pour obtenir davantage de renseignements à ce sujet ; mais la poésie de Paulin de Nole est fortement empreinte de réflexions sur l'ascèse, qu'il s'agisse des motivations, en particulier bibliques, qui ont conduit le poète à prendre le chemin de la vie ascétique ou de la manière de vivre en ascète au milieu des autres hommes. Son ascèse, en effet, n'est pas un isolement[127] et sa communauté monastique est ouverte. L'abondante correspondance de Paulin et l'accueil régulier de pèlerins et d'invités[128] à Nole en sont les signes les plus visibles.

Loin d'être un retrait hors de la communauté des hommes, l'ascèse de Paulin de Nole, telle qu'elle est présentée dans son œuvre poétique, apparaît comme une tentative de vivre, sous le regard de Dieu, des rapports équilibrés, justes et paisibles entre les hommes selon les normes bibliques. La vie ascétique est, pour le poète, une mise en application de l'Évangile. Il est vrai que l'abstinence sexuelle prêchée dans le *Carmen* 25 pourrait s'apparenter, au premier regard, à une forme d'isolement, mais, comme nous l'avons vu, elle est plutôt une anticipation de la vie communautaire céleste[129], et Paulin ne s'oppose pas à l'institution du mariage. Le poète distingue bien l'ascétisme de l'érémitisme.

Si la *Laus Iohannis* est de Paulin de Nole, alors le premier exemple d'ascète donné par Paulin dans sa poésie est Jean-Baptiste. Or, le poète montre que le temps que le prophète passe au désert ne dure pas. Il souligne même ce fait en ajoutant, par rapport au modèle biblique, un passage au discours direct où une voix sort du ciel et s'adresse à Jean-Baptiste pour l'exhorter à quitter le désert et à s'avancer vers le Jourdain où il baptisera les hommes qui le veulent :

255.	*At postquam inuictam firmans per talia mentem* *Exegit largum tempus statuitque reperta* *Quae fuerant quaerenda, sibi uox edita caelo est :* *Iam satis inpensum spatii, dilecte propheta,*	*(255)* Et après avoir laissé passer un long moment, affermissant son esprit invaincu par de telles pratiques, et avoir décidé qu'il avait trouvé ce qu'il avait dû chercher, une voix sortit du ciel

[124] Voir l'étude de J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.* ; voir aussi A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 157-215.
[125] Les divers récits insérés dans les *Carm.* offrent tout de même quelques renseignements sur la communauté monastique de Nole et son fonctionnement, cf. *Carm.* 21 (*Nat.* 13), 386-394 ; 23 (*Nat.* 7), 111-112.
[126] Cf. les *Epist.* 15, 22, 23 et 29.
[127] P. FABRE, *Paulin de Nole et l'amitié*, *op. cit.*, p. 43 ; J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 81.
[128] Cf. le *Carm.* 14 (*Nat.* 3) avec le catalogue des peuples se rendant à Nole, le *Carm.* 21 (*Nat.* 13) qui rapporte la visite de la famille de Mélanie l'Ancienne, et le *Carm.* 27 (*Nat.* 9) qui décrit la venue de Nicétas.
[129] Voir le chapitre 2, 2.2.2 (p. 136-139).

	Quo tibi prodesses ; tempus tibi quae data sentis	et lui dit : « Désormais tu as consacré assez de temps, prophète bien-aimé, pour ta propre utilité ; c'est pour toi le moment de comprendre que ce qui t'a été donné *(260)* l'a été afin d'être utile aux autres et de sauver ce qui est maintenant perdu. Avance donc vers les eaux saintes du Jourdain limpide ».
260.	*Vt prosint aliis et quae iam perdita seruent.*	
	Perge igitur sanctas puri Iordanis ad undas.	

Carmen 6, 255-261

L'auteur de la *Laus Iohannis* insiste ici sur le fait que Jean-Baptiste doit retourner dans la communauté des hommes afin d'agir pour leur bien. Certes, cela peut s'expliquer par le rôle particulier de ce prophète appelé à baptiser les hommes. Il est toutefois intéressant de noter que le poète, en ajoutant quelques phrases au discours direct où il place le verbe *prodesse* avant la coupe penthémimère au vers 259 et avant la coupe trihémimère au vers 260, met en évidence le fait que Jean-Baptiste ne doit pas rester isolé et que c'est ainsi qu'il sera véritablement utile.

Si l'on revient aux œuvres dont la paternité paulinienne est assurée, la poésie de Paulin de Nole témoigne, d'une manière générale, d'une volonté de fuir les séductions et les valeurs du monde tout en demeurant au milieu des hommes. Cette fuite hors du monde est un thème ascétique. Là encore, la poésie se présente comme un lieu de réflexion où se mêlent lectures bibliques, expériences vécues ou imaginées et exhortations. En riche propriétaire terrien, membre de l'aristocratie, Paulin s'interroge naturellement sur la possession des richesses et l'usage qu'il faut en faire. Son œuvre poétique est aussi traversée par une méditation, d'inspiration fortement biblique, sur l'humilité et la faiblesse, en particulier au niveau social. Finalement, la relation étroite entre les préceptes bibliques et l'ascétisme amène le poète à prôner, dans ses poèmes, une ascèse ouverte à tous les croyants.

3.1. L'usage des richesses

Paulin de Nole est connu comme l'aristocrate qui a renoncé à ses richesses par amour pour le Christ, comme « l'ascète de la pauvreté[130] » pour reprendre l'expression de Serafino Prete. Ce sont des raisons eschatologiques qui amènent Paulin à rejeter les richesses, et plus généralement les biens terrestres. Le poète utilise à plusieurs reprises[131] l'image de la lourdeur pour montrer à ses lecteurs que les biens et les valeurs terrestres sont des poids qui empêchent

[130] S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo epistolario*, Bologne, 1964, p. 68.
[131] Cf. *Carm.* 21 (*Nat.* 13), 500-505.

l'âme de s'élever vers ce qui est spirituel et, à la fin des temps, vers le ciel où se trouve Dieu. Paulin termine ainsi le *Carmen* 24 sur l'image d'hommes prisonniers des biens temporels :

Deinde cuncti, tota sanctorum cohors,
Ad corpus illud Verticis
Quo sicut aquilae congregabuntur pii
900. *Et uos uolantes ibitis,*
Quod non ualebunt quos humo tolli uetant
Patrimoniorum pondera :
Cum prima signum suscitandis mortuis
Caelo tuba intonauerit,
905. *Hi, nunc obesi spiritu superbiae*
Et opibus inflati cauis,
Humi manebunt compediti, nec suis
Sese explicabunt diuitiis
Quibus infideles nunc ligantur ut uolunt,
910. *Tunc attinendi ne uolent ;*
Quia sarcinatos et graues rebus suis
Mundi caduci diuites
Portare tenera non ualebunt nubila
Ad regis occursum Dei,
915. *Sed haesitantes in luto faecis suae*
Opumque pressos molibus
Meridiano incendio mundi repens
Ruina mortis opprimet.

Puis vous tous, la cohorte entière des saints, vers ce corps de la Tête où, comme les aigles, se rassembleront les hommes pieux, *(900)* vous irez aussi en volant, ce que ne pourront pas ceux que les poids du patrimoine empêchent de s'élever hors de terre. Quand la première trompette aura fait retentir, depuis le ciel, le signal pour que les morts se réveillent, *(905)* ces hommes, à présent engraissés par l'orgueil de leur esprit et gonflés par de vaines richesses resteront à terre, entravés, et ils ne pourront se libérer de leurs richesses qui les lient à présent en raison de leur manque de foi, comme ils le veulent, *(910)* alors condamnés à être retenus sans pouvoir s'envoler : car les tendres nuages n'auront pas la force de porter *(915)* à la rencontre de Dieu le roi les riches de ce monde caduc, chargés et alourdis par leurs possessions, et ceux qui sont enlisés dans la boue de leur tourbe et pressés par le poids de leurs richesses, la ruine soudaine et mortelle les accablera au midi de l'incendie du monde.

Carmen 24, 897-918

Dans ce passage de nature eschatologique, le poète s'appuie sur deux versets du Nouveau Testament pour évoquer la résurrection des hommes et la rencontre des chrétiens avec Dieu dans le ciel. Les vers 898-899 sont, ainsi, une réminiscence de Matthieu 24, 28 (Luc 17, 37) (« *Vbicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur aquilae.* ») et les vers 903-904 une réminiscence de 1 Thessaloniciens 4, 16 (« *Quoniam ipse Dominus in iussu et in uoce archangeli et in tuba Dei descendet de caelo, et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi.* »). La mention de la trompette peut également évoquer 1 Corinthiens 15, 52 (« *In momento, in ictu oculi, in nouissima tuba ; canet enim et mortui resurgent incorrupti, et nos inmutabimur.* »), von Hartel et Dolveck renvoient à ce verset dans leurs index bibliques. Toutefois, la mention des croyants qui s'élèvent, portés par les nuages, vers Dieu dans ce passage du *Carmen* 24 rappelle 1 Thessaloniciens 4, 17 (« *Deinde nos, qui uiuimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obuiam Domino in aera, et sic semper cum Domino erimus.* ») et invite donc à voir plutôt une réminiscence de 1 Thessaloniciens 4, 16 dans les vers 903-904. Paulin mêle à ces images de la fin du monde un développement, de type ascétique, sur le poids des richesses, associé ici à un manque de foi (v. 909), qui empêche les hommes de se libérer des

entraves terrestres et les force donc à brûler, comme les biens matériels, dans l'incendie du monde.

Cette exhortation à se détacher des richesses afin de s'avancer plus facilement vers Dieu dépasse le conseil donné par un prêtre à des amis dont il se préoccupe de l'âme. Il s'agit d'une conviction profonde de Paulin puisque lui-même a mis ce précepte en application. Si sa propre pauvreté fait l'objet d'un travail littéraire dans le *Carmen* 21 (*Nat.* 13)[132], elle est aussi une allusion directe au choix qu'il a fait de renoncer à ses richesses et de vendre ses biens au profit des pauvres et de Félix. L'écho a été retentissant dans le monde méditerranéen de l'époque : Mratschek parle même de « l'événement du siècle[133] ». Ce geste a suscité l'admiration, notamment d'Augustin, d'Ambroise et de Sulpice Sévère qui soulignent tous le caractère exemplaire de ce renoncement aux richesses terrestres, mais aussi l'incompréhension et les critiques des membres de son milieu d'origine, en particulier d'Ausone. Il convient toutefois de relativiser la « geste spectaculaire » de Paulin de Nole, tout exemplaire soit-elle[134]. Fontaine, en employant cette expression pour définir la conversion de Paulin et de sa femme à la vie ascétique, précise bien que cette conversion a entraîné, du vivant même de Paulin et de Thérasia, une simplification exemplaire de leur biographie[135]. En réalité, le poète et son épouse n'ont jamais été véritablement pauvres, ce dont témoignent les grandes sommes qu'ils ont investies pendant de nombreuses années dans la rénovation du complexe félicien à Cimitile[136]. La question du renoncement aux richesses par Paulin et de la manière dont ses contemporains l'ont perçu a été bien résumée et traitée par Trout[137]. Il explique que Paulin de Nole a été élevé par ses biographes et ses contemporains au rang d'icône verbale (*verbal icon*), ce qui entraîne un aplanissement des complexités de sa conversion. Les passages autobiographiques du poète, tout en s'appuyant sur des faits, sont eux-mêmes des actes littéraires qui n'échappent pas à ce processus de simplification.

---

[132] Cf. *Carm.* 21 (*Nat.* 13), 495-505, en particulier les vers 500-502 :

At modo, cassus opum nec opum sed uerius expers *Damnosorum onerum, secura liber habendi* *Paupertate fruor…*	Mais à présent, dépourvu de richesses et, plus exactement, dénué non pas de richesses mais de fardeaux réprouvés, je jouis, libre de toute possession, d'une pauvreté tranquille.

[133] S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 93.
[134] Voir F. BORDONE, « Povertà ed escatologia », *art. cit.*, p. 29 et S. PRICOCO, « Paolino Nolano e il monachesimo », *art. cit.*, p. 60.
[135] J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental », *in* J. FONTAINE et CH. KANNENGIESSER (éd.) *Epektasis Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 580.
[136] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 227.
[137] D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 2-10.

3.1.1. L'attitude à l'égard des biens terrestres

Plus que le renoncement aux richesses en lui-même, c'est l'attitude à l'égard des biens terrestres qui importe à Paulin. Il invite avant tout à une réforme intérieure[138], qui peut et doit se manifester par des gestes concrets. Ainsi, en renonçant à une grande part de ses possessions, l'aristocrate Paulin montre qu'elles lui importent moins que les trésors célestes promis à ceux qui se détachent du monde. Cet accent mis sur l'attitude plutôt que sur le rejet de toute possession ne se trouve pas uniquement dans les poèmes. En effet, cette pensée est résumée dans l'*Epistula* 13, 20 : *Denique, ut scias non diuitias sed homines pro earum usibus esse culpabiles uel acceptos Deo, lege sanctos patres Abraham et Iob Deo de opibus suis amicos futuros*[139]. Félicitant Pammachius d'avoir offert un banquet aux pauvres à la mort de sa femme Paulina, Paulin insiste sur le fait que c'est l'état d'esprit de son correspondant et l'usage qu'il fait des richesses qui comptent plus que le rejet des richesses elles-mêmes. Il prend alors les exemples bibliques d'Abraham et de Job pour justifier cette conception.

Paulin de Nole raisonne aussi à partir de la Bible dans les poèmes pour montrer que l'attitude à l'égard de la richesse importe plus que le fait même d'en avoir. Le texte biblique de référence pour la réflexion sur la richesse chez Paulin, en particulier dans la poésie, est celui de la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16, 19 à 31[140] et non celui de Matthieu 19, 21 (« *Ait illi Iesus : 'Si uis perfectus esse, uade, uende quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et ueni, sequere me'.* »)[141]. Cette parabole, par sa dimension eschatologique, joue un rôle dans la conversion à l'ascèse de Paulin[142], mais l'aspect terrestre de ce texte et la forte dichotomie qui existe entre le sort du pauvre et celui du riche non seulement dans l'au-delà mais aussi sur la terre retiennent également l'attention du poète dans le *Carmen* 31. Dans les vers 487 à 500, il se livre à un travail d'interprétation morale du texte biblique :

Disce Euangelio loca pauperis et loca ditis :	Apprends de l'Évangile où résident le pauvre et
Pauper in Abraham, diues in igne iacet ;	le riche : le pauvre est étendu dans le sein
Iustitia mutante uices, qui fleuerat istic	d'Abraham, le riche dans le feu. Grâce à la justice

[138] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 115. Sans l'accuser de priscillianisme, P. Fabre, p. 116, fait remarquer que Paulin, en insistant sur l'ascétisme spirituel plus que matériel, est très proche de la conception qu'a Priscillien de l'ascétisme. Il montre, toutefois, p. 123-135, que la vie ascétique de Paulin de Nole se traduit par des gestes concrets, notamment en accordant une grande importance à l'aumône.
[139] « En bref, pour que tu saches que ce sont non pas les richesses mais les hommes qui, pour l'usage qu'ils en font, sont coupables ou acceptés par Dieu, lis comment les saints pères Abraham et Job sont devenus amis de Dieu par l'utilisation de leurs richesses ».
[140] Voir la note 86 p. 132.
[141] Voir la note 82 p. 129.
[142] Voir le chapitre 2, 2.1, p. 132-135.

490. *Gaudet ibi, et pleno paupere diues eget ;*
Iste bona requie fruitur, gemit ignibus ille,
Diues opum poenas, pauper opes recipit ;
Mendicat diues modicum de paupere rorem
Quem mendicantem spreuerat in superis ;
495. *Inde in eum ardentem nec parua e pauperis imo*
Stillauit digito gutta refrigerii,
De magnis quoniam dapibus nec mica referto
Esurientis in os pauperis exciderat ;
His monitis sanctam discamus uiuere Christo
500. *Iustitiam et partem ponere pauperibus.*

qui échange les places, celui qui pleurait ici-bas *(490)* se réjouit là-haut, le pauvre est dans l'abondance, le riche dans le besoin. Celui-là jouit d'un doux repos, celui-ci gémit dans les flammes, le riche reçoit le châtiment de son opulence, le pauvre, l'opulence. Le riche mendie un peu de rosée auprès du pauvre qu'il avait dédaigné, lorsqu'il mendiait sur terre. *(495)* Alors, non, sur celui qui brûlait, pas même une petite goutte de rafraîchissement ne tomba du bout du doigt du pauvre, puisque des somptueux festins, pas même une miette n'était tombée du riche dans la bouche affamée du pauvre. Apprenons grâce à ces avertissements à vivre pour le Christ une sainte *(500)* justice et à réserver une part aux pauvres.

Carmen 31, 487-500

Alors que le texte biblique ne met pas expressément l'accent sur l'avarice du riche et sur son mépris des pauvres, le poète en fait la clé d'interprétation de la parabole et du renversement des positions entre le riche et le pauvre dans l'au-delà. C'est là un exemple du travail herméneutique de Paulin qui explicite certains éléments. La mention, dans la parabole, à la fois des vêtements et des festins du riche et de l'absence de nourriture de Lazare alors qu'il est à la porte du riche laisse entendre que ce dernier ne s'occupe pas du pauvre. Le texte de l'Évangile décrit surtout les faits et si le verset 25 souligne l'inversion des situations entre le riche et le pauvre, les raisons de cette inversion ne sont pas données explicitement. Paulin, au contraire, insiste dessus, montrant ainsi qu'il est possible de préparer sa place au ciel par sa conduite sur la terre. À partir du verset 21 qui indique que Lazare aurait voulu se rassasier des miettes tombant de la table du riche et que les chiens venaient lécher ses ulcères, le poète fait ressortir le mauvais comportement du riche qui aurait dû prendre soin du pauvre. Le verbe *spreuerat*, mis en valeur, au vers 494, après la césure entre les deux hémistiches, indique le mépris dont fait preuve le riche à l'égard du mendiant. Et les vers 497-498 avec la conjonction de subordination *quoniam*, placée entre les coupes trihémimère et penthémimère, instaurent un lien de causalité entre le comportement terrestre du riche et ses souffrances dans le séjour des morts et entre l'état miséreux de Lazare sur la terre et la place d'honneur dont il jouit dans l'au-delà. Paulin interprète donc la parabole de Luc 16 comme une critique de l'avarice et du mépris des pauvres et comme un avertissement donné aux riches : s'ils n'exercent pas la justice sur la terre en pratiquant la charité, la justice s'exercera dans le séjour des morts en inversant le statut des pauvres et des riches. Paulin met l'accent sur le caractère didactique de cette parabole : il

emploie, au vers 499, le substantif *monitum* et il énonce clairement l'enseignement qu'il faut en tirer. Dans les vers 499 et 500, le poète montre qu'il s'agit pour les riches d'accorder aux pauvres une part de leur richesse (*partem ponere pauperibus*, v. 500) et de vivre ainsi pour le Christ une sainte justice (*sanctam uiuere Christo iustitiam*, v. 499-500).

À partir de cette parabole, le poète offre alors un développement sur le thème de la justice. La pratique de la charité signifie pour lui une redistribution des richesses[143]. Les vers 513 à 516 montrent, en effet, que les riches possèdent des biens appartenant, en réalité, à autrui :

Quicquid, inique, tibi nullo supereffluit usu,
Quod fosso abstrudis caespite, pars inopum est !
515. *Cur aliena tenes ? qua spe linquenda retentas*
Nec retributa suis nec potiunda tibi ?

Tout ce que tu possèdes en superflu, homme inique, sans la moindre utilité, ce que tu caches en l'amassant sous la terre, c'est la part des pauvres ! *(515)* Pourquoi détiens-tu les biens d'autrui ? dans quel espoir retiens-tu ce que tu dois abandonner, sans le rendre à son propriétaire ni même pouvoir en devenir le maître ?

Carmen 31, 513-516

Le superflu des riches étant le nécessaire des pauvres, il faut le leur rendre. Cette répartition des richesses s'explique par le fait que tous les biens sont d'origine divine (v. 528, *Cum sata uel data sint omnia fonte Deo*[144]). Cette conception de la richesse et le sort réservé au riche dans la parabole de Luc 16 amènent le poète à exhorter à la charité et à condamner avec virulence l'attitude du riche. Il recourt alors à l'image des haillons et à celle de la maladie pour mettre en évidence l'hypocrisie du riche qui reproche au pauvre une crasse extérieure qui l'atteint, lui le riche, intérieurement :

Tui cui sordet inops, qui uiso horrescis egeno
Occursumque pii supplicis omen habes,
Qui te miraris pretiosa ueste nitentem
Nec sordere uides interiore habitu,
505. *Omnia mente geris quae corpore pauperis horres,*
Sordidior pannis, diues et ulceribus ;
Contemnis caecum, leprosum tangere uitas :
Diues auare, lepram diligis ipse tuam !
Ille oculis hominum miser est et debilis, at tu
510. *Turpis es ante Deum debilitate animae.*

Toi qui méprises l'indigent, qui trembles à la vue d'un pauvre et qui vois un mauvais présage dans la rencontre avec un pieux suppliant, toi qui t'admires lorsque tu resplendis dans un vêtement précieux, sans voir que ta mise intérieure te rend méprisable. *(505)* Tu possèdes dans ton esprit tout ce que tu redoutes sur le corps d'un pauvre, toi, plus méprisable que ses haillons et riche de tes ulcères. Tu ignores l'aveugle, tu te gardes de toucher le lépreux : riche avare, tu aimes ta propre lèpre ! Celui-ci est faible et misérable aux yeux

[143] Paulin de Nole se fait l'écho de théories chrétiennes sur la richesse que l'on trouve, en particulier, chez Ambroise. Cf. *Off.* 1, 11, 38-12, 40 et *Nab.*, 12, 53. Voir P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, notamment p. 79-81 et 130-134.
[144] « Puisque tout est semé ou donné par la source qui est Dieu ».

des hommes ; mais toi, *(510)* tu es infâme devant Dieu par la faiblesse de ton âme.

Carmen 31, 501-510

Le vers 506 sert de bascule entre l'image du vêtement et celle de la maladie, réparties de part et d'autre de la césure, et conduit le propos sur un plan symbolique : comme le pauvre, le riche possède des ulcères. Si ces derniers ne sont pas physiques, ils sont bien plus dangereux que ceux du pauvre, puisqu'ils trompent le riche qui en vient à aimer sa propre lèpre (v. 508). Une fois de plus, le poète met l'accent sur l'attitude plus que sur les manifestations extérieures. C'est déjà le cas lorsqu'il montre que c'est l'amour des richesses et non leur possession en elle-même qui pose problème. Ici, l'opposition entre la saleté physique et spirituelle souligne une opposition entre les valeurs terrestres et les valeurs célestes : alors que les hommes s'arrêtent à l'aspect extérieur, Dieu s'intéresse avant tout à l'état de l'âme ; mais en invitant à la pratique de la charité, Paulin montre que la disposition du cœur se manifeste par des gestes concrets.

3.1.2. Pratique de la justice et commerce spirituel

Dans le *Carmen* 31, Paulin de Nole enseigne que les riches doivent pratiquer la charité afin de faire preuve de justice. La charité est un aspect d'une notion plus grande et chère au poète, celle d'un commerce spirituel (*commercium spiritale*)[145]. Paulin traite de cette notion dans deux lettres adressées à Sulpice Sévère, l'*Epistula* 32, 21 et l'*Epistula* 11. Il emploie l'expression *commercium spiritale* dans l'*Epistula* 32, 21 et en explique le principe :

Commodemus ergo securi nunc egeno et in pauperibus suis Christo, ut ex eius abundatura in isdem gloria participare possimus. Propterea enim dominus ipse praemonet dicens : facite uobis amicos de iniquo mamona. Vides quomodo omnipotens faciat de nocte lucem et de iniquitate iustitiam, ut cum defeceritis, inquit, recipiant uos in tabernacula aeterna, quia uicissitudine quadam copiae uel inopiae humanum genus temperetur, quod in illo inferno diuite et superno in regno paupere euangelicus sermo patefecit, ut intellegamus consilium communis auctoris, quo diuitem pauperi et pauperem diuiti praeparauit, ut abundans egenti substantia alimoniae sit et opulento inops materia iustitiae, ut fiat, sicut apostolus dixit, aequalitas, et in illo saeculo

Soulageons donc sans crainte maintenant le pauvre et le Christ en ses pauvres, afin que nous puissions participer à sa gloire qui abondera dans ces mêmes pauvres. C'est pour cela, en effet, que le Seigneur lui-même nous avertit par ces paroles : faites-vous des amis à partir du Mammon inique. Tu vois comment le Tout-Puissant peut susciter la lumière à partir de la nuit, la justice à partir de l'iniquité, pour que, lorsque vous serez morts, dit-il, ils vous accueillent dans les tentes éternelles, parce que le genre humain est équilibré par une alternance d'abondance et de dénuement, ce qu'a montré la parole évangélique avec le riche en enfer et le pauvre dans le royaume céleste, pour que nous comprenions le dessein de notre auteur commun

[145] Pour les notions de charité et de commerce spirituel, voir P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 223-241 et P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 123-135.

repensanda illis egestate praesenti opibus aeternis redundet illorum abundantia ad inopiam nostram, si nostra istic abundantia ad illorum indigentiam commodauerit. Seminemus ergo illic carnalia, ut et metamus ab illis spiritalia. Laboret nunc de terrenis manus, ut tunc de caelestibus anima reficiatur. Spes praesens aedificet rem futuram. Faciamus istic tecta, quae nos illic tegant. Pascatur istic pauper, ubi me diuite eget, ut me illic pascat, ubi me egente saturabitur. Videte commercium spiritale et, si potestis, negate nos auaros, qui terram uendimus et tributum, ut immunitatem regni cum aeternitate coemamus.

avec lequel il a préparé le riche pour le pauvre et le pauvre pour le riche. Ainsi, les biens en abondance peuvent être une nourriture pour le pauvre et le manque de ressources une justice pour l'opulent, afin que naisse, comme le dit l'apôtre, l'égalité et que dans le siècle à venir, lorsque leur pauvreté présente sera compensée par les richesses éternelles, leur abondance inonde notre dénuement, si notre abondance ici-bas a soulagé leur indigence. Semons donc en eux des biens charnels afin de récolter aussi en eux des biens spirituels. Que notre main travaille à présent pour ce qui est terrestre, afin que notre âme soit alors renouvelée par ce qui est céleste. Que l'espérance présente édifie notre possession future. Construisons ici-bas des toits qui nous couvrent là-haut. Que le pauvre se nourrisse ici-bas, quand il est dans le besoin alors que je suis riche, pour qu'il me nourrisse là-haut, quand il sera rassasié alors que je serai dans le besoin. Voyez ce commerce spirituel et, si vous le pouvez, dites que nous ne sommes pas avares, nous qui vendons la terre et son revenu afin d'acheter ensemble la liberté du Royaume et l'éternité.

Epistula 32, 21

En se fondant explicitement sur la Bible, comme le montrent les expressions *dominus ipse praemonet dicens* et *sicut apostolus dixit*, et notamment sur la parabole de l'homme riche et de Lazare, Paulin de Nole expose le principe du commerce spirituel qui possède une grande importance dans sa vie et dans ses écrits. Il s'agit de préparer sa vie céleste et éternelle par ses actions présentes. Nous avions déjà évoqué cette liaison entre le ciel et la terre en traitant de la volonté de Paulin de vivre sur terre à la manière de la vie céleste[146]. Dans le cadre du commerce spirituel, cette relation prend la forme d'une conversion des biens terrestres et matériels en biens célestes grâce à un échange entre les riches et les pauvres. Paulin écrit ainsi à Sulpice Sévère que Dieu a préparé le riche pour le pauvre et le pauvre pour le riche. En effet, le riche doit s'occuper sur le plan matériel du pauvre en pratiquant l'aumône, ce qui entraîne des bienfaits

[146] Voir le chapitre 2, 2.2.2 (p. 136-139).

spirituels. En offrant au riche l'occasion de pratiquer l'aumône, le pauvre lui ouvre la voie vers le paradis[147].

Cette idée d'une conversion des richesses terrestres en richesses célestes et d'un échange entre les riches et les pauvres est un élément essentiel de la conception de l'ascèse de Paulin de Nole. S'il n'est pas développé de façon aussi théorique dans les poèmes que dans les lettres, le thème y apparaît tout de même à plusieurs reprises. Dans le *Carmen* 10 déjà (v. 70-80), Paulin explique à Ausone qu'il désire faire un usage profitable de ses richesses en les confiant à Dieu. Le poète décrit alors un Dieu prodigue qui rendra les richesses que le croyant lui aura confiées, plus précieuses (v. 72, *magis carae*) et accompagnées de gros intérêts (v. 79-80, *Multaque spretam largior pecuniam / Restituet usura Deus*). Dans ce poème, Paulin fait de Dieu un gardien des richesses des hommes (v. 77, *sine fraude custos*) et un débiteur (v. 78, *bonus debitor*), il insiste ainsi sur le renoncement dont fait preuve l'homme en se consacrant à Dieu. Quelques vers auparavant, il explique, en effet, à son ami que Dieu revendique tout ce qui est à l'être humain (v. 63-64, *Totusque nostra iure Domini uindicat / Et corda et ora et tempora*). Ces vers, par leur construction, mettent l'accent sur la volonté divine d'avoir la totalité de l'homme. Ainsi, l'adjectif possessif qui complète les trois noms du vers 64 est rejeté au vers précédent pour être placé à côté de *totus*, et la césure après *nostra* insiste sur l'alliance de ces deux termes. La polysyndète de *et* met en évidence l'effet d'accumulation également renforcé par les assonances en [*o*] et en [*a*]. Dans ces vers, l'homme demeure, toutefois, le possesseur de ses biens. Le poète garde cette conception dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13). Dans les vers 428-439, il donne un exemple de commerce spirituel et utilise pour cela la parabole des talents racontée en Matthieu 25, 14-30 (Luc 19, 12-27) en inversant son interprétation traditionnelle. Ce n'est plus à l'homme que des talents sont confiés mais au Christ qui multiplie tellement le gain qu'il devient lui-même la possession des croyants (v. 439, *seque ipsum credentibus efficiet rem*). La richesse matérielle devient alors spirituelle. Le poète n'hésite pas à changer l'interprétation courante d'un texte biblique pour mieux l'adapter à son propos et ainsi donner plus de crédit à ce dernier puisqu'il est associé à un texte des Écritures.

L'une des manières de confier son argent à Dieu, pour Paulin de Nole, est de le consacrer à la rénovation du complexe de basiliques en l'honneur de Félix à Cimitile. Paulin a investi des sommes considérables, tirées notamment de la vente de ses propriétés, dans la rénovation et

[147] Paulin de Nole dépend d'Ambroise pour la dimension salvatrice et eschatologique de l'aumône. Cf. AMBROISE, *Off*. 1, 11, 39 et *Nab*., 12, 52-53.

l'entretien des basiliques. Le choix de Félix n'est pas dû au hasard. Dans son poème aux traits autobiographiques, le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), Paulin explique que Félix est celui qui a permis à Paulin d'embrasser la foi chrétienne (v. 365-373) et de sauver sa richesse, alors qu'il était en proie à des problèmes[148], afin de la mettre au service du Christ (v. 414-427). Le *commercium spiritale* prend ici la forme d'une restitution votive, pour reprendre l'expression de Brown[149], et il acquiert une dimension paraliturgique. Comme le saint est un intermédiaire entre les hommes et Dieu et qu'il se trouve déjà dans les lieux célestes, Paulin, en dépensant sa fortune pour s'occuper de la demeure terrestre de Félix, offre sa richesse matérielle à Dieu et la change en biens spirituels. Les descriptions du complexe de basiliques dans les poèmes, notamment dans les *Carmina* 21, 27 et 28, donnent un aperçu du rôle de Paulin dans cette forme de commerce spirituel, tandis que les nombreux récits des miracles opérés par Félix témoignent des bénéfices spirituels qui en sont retirés.

Les dons de Paulin sont orientés vers le ciel. Avec le complexe de basiliques à Cimitile et tout le projet spirituel qui lui est associé s'instaure un dialogue entre Paulin, Félix et Dieu. Toutefois, ce dialogue intègre aussi les autres hommes. Tout d'abord, parce que Paulin, comme l'explique Brown, suit, avec ce système d'offrandes, un modèle de dons pratiqués par des milliers de personnes plus pauvres et s'identifie ainsi à leur piété. Le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) s'en fait l'écho avec la mention des offrandes votives de porcs[150]. Les autres hommes sont aussi conviés parce que Paulin, en rénovant et entretenant le complexe félicien, offre à ces personnes un lieu adapté pour faire leurs offrandes et ainsi réaliser le commerce spirituel dont il montre l'importance.

L'autre aspect essentiel du *commercium spiritale* pour Paulin de Nole concerne la relation entre les riches et les pauvres. Comme nous l'avons vu précédemment, le poète se fonde, en particulier, sur la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16, pour justifier cette dimension. Il s'agit de pratiquer la justice en redistribuant aux pauvres les richesses concentrées entre les mains des riches. Ces derniers ont une responsabilité envers les pauvres et doivent veiller à leur bien-être physique. Le complexe félicien comporte, par exemple, un hospice pour les pauvres[151]. Ce soin accordé aux pauvres contribue à la santé spirituelle des riches.

---

[148] La mort violente du frère de Paulin de Nole a fait peser des soupçons sur ce dernier et son patrimoine a failli lui être confisqué.
[149] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 227.
[150] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 228.
[151] Cf. *Carm.* 21 (*Nat*. 13), 385-394.

Nous observons parfois, dans l'œuvre de Paulin de Nole, une action plus directe encore des pauvres en faveur des riches. Ils sont, en effet, exhortés à prier pour les gens aisés, à les aider à progresser dans la foi et à parvenir à la vie éternelle. Paulin n'offre pas de développement théorique sur le rôle des pauvres dans les poèmes. Ce système de bien mutuel est plutôt développé dans les lettres, notamment dans l'*Epistula* 13. La poésie insiste davantage, au moyen d'exhortations, sur la part des riches, en particulier dans les lettres en vers adressées à des couples et à des familles visiblement aisées (*Carm.* 24 et 31). Néanmoins, les poèmes donnent des exemples de ce commerce spirituel à Nole.

Le premier récit de miracles dans le *Carmen* 20 (*Nat.* 12) parle d'un homme qui a décidé d'accomplir un vœu (v. 67, *soluere uotum*) dans le sanctuaire de Félix en offrant un porc qu'il a pris soin d'engraisser. La pratique est courante puisque, comme le précise le poète, la renommée de l'embonpoint du porc attire nombre de pauvres et de vieillards qui s'attendent à un grand festin[152] (v. 73-75). Or, l'homme se contente d'offrir quelques morceaux aux indigents et garde la majeure partie du porc pour lui (v. 80), ce qui ne manque pas d'attirer un commentaire du poète condamnant ses gestes :

	Et uotum complesse putat laetusque redire	Et il pense s'être acquitté de son vœu et, joyeux, il commence à s'en retourner après avoir osé placer sur la bête de somme qui l'accompagne ces restes et rapporter à la maison, à travers eux, les gages sacrés de son vœu agréé par lui-même, mauvaise croyance ! Car en eux, ce même homme *(85)* portait la perte de son âme et un obstacle pour sa vie à cause de son avarice.
	Incipit, ausus eas iumento imponere secum	
	Reliquias et in his placiti se pignora uoti	
	Sancta referre domum, male credulus ! in quibus idem	
85.	*Damnum animae nodumque uiae portabat auarus.*	

Carmen 20 (*Nat.* 12), 81-85

La suite du récit nous apprend que l'homme tombe de son cheval et que des liens invisibles l'empêchent de se relever. Deux événements soulignent alors l'importance du commerce spirituel : le cheval, encore chargé de la viande du porc, retourne naturellement vers le sanctuaire de Félix et l'homme, secouru par des personnes qui le ramènent aussi auprès de la tombe de Félix où il est convaincu de trouver du secours (v. 109-111), reconnaît sa faute et décide d'offrir aux pauvres la viande qu'il avait voulu garder. Or si le récit se centre sur la manière dont l'homme est guéri de son avarice et sur le rôle qu'il doit jouer dans le commerce

[152] Cf. *Carm.* 20 (*Nat.* 12), 393-394 où il est fait mention de la grâce de Félix qui nourrit les pauvres au moyen des larges ressources de beaucoup d'hommes.

spirituel, la part des pauvres n'est pas pour autant passée sous silence. Alors que l'homme, toujours incapable de marcher, vient de nourrir les indigents, nous pouvons lire :

	Exsaturata fames inopum gratantia reddit	La faim assouvie des pauvres adresse des paroles
	Verba Deo, et ueniam petit ut placata datori ;	de reconnaissance à Dieu et comme elle est
205.	*Nec mora, confestim uoti ratione soluta*	apaisée, elle demande le pardon pour celui qui
	Debitor ille intus meritae compage catenae	donne. *(205)* Sans délai, à l'instant même où le
	Soluitur et, pedibus Domino miserante refectis,	vœu tout entier a été accompli, le débiteur est
	Tamquam liber equus uel ruptis cassibus ales	délivré de l'assemblage des chaînes qu'il avait
	Euolat, et cerui salientis imagine currit.	méritées en lui-même et, tandis que ses pieds sont
		rétablis par la compassion de Dieu, comme un
		cheval libre ou un oiseau dont les filets ont été
		brisés, il s'envole et se met à courir à l'instar d'un
		cerf qui bondit.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 203-209

Non seulement la foule remercie Dieu pour la nourriture qu'elle a reçue (le rejet de *Verba Deo* au début du vers 204 met cette attitude de reconnaissance en valeur), mais elle réclame aussi le pardon pour l'homme qui a pris soin d'elle. Il s'agit là d'un autre aspect du *commercium spiritale* : les indigents prient pour le bien-être spirituel des riches. Les bénéfices de cet échange spirituel sont alors immédiats (ce que souligne la redondance de l'expression *nec mora confestim* au vers 205) et complets, puisque les pauvres sont rassasiés et que l'homme est guéri, sur le plan spirituel, de son avarice et, sur le plan physique, de sa paralysie.

Ce récit et les deux suivants dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) témoignent du lien étroit entre le culte de Félix et le soin des pauvres, puisque les offrandes votives qui prennent la forme de sacrifices d'animaux servent à nourrir les indigents. Plus qu'à un véritable rejet des richesses, c'est à une progression dans la foi, manifestée par un détachement à l'égard des biens terrestres et par la pratique d'une justice sociale, qu'appelle Paulin de Nole dans ses poèmes.

3.2. La recherche d'une vie simple

L'une des motivations les plus fortes de Paulin pour embrasser la vie ascétique est l'imitation du Christ et, notamment, de son humilité[153]. Il peut être intéressant d'étudier la manière dont cette recherche d'humilité intervient concrètement dans les rapports qu'entretient Paulin avec les autres hommes, que ce soit dans la vie quotidienne ou dans le culte de Félix.

[153] Voir le chapitre 2, 2.3 (p. 139-145).

Fréquemment, la poésie de Paulin est empreinte d'un discours faisant l'éloge de la faiblesse et de la simplicité.

3.2.1. Un renoncement à l'éclat et à la splendeur

Un aspect important de la recherche d'humilité par Paulin est son renoncement au *splendor*. En se convertissant à l'ascèse, il renonce à une manière de vivre courante et même normale pour les gens de son milieu, consistant à afficher en permanence l'éclat de sa richesse[154]. Dans la poésie de Paulin de Nole, ce rejet de la splendeur se manifeste à la fois par des protestations de pauvreté[155] et par un transfert de propriété. Paulin ne peut nier qu'il vit dans un cadre plutôt somptueux : la communauté monastique de Nole vit dans la simplicité, mais le complexe des basiliques féliciennes est un lieu où règnent l'éclat et la magnificence. Tout visiteur peut aisément le constater. Toutefois, comme le fait remarquer Trout, Paulin fait du complexe félicien de basiliques un monument public[156] et ne se pose pas en grand propriétaire. Et surtout, même si Paulin est le véritable propriétaire de ce complexe religieux, lui-même se cache derrière la figure du martyr[157]. Il évoque cette relation complexe dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) :

	Vndique, ubique simul quodcumque per ista beati	De tous côtés et partout en même temps, tout ce qui *(465)* s'honore, se célèbre, se tient en ces lieux sous le nom de saint Félix, est ma demeure dans tous les endroits. Et aucun lieu, lié et ajouté aux sanctuaires de Félix ne s'élève sans qu'il ne soit évident qu'il est, pour ainsi dire, ma propriété. Mais pourquoi me vanterais-je de ce présent, de posséder le bien de mon bien-aimé Félix, *(470)* moi l'hôte et esclave de la maison au toit de pierre visible. Combien m'est plus important que Félix soit ma propre demeure par un don de Dieu, où ma vie possède une demeure vivante qui ne chancellera pas avec les années !
465.	*Nomine Felicis colitur, celebratur, habetur,*	
	Omnibus in spatiis domus est mea ; nec locus ullus	
	Aedibus illius coniunctus et insitus exstat	
	Qui mihi non quasi res pateat mea. Sed quid in isto	
	Munere me iactem si rem Felicis amati,	
470.	*Visibili lapidum tecto uernaculus hospes,*	
	Possideam ? Quanto plus est mihi quod mihi Felix,	
	Ipse Dei dono domus, est in quo mea uiuam	
	Vita domum nullis lapsuram possidet annis !	

Carmen 21 (*Nat*. 13), 464-473

Paulin utilise plusieurs expressions pour indiquer que le centre de Cimitile lui appartient. L'emploi de l'adjectif possessif *mea* aux vers 466 et 468 par sa place avant la coupe met en évidence cette propriété ; mais, dans le même temps, le poète se qualifie de *uernaculus hospes*

---

[154] P. BROWN, *À travers un trou d'aiguille*, *op. cit.*, p. 220-221. J. FONTAINE, « L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IVe siècle », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1989), p. 72-85, donne un aperçu du genre de vie aristocratique qu'a connu Paulin dans la région bordelaise. Sur la richesse dans l'Antiquité, notamment tardive, voir aussi M. WACHT, « Reichtum », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 28 (2018), c. 830-856.
[155] Cf., par exemple, *Carm.* 18 (*Nat*. 6), 46-48 ; *Carm.* 21 (*Nat.* 13), 459 et 501-502.
[156] D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 148.
[157] S. PRETE, « Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola », *Augustinianum*, 17 (1977), p. 61.

(v. 470), faisant de lui-même à la fois l'esclave et l'hôte de Félix. Il s'agit là d'un renversement de situation qui le pousse à l'humilité et l'empêche de revendiquer complètement la splendeur des lieux comme sienne. En outre, le poète refuse de rester sur un plan matériel et s'empresse d'indiquer quelle est sa possession la plus chère : Félix lui-même, un bien spirituel durable contrairement aux édifices terrestres.

Dans d'autres *carmina natalicia*, Paulin minimise davantage son rôle dans la magnificence des basiliques de Cimitile. L'exemple le plus évident est le début du *Carmen* 18 (*Nat*. 6) où le poète reprend le *topos* poétique de l'opposition entre *alii* (v. 29 et 35) et *ego*[158] (v. 46) pour se distinguer des riches chrétiens qui apportent des offrandes d'une grande valeur marchande au sanctuaire de Félix tandis que lui-même n'a que sa poésie à offrir. Cette image du poète pauvre est avant tout une posture poétique puisque Paulin de Nole a investi des sommes considérables dans la rénovation du complexe Félicien. Elle n'en demeure pas moins l'image que le poète cherche à donner de sa personne. Dans ce poème, le poète insiste lui-même sur la dimension littéraire de ses propos puisqu'il emprunte quelques lieux communs à la tradition poétique comme le *topos* des *carmina pro muneribus* et celui de l'*affectata modestia*[159]. Ce recours à des thèmes classiques témoigne d'une certaine complexité dans le renoncement au *splendor* de Paulin. En effet, il emploie le langage connu des aristocrates pour montrer qu'il a renoncé à leur mode de vie ostentatoire[160]. Cependant, plus encore qu'aux poètes augustéens, c'est aux petites gens de la Bible que le poète cherche à s'associer, christianisant, dans ce passage, les lieux communs de la littérature classique par un recours à la péricope de l'offrande de la veuve racontée en Marc 12, 41-44 (Luc 21, 1-4)[161]. Loin de se présenter comme un riche propriétaire, loin de s'associer aux riches à l'or vain (v. 40, *Cedo equidem et uacuo multis potioribus auro*[162]), le poète renverse ici l'échelle sociale et se présente comme un serviteur sans argent

[158] Voir E. BRÉGUET, « Le thème '*alius… ego'* chez les poètes latins », *Revue des Études Latines*, 40 (1962), p. 128-136.
[159] Voir le chapitre 1, 2.3.2 (p. 75-79). Voir aussi A. LEFLAËC, « L'usage de la Bible », *art. cit.*, p. 18-21.
[160] La position de Paulin de Nole s'apparente à celle d'Augustin et de Jérôme, mais elle est fort différente de celle de Pélage qui accorde beaucoup d'importance à la notion de visibilité et qui spiritualise la notion d'éclat. Pélage s'efforce de concilier les valeurs aristocratiques et la perfection chrétienne et se sert d'un vocabulaire aristocratique pour parler de notions chrétiennes. Voir J.-M. SALAMITO, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, 2005, en particulier p. 29-66 et 139-146.
[161] En donnant de lui-même l'image d'un poète pauvre, Paulin de Nole s'associe aux personnages bibliques et contribue plus facilement à la diffusion du modèle ascétique, puisqu'il devient lui-même un exemple pour les autres hommes.
[162] « Pour ma part, je cède la place aux nombreux hommes plus riches par leur or vain. » Si Paulin souligne la vanité de l'or, il ne critique pas pour autant les riches, puisqu'il précise dans le vers suivant qu'ils donnent de l'argent aux pauvres.

(v. 47, *Nudus opum famulor*) dont la maigre offrande est agréée par le Christ, ce qui lui importe bien plus que le jugement des hommes.

3.2.2. La valeur exemplaire des pauvres

Le recours à la péricope biblique de l'offrande de la veuve dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) fait d'une femme pauvre un personnage exemplaire. Ce fait n'est pas réservé à ce poème et le poète présente souvent les indigents comme des modèles de foi et de bonté et, en cela, comme des personnes qui vivent selon la Bible.

Dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), le poète emprunte directement son exemple à la Bible. Le premier exemple à suivre est celui de la veuve de l'Évangile qui a donné comme offrande pour le Temple de son nécessaire pour vivre. Paulin souligne la grandeur de la foi de cette femme : *Munere pauper anus, sed prodiga corde fideli*[163] (v. 61). Cet exemple justifie l'attitude du poète, comme le montre l'emploi de la conjonction de subordination *quoniam* au vers 49[164]. En mettant l'accent sur la foi, le poète réduit l'importance de la richesse et fait des pauvres avant tout des exemples de piété. Et comme la conduite du poète est légitimée par les Écritures, lui-même peut devenir, sans le dire explicitement, un modèle pour les autres hommes.

Le *Carmen* 24 met également en évidence l'exemple de foi que sont les pauvres par leur détachement à l'égard des richesses terrestres et par leur recherche des biens célestes et spirituels. Le rapport à la Bible est, toutefois, un peu plus complexe :

Beatus es nunc mente pauper <sed> spei *Diues qua gaudent pauperes,* *Qui defraudati lubricis mundi bonis* *Caeli fruentur gaudiis.*	Heureux es-tu à présent parce que tu es pauvre en esprit mais riche de l'espérance dont se réjouissent les pauvres qui, privés des biens précaires du monde, goûtent aux joies du ciel.

Carmen 24, 487-490

Le poète part d'une situation concrète et réelle. Évoquant, dans les vers précédents, l'action du Christ dans la vie de Cythérius et l'amour de ce dernier pour les pauvres, il le félicite pour son attitude véritablement chrétienne. Pour cela, Paulin recourt à une réminiscence

---

[163] « Vieille femme pauvre par son présent mais prodigue par son cœur plein de foi ».

[164] *Carm.* 18 (*Nat*. 6), 49-51 :

Nec metuam sperni, quoniam non uilia Christo *Pauperis obsequii libamina, qui duo laetus* *Aera piae censum uiduae laudata recepit.*	Et je ne craindrai pas d'être méprisé parce que les offrandes d'une pauvre obéissance ne sont pas dénuées de valeur pour le Christ qui reçut avec joie deux pièces d'airain, l'impôt d'une pieuse veuve, et en fit l'éloge.

évangélique : Cythérius vit la béatitude de Matthieu 5, 3, il est heureux parce qu'il est pauvre en esprit. Le texte de l'Évangile poursuit en disant que le Royaume des cieux est pour ces gens qui sont pauvres en esprit. Paulin ne cite pas la suite du verset, mais il brode sur ce thème dans les vers suivants. En effet, l'emploi du substantif *spes* (v. 487) et la mention des *caeli gaudia* (v. 490) évoquent tous deux le Royaume céleste qu'attend le chrétien. Ne pas citer explicitement la fin du verset lui permet d'introduire une idée supplémentaire. Alors que le texte biblique reste sur un plan spirituel, Paulin se sert du terme *pauper* pour ajouter une dimension matérielle : l'espérance des pauvres en esprit est celle qui fait la joie des pauvres sur le plan matériel, qui s'attachent aux biens véritables, les biens célestes. Une fois de plus, le poète établit une corrélation entre la pauvreté matérielle et l'ampleur de la foi. Les pauvres sont érigés au rang de modèles parce qu'ils s'attachent aux vraies richesses, et grâce à un travail sur une réminiscence biblique, Paulin associe Cythérius aux pauvres et justifie le comportement de tous par le recours aux Écritures.

Ce passage permet de mettre en évidence une tendance de Paulin de Nole dans sa poésie, la simplification courante de l'image du pauvre. Ce dernier est toujours présenté de manière positive. Les mauvais pauvres qui feraient preuve d'égoïsme ou de méchanceté avec leurs maigres ressources sont absents des poèmes. Le poète fait plutôt des pauvres un modèle de foi et de vie véritablement chrétienne. Le portrait des riches, en revanche, est beaucoup plus nuancé. Si les richesses sont parfois condamnées avec virulence de même que les mauvais riches, il existe aussi de bons riches dans les poèmes, comme Cythérius et, en définitive, Paulin lui-même. Cette vision mesurée du riche permet de cibler avec davantage de précision la nature des lecteurs du poète lorsqu'il traite de la richesse : avec tout le tact et les encouragements dont il faut savoir faire preuve, il semble s'adresser avant tout aux riches et non à un lectorat où gens aisés et personnes plus modestes se mêleraient.

Modèles de foi, les pauvres apparaissent aussi comme des exemples de bonté et de générosité dans les poèmes de Paulin de Nole. Ainsi, dans le *Carmen* 24, le poète raconte que le courrier Martinianus, après avoir fait naufrage, arrive à Marseille où il est accueilli par une communauté monastique. Dans les vers 313-318, le poète précise alors que Martinianus reçoit l'aide de tous, même des pauvres. En soulignant cela, il confère une valeur exemplaire à leur geste et montre que c'est l'affection qui les motive et qui donne de la valeur à leur action. La faiblesse matérielle de leur don est contrebalancée et même dépassée par l'enrichissement spirituel qu'ils apportent.

À de nombreuses reprises, Paulin montre dans ses poèmes que la première étape d'une attitude juste et biblique est le détachement à l'égard des richesses terrestres ; mais il se sert aussi de l'exemple des pauvres pour montrer qu'à cette attitude de détachement doivent s'ajouter la foi et l'amour du prochain afin que le croyant vive véritablement selon les préceptes évangéliques.

3.2.3. Une faiblesse qui confond les forts

La valeur exemplaire des pauvres s'appuie, dans la poésie de Paulin de Nole, sur un verset de la première épître aux Corinthiens : « *Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia.* » (1 Co 1, 27). Ce verset apparaît à quatre reprises dans l'œuvre poétique de Paulin et à chaque fois dans des poèmes où une tendance ascétique est sensible. Nous le trouvons, en effet, dans les *Carmina* 15 et 16, c'est-à-dire dans la *Vita Felicis* qui présente de forts traits ascétiques, et dans les *Carmina* 24 et 31 dont la dimension ascétique est aussi très marquée.

Dans le *Carmen* 31, le poète se sert de ce verset pour expliquer l'incarnation du Christ :

Filius ille Dei qua uenerit aspice forma,
Qui cum esset diues pauper in orbe fuit,
Et ueniens non alta Deus sed uilia mundi
Legit ut infirmis fortia destrueret !
525. *Non iam diuitiis diues, nec robore fortis*
Nec sapiens magno gaudeat ingenio ;
Nemo ope confidat propria aut de se sibi plaudat,
Cum sata uel data sint omnia fonte Deo ;
Perfugium Christus personaque factus egentum
530. *Diuitibus pudor est, gloria pauperibus.*

Observe donc dans quelle condition est venu le Fils de Dieu qui, alors qu'il était riche, fut pauvre sur la terre. Et en venant, Dieu choisit non pas ce qui est élevé, mais ce qui est vil pour le monde, afin de détruire le fort par le faible. *(525)* Que le riche ne se réjouisse plus de ses richesses, ni le fort de sa puissance, ni le sage de sa grande intelligence. Que personne ne se repose sur sa propre force ou ne s'applaudisse lui-même, puisque tout est semé ou donné par la source qu'est Dieu. Le Christ est devenu le refuge et la figure des démunis, *(530)* la honte est pour les riches, la gloire pour les pauvres.

Carmen 31, 521-530

Ces vers s'inscrivent dans un passage condamnant le comportement du mauvais riche qui, au lieu de pratiquer la charité, fait preuve d'avarice. Le Christ est ici cité comme exemple : au moyen de la réminiscence de 2 Corinthiens 8, 9 (« *Scitis enim gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam propter uos egenus factus est, cum esset diues, ut illius inopia uos diuites essetis.* ») au vers 522, le poète fait du Christ un modèle de pauvreté. Il recourt alors au verset de 1 Corinthiens 1, 27 pour établir un lien entre l'attitude du Christ et le comportement des hommes : de même que le Christ a choisi la faiblesse en acceptant la pauvreté, les hommes sont

appelés à embrasser cette même humilité en ne se confiant pas dans les gloires terrestres. Le dernier vers cité, par sa construction oxymorique du point de vue des valeurs humaines, renverse les conceptions habituelles et fait des pauvres un modèle à suivre.

Paulin de Nole recourt aussi à ce verset de la première épître aux Corinthiens pour montrer, dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), la supériorité de la foi sur la force physique. Le poète décrit alors l'opposition que rencontre Félix à son ministère et la manière dont Dieu le protège. Dans les vers 95 à 148, il raconte comment Félix s'est réfugié dans une grotte et comment une toile d'araignée tissée devant l'ouverture l'a protégé de ceux qui en voulaient à sa vie. Ce miracle permet au poète de tirer un enseignement sur la supériorité de la confiance dans le Christ par rapport aux forces humaines (v. 129-148[165]). Paulin introduit ce passage réflexif par une réminiscence de 1 Corinthiens 1, 27, associant ainsi la toile d'araignée qui a empêché les hommes impies de s'emparer de Félix aux choses faibles choisies par Dieu pour confondre les fortes. Il n'est pas possible de parler d'un passage de nature ascétique pour ces vers, mais nous y retrouvons une opposition fréquente dans les textes ascétiques, celle entre le monde et la foi. À l'aide d'exemples de l'Ancien Testament, le poète montre à la fois la vanité du salut et de l'orgueil humains et la force de la foi dans le Christ et dans son action.

Le verset de 1 Corinthiens 1, 27 et l'opposition entre le monde et la foi se retrouve dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), dans un passage où le poète prie le Christ de lui accorder l'inspiration pour composer ce *carmen natalicium*.

45.	*Da uerbum de fonte tuo : tua non queo fari*	*(45)* Donne-moi la parole venant de ta source : je ne peux parler de tes faits sans toi, car la louange de ton martyr est aussi ta louange, toi qui, dans ta toute-puissance, rends les hommes capables d'actes divins *(48)* et qui, l'emportant sur ce qui est fort par ce qui est faible, triomphes de la chair. *(50)* Aussi, viens pour que, sous ta conduite, je continue de raconter l'histoire de ton Félix en partant de l'origine.
	Te sine, namque tui laus martyris et tua laus est,	
	Qui facis omnipotens homines diuina ualere	
48.	*Fortiaque infirmis superans de carne triumphas ;*	
50.[166]	*Quare ades ut duce te repetens ab origine pergam*	
	Felicem narrare tuum.	

Carmen 15 (*Nat*. 4), 45-51

Le poète exprime son besoin du Christ pour être capable de parler de ses hauts-faits notamment par l'intermédiaire des saints. Il justifie cet appel au Christ en décrivant sa puissance : il rend les hommes capables d'actes qu'ils ne pourraient accomplir seuls et il

[165] La majeure partie de ces vers est citée p. 59.
[166] Pour la suppression du vers 49, nous renvoyons aux explications de F. DOLVECK, *Paulin de Nole. Carmina*, *op. cit.*, p. 99, 306 et 663.

l'emporte sur les pouvoirs de la chair. Cette évocation de la chair (v. 48), que l'on peut rattacher au monde, introduit une dimension ascétique dans un passage sur l'inspiration poétique. Elle montre que le poète ne dissocie pas son activité poétique de sa manière de vivre et que sa confiance dans l'inspiration divine repose sur la foi dans l'intervention efficace du Christ dans les autres activités des hommes. L'association de la réminiscence de 1 Corinthiens 1, 27 à cette idée d'une victoire sur la chair complexifie la compréhension de ce verset dans le texte : le poète parle de l'action de Dieu dans la vie des hommes, et l'œuvre du Christ dans la vie de Félix est justement ce que Paulin souhaite raconter dans son poème. La réminiscence biblique peut donc avoir un effet d'annonce : le poète va montrer comment Dieu a permis à Félix, dont les seules capacités humaines sont faibles, d'accomplir des hauts-faits. Elle peut aussi être interprétée sur le plan poétique : en lui accordant son inspiration, le Christ permet au poète, conscient de sa faiblesse, de s'élever au-dessus d'hommes plus doués que lui. Dans tous les cas, l'accent est mis sur la toute-puissance du Christ qui rend forts les hommes et qui agit en se servant de ceux qui reconnaissent leur faiblesse.

Si Paulin de Nole est fermement convaincu du choix de Dieu pour ce qui est faible et insensé dans le monde, il montre, cependant, que Dieu ne rejette pas ceux qui sont grands aux yeux des hommes. C'est au moyen même du verset de 1 Corinthiens 1, 27 qu'il expose cela :

Benedictus Auctor Fonsque sanctorum Deus !
Non stulta iam tantum neque
Infirma mundi defluentis eligit
460. *Vt alta mundi destruat,*
Sed, ut ipse dixit, cuncta iam sursum trahens
Et alta mundi uindicat ;
Quoniam ipse fecit et pusillum et maximum,
Vtrosque iungit gratia,
465. *Et quos Creator opere in uno condidit*
Hos recreat uno munere :
Communis omnes clausit infidelitas
Mediatur ut cunctis fides
Vt fiat omnis subditus mundus Deo,
470. *Omnisque lingua et dignitas*
Super omne Iesum nomen unum in gloria
Regnare fateatur Patris.

Béni soit Dieu, le Créateur et la Source des saints ! Il n'a pas seulement choisi, à présent, les choses insensées et faibles de ce monde décadent pour renverser les choses élevées du monde ; mais, comme il l'a dit lui-même, entraînant à présent toutes choses vers le haut, il revendique aussi les choses élevées du monde. Puisqu'il a lui-même fait et le tout petit et le très grand, il unit tous les deux dans la grâce, et ceux que le Créateur a créés en un seul ouvrage, il les rétablit par un seul présent. Une incrédulité commune a enfermé tous les hommes, de sorte que la foi est un remède pour tous, pour que le monde entier devienne soumis à Dieu et que toute langue et toute dignité reconnaissent que Jésus seul règne au-dessus de tout nom dans la gloire de son Père.

Carmen 24, 457-472

Le poète fait allusion, dans les vers 458 à 460, au verset de 1 Corinthiens 1, 27 mais pour le dépasser : sans contredire le texte biblique, il affirme que Dieu réclame aussi les grands de ce monde. Le parallélisme de construction des vers 460 et 462 met en évidence le changement

de verbe et invite à placer le verset cité dans un contexte plus large que le poète rappelle : si Dieu choisit de préférence les faibles aux forts, il demeure le Créateur de tous et, de même que le péché frappe tous les hommes sans distinction, la grâce est offerte à chacun afin que tous reconnaissent la divinité et la royauté du Christ. La réminiscence de Jean 12, 32 (« *Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.* ») au vers 461, celle de Romains 11, 32 (« *Conclusit enim Deus omnia in incredulitatem, ut omnium misereatur.* ») dans les vers 467-468 et celle de Philippiens 2, 9-11 (« [9]*Propter quod et Deus illum exaltauit, et donauit illi nomen super omne nomen,* [10]*ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum,* [11]*et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.* ») dans les vers 469-472 apportent un pendant biblique à la réminiscence de 1 Corinthiens 1, 27 et viennent justifier l'élargissement opéré par le poète. Alors que le verset de l'épître aux Corinthiens ne parlait que de ce qui est faible (*infirma*), les trois autres réminiscences utilisent l'adjectif *omnis* pour exprimer la totalité.

Paulin offre dans ces vers un exemple de travail herméneutique : loin d'isoler un verset, il le met en résonance avec d'autres afin d'en tirer la meilleure interprétation possible. La lecture de l'Évangile de Jean, de l'épître aux Romains et de celle aux Philippiens l'amène, en effet, à ne pas rejeter les puissants du monde de manière catégorique, mais à mettre en évidence le fait que Dieu attend une attitude de foi et de soumission de la part de chaque homme.

Cette position nuancée sur les hommes forts dans le monde est à mettre en rapport avec la conversion des élites au christianisme à l'époque de Paulin de Nole[167]. Ce phénomène est brièvement décrit dans les vers 473 à 478. Le poème lui-même est adressé à un membre de ces élites, Cythérius (les vers 481 et 482 font ainsi la liste des gloires terrestres qu'il possède). Avec ce bref développement, Paulin offre des justifications théologiques à la place qu'il accorde aux chrétiens riches et puissants dans l'Église. Prenant l'exemple de Cythérius qu'il qualifie de *coheres diuitum caeli* (v. 485) et d'*amator pauperum* (v. 486), il montre que les riches sont capables de rejeter les valeurs mondaines pour rechercher un mode de vie humble[168] et agréé par Dieu.

[167] Pour la Gaule, voir P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 2005 [3e éd.], p. 143 ; J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes », *art. cit.*, p. 571-595.
[168] Le v. 483 évoque l'humilité de cœur (*humili corde*) de Cythérius.

3.3. Une ascèse universelle ?

Si Paulin félicite Cythérius pour son humilité et son amour des pauvres, il le presse, à la fin du *Carmen* 24, de faire davantage : la tonalité ascétique des derniers vers du poème est beaucoup plus forte qu'auparavant, puisque le poète invite ses lecteurs à se débarrasser des richesses qui les entravent (v. 923-942). Ces exhortations invitent à étudier quelles sont les personnes appelées à une vie d'ascèse dans la pensée de Paulin de Nole. Les réflexions qu'il mène dans sa poésie sur la vie ascétique semblent partir de sa propre expérience et de ses interrogations personnelles sur le mode de vie chrétien à la suite de sa conversion au christianisme et de son baptême ; Paulin est fermement convaincu qu'il n'est pas possible de combiner la vie du monde et la véritable sainteté chrétienne[169]. Il exprime de manière très claire cette dualité dans l'*Epistula* 12, 7 à Amandus : *uita enim huius mundi amica mors animae est*[170]. Puisque l'amour du monde entraîne la mort de l'âme, Paulin explique qu'il est nécessaire de se retirer volontairement du monde et donc d'embrasser une vie d'ascèse afin d'être vivant pour Dieu. Sa poésie est donc un lieu de réflexion sur la nature de la vie ascétique mais aussi un lieu de promotion de ce modèle.

3.3.1. Une approche personnelle et pastorale

Cette remise en question du mode de vie est visible dans le *Carmen* 31. Après un exposé central sur la doctrine de l'incarnation et de la résurrection, le poète offre un développement beaucoup plus pratique sur la manière de mener une vie qui manifeste la conversion du cœur, en particulier par la pratique de l'ascèse. Or, le système d'énonciation dans cette partie est assez complexe : la consolation est adressée, de façon générale, à Pneumatius et Fidelis et cette nouvelle section du poème, en commençant par l'impératif *festinate* (v. 407), les interpelle directement. Toutefois, à partir du vers 415, l'usage de la première personne du singulier domine, tandis que le ton change aussi : la succession de brèves interrogations (v. 417-418), entrecoupée de l'interjection *heu*, crée un rythme plutôt haletant et donne une impression de plus grande spontanéité dans l'expression et d'une vive préoccupation de la part du poète. *Quid facere, heu, misero mihi competit ? unde piabor ? / Vnde satisfaciam ? quanam ope saluus ero ?*[171], se demande-t-il (v. 417-418). Cette réflexion sur la repentance et le salut entraîne, à partir du vers 425, une prière au Christ, également à la première personne du singulier et, enfin,

[169] J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism, op. cit.*, p. 134-135.
[170] « En effet, la vie qui témoigne de l'amitié pour ce monde est la mort de l'âme ».
[171] « Que me faut-il faire, hélas, misérable que je suis ? Comment serai-je purifié ? / Comment expierai-je ? Par quel moyen serai-je sauvé ? ».

une méditation sur l'usage des richesses, fondée sur la parabole du fils prodigue de Luc 15, 11-32 (v. 455-457) et sur celle de l'homme riche et de Lazare de Luc 16, 19-31 (v. 463-474). Le poète s'identifie alors au fils prodigue et à Lazare, en employant à nouveau la première personne du singulier. À partir du vers 487 et de l'injonction *Disce Euangelio*, le poète s'adresse à une deuxième personne dont l'identité semble, tout d'abord, assez générale puis se précise au vers 501 avec une adresse au mauvais riche. Ce n'est qu'au vers 535 que le poète retourne à la deuxième personne du singulier et s'adresse précisément à Pneumatius et à Fidelis, comme l'emploi de l'adjectif cardinal *ambo* (v. 544) et la référence à leur fils Celsus (v. 545) le montrent.

Cette complexité de l'énonciation révèle que Paulin de Nole réfléchit à l'ascèse à la fois de façon personnelle et dans une optique pastorale. L'usage même de la première personne peut servir une intention didactique : le poète devient un modèle de la repentance et de la vie ascétique qu'il prêche. Il nous semble, toutefois, réducteur de voir dans ce recours à la première personne du singulier une simple mise en scène poétique à des fins parénétiques. Les réflexions sur l'humilité et sur l'usage des richesses sont nombreuses dans l'œuvre de Paulin de Nole, aussi bien dans les poèmes que dans les lettres[172], et le développement qu'il offre dans ce poème sur la richesse n'est pas sans faire écho à sa propre vie. Enfin, il évoque, dans les derniers vers de ce *carmen*, son propre fils Celsus (v. 601-632). Si le propos change, à partir du vers 407, et devient plus pratique, il revêt aussi un caractère plus intime et plus personnel, et ses exhortations à mener une vie ascétique se nourrissent fortement de son expérience personnelle et de ses préoccupations. Parce qu'il est convaincu de la nécessité de l'ascèse dans la vie chrétienne, le poète exhorte ses lecteurs à s'y convertir.

Cette invitation à l'ascèse n'est pas sans poser de problème : tous les chrétiens peuvent-ils réellement devenir des ascètes ? Prete parle, pour Paulin de Nole, d'une ascèse sincèrement ouverte et de valeur universelle par sa profonde inspiration chrétienne et non monastique[173]. S'il existe indéniablement un versant monastique à l'ascèse de Paulin, la communauté nolane en témoignant, elle ne s'y limite pas. En mettant souvent l'accent sur la disposition du cœur et sur un détachement spirituel à l'égard des richesses plus que sur des gestes obligatoires et sur

[172] Cf. *Epist*. 4, adressée à Augustin en 395, où Paulin ne cesse de faire mention de sa jeunesse dans la foi, alors même qu'il a déjà été ordonné prêtre, ainsi que de la supériorité d'Augustin et de l'indulgence que ce dernier doit avoir à son égard. Comme l'écrit P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 118 : « À l'entendre, il est incapable de tout bien ».
[173] S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo*, *op. cit.*, p. 71.

un retrait physique hors de la société, le poète offre une définition plutôt large de l'ascèse et permet ainsi à beaucoup de personnes d'adopter ce mode de vie.

3.3.2. Une ascèse stricte pour des chrétiens particuliers

Une lecture des *Carmina* de Paulin de Nole permet de constater que les poèmes qui traitent le plus amplement de l'ascèse parlent de chrétiens particuliers ou s'adressent à eux, qu'il s'agisse de figures bibliques, de saints ou de chrétiens entretenant des liens forts avec le milieu sacerdotal[174]. Ainsi, Félix apparaît dans les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5) sous les traits d'un ascète. Cet aspect renforce le caractère exemplaire de ce saint dont la vie et les pouvoirs thaumaturgiques après sa mort témoignent déjà d'une foi profonde et d'une intimité avec Dieu. Le portrait de Félix en ascète nourrit donc l'hagiographie[175].

La dimension ascétique est particulièrement présente dans les *Carmina* 24 et 25. Ces deux poèmes sont à bien des égards des protreptiques adressés respectivement au père d'un futur membre du clergé et à un clerc et sa future épouse. Si le *Carmen* 25 est avant tout un épithalame, les multiples remarques et injonctions d'ordre moral et doctrinal qui scandent le poème lui confèrent un caractère protreptique[176]. La seconde partie du *Carmen* 24 se présente aussi comme un protreptique. Il est vrai que Guttilla voit dans ce poème une lettre de félicitations adressée à Cythérius qui a consacré son fils à la vie monastique et non un protreptique adressé au père ou au fils[177]. Toutefois, malgré le ton très élogieux de Paulin envers Cythérius, les nombreuses exhortations de la seconde partie du poème nous amènent à partager plutôt l'avis de Walsh qui considère ce poème comme un protreptique. Il s'agit cependant davantage d'un protreptique « à la consécration » qu'à la conversion[178], Paulin ne doutant nullement du salut de Cythérius et de sa famille. La seconde partie du *Carmen* 24 prend alors, selon l'expression de Prete, l'aspect d'une « *poetica institutio cleri*[179] », d'une instruction d'un futur clerc sous une forme poétique. Le poète offre un portrait à travers les âges du fils de Cythérius en se fondant sur une série d'*exempla* vétérotestamentaires. Le *Carmen* 25 contient aussi plusieurs

---

[174] Le *Carm.* 31, cependant, échappe à ce principe.
[175] Sur l'exemplarité de la figure de Félix, voir chapitre 4, 2.2 (p. 277-293).
[176] Voir p. 68-69.
[177] G. GUTTILLA, « Il carme 24 di Paolino di Nola e la sua *nouitas* », *Koinonia*, 19, 1 (1995), », p. 29-30. J. ROUGÉ, « Un drame maritime à la fin du IVe siècle : le voyage de Martinien de Narbonne à Nole (Paulin de Nole, poème 24) », *in Pallas. Hors-série 1986. Mélanges offerts à Monsieur Michel Labrousse*, p. 93, définit aussi ce poème comme une lettre de félicitations, mais il ne traite pas du tout de la seconde partie du poème.
[178] Sur le thème de la consécration dans le *Carm.* 24, et notamment sa dimension familiale, voir A. LEFLAËC, « Figures bibliques et idéal familial de la consécration à Dieu. Le protreptique de l'*Ad Cytherium* (*Carm*. 24) de Paulin de Nole », *in* M. CUTINO (éd.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin, 2020, p. 349-362.
[179] S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano*, *op. cit.*, p. 82, n. 95.

exemples et contre-exemples bibliques[180] qui soulignent l'attitude ascétique que doivent avoir Julien d'Éclane et son épouse. On pourrait s'interroger sur le choix de la forme poétique pour offrir un enseignement à ces (futurs) membres du clergé. L'importance sociale du mariage de Julien d'Éclane, fils de l'évêque Mémor, et de la clarissime Titia[181], la pratique encore attestée au début du Ve siècle de réciter un épithalame pour rendre des noces solennelles[182] et la volonté de Paulin de pratiquer une poésie chrétienne fondée sur des formes littéraires traditionnelles peuvent expliquer le choix d'un épithalame en vers plutôt que d'une homélie[183]. Le recours à la forme poétique dans le *Carmen* 24 est aussi vraisemblablement une forme d'hommage à Cythérius et une manière de parler le langage de ce fin lettré[184].

La nature ascétique de l'enseignement dispensé par le poète dans ces deux compositions est un reflet des convictions propres de Paulin et de sa volonté de les partager avec l'ensemble des croyants. Elle est aussi le témoignage d'un mouvement qui parcourt le clergé à cette époque. En effet, au tournant du IVe et du Ve siècle, se diffuse le modèle du moine-évêque, en particulier grâce à la *Vita Martini* de Sulpice Sévère. Fréquentant le milieu martinien et étant lui-même à la fois moine et prêtre, et plus tard évêque, Paulin est concerné par ce statut. On observe plus généralement, comme le montre Christian Hornung, surtout à partir de la seconde moitié du IVe siècle, une conceptualisation de plus en plus ascétique du clergé[185]. Une concurrence entre le clergé et les ascètes, dont l'élection mouvementée de Martin comme évêque se fait l'écho dans la *Vita Martini* 9[186], émerge à cette époque[187]. Se développe alors un idéal ascétique dans la conception du clergé. Le mode de vie monastique avec son regard tourné vers Dieu et les choses

---

[180] Sur les *exempla* bibliques à destination de membres du clergé, voir le chapitre 4.2.1 (p. 264-277).

[181] Le titre de clarissime de Titia est connu grâce au titre sous lequel le *Carm.* 25 a été transmis : *epithalamium a sancto Paulino dictum in Iulianum filium episcipi Memoris et Titiam clarissimam feminam uxorem eius*. Voir F. E. CONSOLINO, « Cristianizzare l'epitalamio : il carme 25 di Paolino di Nola », *Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità*, 3 (1997), p. 199.

[182] Cf. AUGUSTIN, *In psalm*. 44, 3.

[183] F. E. CONSOLINO, « Cristianizzare l'epitalamio », *art. cit.*, p. 208-209.

[184] Cf. *Carm*. 24, 481-483 :

Qui te decorum gloriosis saeculi, *Honore, litteris, domo,* *Ditauit humili corde…*	[Le Christ] qui t'a enrichi, toi qui es paré des gloires du monde, l'honneur, les lettres, la famille, avec l'humilité de cœur…

[185] Voir C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 2005, p. 137-151 et surtout CH. HORNUNG, *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*, Leyde / Boston, 2020. Cette tendance rencontre aussi de l'opposition, Ch. Hornung y consacre tout un chapitre, p. 208-225. Le développement de l'ascèse au sein du clergé ne concerne pas seulement l'Occident. Dans l'Église d'Orient, Jean Chrysostome défend fortement le modèle ascétique et montre au clergé que sa tâche nécessite la pratique de l'ascèse, même si elle est différente de celle des moines. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Sac*. 6, 7.

[186] Le peuple réclame Martin comme évêque de Tours, mais quelques membres du clergé au nombre desquels se trouvent des évêques s'y opposent avant de céder.

[187] CH. HORNUNG, *Monachus et sacerdos*, *op. cit.*, p. 3-6.

célestes et avec ses nombreux renoncements apparaît comme un idéal de vie chrétienne et comme une manière d'éviter certains dévoiements comme le luxe ou l'avarice. Si l'ascèse monastique influence le clergé, la vie ascétique est adaptée à la situation du clergé qui, contrairement aux moines, est contraint de rester dans la société. La conséquence de ce processus de conversion à l'ascèse du clergé est, en raison notamment des mesures disciplinaires plus sévères exercées à l'encontre du clergé, une séparation plus forte et plus ostensible du clergé comme état distinct de celui des laïcs et de celui des moines[188]. Parler d'une concurrence entre le clergé et les ascètes ou d'une volonté progressive et discrète de distinguer le clergé des moines ne correspond pas à la situation de Paulin de Nole, néanmoins l'idéal ascétique qu'il présente à Julien et Titia et au fils de Cythérius prend place dans un mouvement plus ample, à son époque, d'influence de l'ascèse sur la conception et la vie du clergé.

3.3.2.1. Une mise en évidence du statut et de la responsabilité des clercs

La fermeté du ton du poète, en particulier dans le *Carmen* 25, et les nombreuses exhortations de tendance ascétique qu'il formule reposent, en grande part, sur la responsabilité qu'auront Julien, Titia et le fils de Cythérius en raison de leur statut dans l'Église.

Dans le *Carmen* 25, Paulin rappelle fréquemment à Julien et Titia leur condition et ses conséquences. Ainsi, dès le début du poème, le rejet des divinités traditionnelles du mariage est fondé sur la nature du couple formé par Julien et Titia :

	Absint a thalamis – uani lasciuia uulgi ! –	Que soient absents de ce mariage – débauche du vain vulgaire ! – *(10)* Junon, Cupidon, Vénus, les noms de la luxure : les saints enfants de prêtres sont unis par une alliance vénérable, que la paix, la pudeur et la piété s'assemblent. En effet, l'amour de la piété, la noblesse de l'amour et la paix en harmonie avec Dieu sont, toutes à la fois, le lien de l'union.
10.	*Iuno, Cupido, Venus, nomina luxuriae :*	
	Sancta sacerdotum uenerando pignora pacto Iunguntur, coeant pax, pudor et pietas ;	
	Nam pietatis amor simul est et amoris honestas Paxque Deo concors copula coniugii.	

Carmen 25, 9-14

Une opposition est établie entre le peuple, désigné ici par le substantif *uulgus* (v. 9), et les enfants de prêtres (*sacerdotum pignora*), eux-mêmes qualifiés de saints (*sancta*, v. 11). Dans ces vers, Julien et Titia se distinguent non par le statut de clerc de Julien mais par leur origine : ils sont issus d'une famille sacerdotale. S'il est assuré que Julien est le fils de l'évêque Mémor,

[188] CH. HORNUNG, *Monachus et sacerdos*, *op. cit.*, p. 226-228.

Titia n'est connue que de nom[189]. Certains voient en elle la fille d'Aemilius, l'évêque de Bénévent mentionné à la fin du poème[190], mais il nous semble que l'emploi du substantif *nurus* plutôt que du substantif *filia* au vers 41 (*sancta sacerdotis nurus*) ainsi que du participe parfait *facta* au vers 62 (*Gentis apostolicae filia facta domo*[191]) fragilisent cette hypothèse. L'expression *sancta sacerdotum pignora* (v. 11) semble être une simple manière d'associer Titia à son futur époux. Le jeu des allitérations souligne la séparation entre le peuple et le jeune couple. En effet, une première allitération en [*v*] associe étroitement le peuple (*uanum uulgum*, v. 9) à la débauche. Une autre allitération, cette fois-ci en [*p*], met en relation les termes *pignora*, *pactum*, *pax*, *pudor* et *pietas* (v .11-12), c'est-à-dire les époux, l'union et ce qui scelle cette union. Les divinités païennes et la luxure sont du côté du peuple, Dieu et les vertus chrétiennes du côté de Julien et de Titia. Leur statut d'enfants de prêtre est rappelé au vers 28 avec l'expression *Aronea pignora* qui fait allusion à la tribu des Lévites dans l'Ancien Testament. De nombreuses règles de pureté étaient associées à la charge sacerdotale des Lévites[192]. Par l'expression *Aronea pignora*, le poète fait donc de Julien et Titia les descendants des Lévites et souligne discrètement la pureté qui est attendue d'eux. L'allusion aux prêtres de l'Ancien Testament offre un fondement biblique à l'exigence de pureté pour le clerc et sa femme.

La première personne du couple à laquelle le poète adresse ses exhortations est Titia. La sobriété, en particulier dans son apparence physique, que Paulin exige d'elle est aussi explicitement associée à son statut. Elle qui est la belle-fille d'un saint prêtre et la femme d'un jeune homme désormais consacré (*sancta sacerdotis nurus et matrona sacrati iam pueri*, v. 41-42) doit rejeter le luxe (v. 43-60) et se distinguer par son naturel :

	Absit ut idolici uideatur filia templi *Gentis apostolicae filia facta domo,* *Non fucis male ficta cutem neque lumina nigro* *Puluere nec flauo tincta colore comam :*	Loin de nous la pensée que celle qui est devenue par sa demeure la fille d'une famille apostolique apparaisse comme la fille d'un temple voué aux idoles. Sa peau ne doit pas être peinte, de façon fâcheuse, par des fards ni ses yeux par de la poudre noire ni sa chevelure teinte d'une couleur blonde.
65.	*Purum naturae decus aspernata superbo* *Crimine diuinum in se sibi damnat opus ;* *Frustra haec se mulier iactauerit esse pudicam* *Quae se tam uariis ornat adulteriis.*	*(65)* Ayant rejeté l'honneur pur de la nature, elle condamne par

[189] S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 141.
[190] Voir P. BROWN, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995 (éd. originale Londres / Boston, 1988), p. 489-490 ; pour une identification moins assurée J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 15 et F. DOLVECK, *La poésie de Paulin de Nole : des réseaux de communication du IVe siècle aux bibliothèques médiévales de France et d'Italie*, thèse de doctorat préparée sous la direction d'A.-M. Turcan-Verkerk et de G. C. Alessio, Paris, Venise, 2014, vol. 1, p. 555.
[191] « Celle qui est devenue une fille dans la demeure d'une famille apostolique ».
[192] Cf. Lv 21-22. Ces chapitres font partie des textes bibliques jouant un rôle dans la définition du comportement du clergé au IVe et au Ve siècle. Ainsi, INNOCENT DE ROME (*Epist.* 2, 4, 7) s'appuie sur Lv 21, 13 s. pour interdire le remariage. Voir CH. HORNUNG, *Monachus et sacerdos*, *op. cit.*, p. 129.

un crime orgueilleux l'œuvre divine en elle. La femme qui s'orne d'adultères si variés se sera vantée en vain d'être pudique.

Carmen 25, 61-68

Comme dans les vers précédemment cités, le verbe *abesse* est employé en début de vers au subjonctif d'exhortation pour rejeter avec virulence un mauvais comportement. Deux types de femme, et à travers elles deux religions, sont opposés : la femme qui sert dans un temple païen (*idolici filia templi*, v. 61) et la femme appartenant à une famille apostolique (*gentis apostolicae filia*, v. 62). Titia ne doit pas user de cosmétiques pour ne pas ressembler à la servante d'un temple païen et, selon une raison théologique plus profonde, pour ne pas pécher (*crimen*, v. 66) en dénaturant l'œuvre divine (*diuinum opus*, v. 66) accomplie en elle. Les deux derniers vers cités montrent que la pudeur est supposée de la part d'un membre d'une famille apostolique et qu'elle concerne aussi l'apparence extérieure des femmes. Le fait même d'insister dans le poème sur le rôle de Titia montre que tous les domaines de la vie d'un clerc et notamment sa famille sont concernés par sa carrière ecclésiastique.

Le poète adresse aussi des exhortations directes à Julien et n'hésite pas à rappeler son statut de clerc. Ainsi, dans les vers 91-92[193], il enjoint Julien de mépriser le souci de la gloire corporelle et l'interpelle par la périphrase *sancte puer libris deuote sacratis* (v. 91). S'il peut s'agir d'un rappel de la charge de lecteur que ce clerc remplit dans l'Église, cette périphrase a une signification plus profonde. En mentionnant la grande fréquentation qu'a Julien des Écritures, le poète souligne discrètement que ce dernier sait qu'une trop grande attention prêtée au soin du corps n'est pas biblique. Dans les vers 141-144, le rapport entre son statut et le comportement qu'il doit adopter ou rejeter est encore plus explicite :

Clericus uxorem Christo comente decoram
Diligat et pulchram lumine cordis amet,
Auxilioque uiri diuino munere factam
Lector caelesti discat ab historia.

Un clerc doit aimer une femme ornée par la parure du Christ et la chérir parce qu'elle est belle par la lumière de son cœur et un lecteur doit apprendre de l'histoire céleste qu'elle a été faite comme une aide pour l'homme par un présent divin.

Carmen 25, 141-144

Les deux affirmations se présentent comme des vérités générales énoncées à la troisième personne, néanmoins elles correspondent exactement à la fonction qu'occupe alors Julien dans

[193] *Carm*. 25, 91-92 : « *Tu quoque, sancte puer libris deuote sacratis,* / *Corporei curam sperne decoris amans* » / « Toi aussi, saint enfant dévoué aux livres sacrés, méprise par amour le souci de la gloire corporelle ».

l'Église. La question de la beauté et de l'apparence extérieure ne concerne pas seulement la femme : alors que le poète exhortait précédemment Titia à faire preuve de sobriété et de décence, il rappelle aussi à Julien, qu'en raison de son statut de clerc, il doit rechercher avant tout chez sa femme la parure du Christ. Le rôle normatif de la Bible est aussi souligné et, par sa fonction de lecteur dans l'Église, Julien peut mieux que quiconque avoir une juste conception de la femme et des rapports entre époux selon les préceptes bibliques.

Dans le *Carmen* 24, cette fermeté morale du clergé est directement mise en relation avec la responsabilité qu'a le prêtre envers les fidèles. Le poète s'appuie pour exprimer cela sur l'épisode de l'emprisonnement du patriarche Joseph à la suite de fausses dénonciations de la part de la femme de son maître Potiphar (Gn 39-41). Paulin voit dans l'emprisonnement de Joseph une préparation nécessaire aux responsabilités que lui confiera ensuite le Pharaon.

Sic ille Ioseph ante paruus factus est
Vt magnus esset, et, nisi
Seruus fuisset, non fuisset in sui
Tellure seruitii potens :
745. *Vbi sustinuerat seruitutem et carcerem,*
Ibi regnum opesque nanctus est ;
Et sustinendo iniquitatis uincula
Iustitia cepit praemia.
Sit et hic probatus, corporis custos sui,
750. *Vt claustra teneat carceris ;*
Si uitia carnis strinxerit Christi metu,
Quasi uinculatis praeerit,
Aliisque mundi carceri inclusis adhuc
Et alligatis saeculo,
755. *Vt liber ipse iamque commissus sibi,*
Magister et custos erit,
Namque ille iure qui suam seruauerit
Aliorum habet custodiam,
Non ut tenebris permanere carceris
760. *Seu liberos uinctos uelit,*
Sed ut receptos doceat exemplo suo
Mundi catenis exui –
Et facile propriis absolutus uinculis
Solui docebit crimine,
765. *Bonusque mentis uir gubernator suae,*
Ecclesiae nauem reget ;
Nam quomodo ille praesidebit proximis
Praeesse qui nescit sibi ?

Ainsi, le fameux Joseph devint d'abord petit pour devenir grand, et s'il n'avait pas été esclave, il n'aurait pas été puissant sur la terre de son asservissement. Là où il avait supporté la servitude et la prison, il a obtenu la souveraineté et la richesse, et en supportant les liens de l'injustice, sa justice a été récompensée. Que notre enfant aussi soit éprouvé comme gardien de son corps *(750)* afin qu'il garde les portes de la prison. Si, par la crainte du Christ, il arrache les vices de la chair, il sera comme à la tête de ceux qui sont enchaînés ; et pour les autres, encore enfermés dans la prison du monde et attachés au siècle, *(755)* parce qu'il sera lui-même libre et désormais confié à lui-même, il sera un maître et un gardien. En effet, lui qui aura maintenu sa propre garde possède à bon droit celle des autres, *(760)* non pas qu'il veuille que les hommes libres restent attachés dans les ténèbres de la prison, mais pour enseigner à ceux dont il a la charge, par son propre exemple, à se débarrasser des chaînes du monde. Et délivré de ses propres liens, il enseignera facilement à se dégager du péché, *(765)* et en homme qui tient bien le gouvernail de son esprit, il dirigera aussi le navire de l'Église. En effet, comment celui qui ne sait pas commander à soi-même veillera-t-il sur ses prochains ?

Carmen 24, 741-768

La valeur exemplaire de Joseph est soulignée par l'adverbe *sic* (v. 741). Dans les vers précédents, le poète exhorte le fils de Cythérius à la vie d'ascèse, à la simplicité et à l'humilité et, s'appuyant sur des versets néotestamentaires, il rappelle que Dieu élève les humbles et résiste aux orgueilleux[194]. Le récit de l'emprisonnement de Joseph et son heureux dénouement avec l'établissement de Joseph comme ministre par le Pharaon servent d'illustration de ce principe biblique. L'élévation de Joseph apparaît comme le résultat de l'humiliation qu'il a subie et de la justice dont il a fait preuve au milieu de l'injustice (v. 745-748). Or, Joseph n'est pas la seule figure exemplaire de ce passage ; en effet, avec l'ablatif de moyen *exemplo suo* (v. 761), le poète souligne le rôle d'exemple du fils de Cythérius vis-à-vis des fidèles dont il aura la charge lorsqu'il sera prêtre. S'il veut pouvoir leur enseigner à rejeter le péché et les séductions terrestres, lui-même doit savoir abandonner le monde et ses attraits. Le poète offre alors une lecture métaphorique de l'emprisonnement de Joseph. À la prison physique se substitue la prison spirituelle du monde dont les charmes retiennent esclaves les hommes. Nous retrouvons alors l'opposition, classique dans la littérature ascétique, entre le monde, la chair (*uitia carnis*, v. 751) et le Christ (*Christi metus*, v. 751). À plusieurs reprises, le poète met alors en avant la responsabilité qu'aura le fils de Cythérius : il sera à la tête des prisonniers du monde (*praeesse*, v. 752), leur maître et leur gardien (*magister et custos*, v. 756), le pilote du bateau de l'Église (*ecclesiae nauem reget*, v. 766). Le mode de vie ascétique auquel Paulin exhorte l'enfant dès son jeune âge se présente comme un moyen de tester (*probatus*, v. 749) la maîtrise de soi du futur prêtre et ainsi ses aptitudes à la fonction sacerdotale, ce que résume la question rhétorique des vers 767-768, qui rappelle 1 Timothée 3, 5 (« *Si quis autem domui suae praeesse nescit, quomodo ecclesiae Dei diligentiam habebit ?* »). L'usage de la métaphore du gardien pour parler à la fois de la manière dont le poète veille sur son corps (*corporis custos sui*, v. 749) et sur ses ouailles (*aliorum habet custodiam*, v. 758) ainsi que la reprise de l'image maritime du timonier[195] pour évoquer la façon dont le fils de Cythérius doit diriger à la fois son esprit (*bonusque mentis uir gubernator suae*, v. 765) et l'Église (*ecclesiae nauem reget*, v. 766) soulignent le lien étroit que le poète établit entre le comportement du futur clerc et sa future

---

[194] *Carm*. 24, 737-740 :

Et tunc ab humili celsa promerebitur, *Quia qui superbos deprimit* *Humiles inaltat, dansque paruis gratiam* *Resistit arrogantibus.*	Et alors, depuis l'humilité de sa vie, il méritera ce qui est céleste parce que celui qui abaisse les orgueilleux élève les humbles et accordant sa grâce aux petits, il résiste aux arrogants.

Les vers 738-739 sont une réminiscence de Lc 1, 52. Le vers 740 peut être une réminiscence de Jc 4, 6 ou de 1 Pi 5, 5, mais le contexte, avec dans les vers précédents un appel à l'humilité et à mener deuil plutôt qu'à laisser éclater sa joie (v. 731-732), fait davantage écho à Jc 4, notamment v. 9-10.

[195] Voir H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, p. 324-329 pour l'image du navire de l'âme et p. 304-313 pour l'image du navire de l'Église.

responsabilité sacerdotale. La fermeté morale attendue de la part des membres du clergé et de leur famille dans le *Carmen* 25 est ici davantage expliquée : elle est une manière de tester les capacités du (futur) clerc à remplir ses responsabilités sacerdotales et à conduire avec cohérence et honnêteté les fidèles sur le chemin de la sanctification.

3.3.2.2. L'efficacité spirituelle des membres du clergé

L'ascèse, par son mépris des biens et des gloires terrestres, apparaît donc comme le mode de vie le plus cohérent pour un homme d'Église appelé à guider d'autres hommes sur le chemin de la vie chrétienne. Il n'est donc pas étonnant que Paulin de Nole exhorte le fils de Cythérius ainsi que Julien et Titia à adopter cette façon de vivre. La pratique de l'ascèse n'est pas seulement la démonstration de la capacité des clercs à diriger leur vie et, par conséquent, celle des autres, elle fait aussi d'eux de véritables modèles de sainteté dont l'efficacité spirituelle peut se rapprocher de celle des martyrs. Paulin de Nole écrit à une époque où les persécutions à l'encontre des chrétiens sont révolues et l'Église éprouve le besoin de trouver de nouvelles figures de sainteté, même si le culte des martyrs continue de se développer. L'homme d'Église et le moine avec leur vie consacrée à Dieu se présentent alors comme des modèles de choix.

Le *Carmen* 24 donne un exemple de cette évolution avec la reprise, à propos du fils de Cythérius, d'une fonction généralement réservée à des défunts particulièrement saints, celle de l'intercession. Les croyants se tournent d'ordinaire vers les martyrs et les confesseurs pour leur demander de servir d'intermédiaires entre eux-mêmes et Dieu[196]. Les *Natalicia* témoignent amplement de cette pratique. Or, dans le *Carmen* 24, ce rôle d'intercesseur est attribué à Cythérius au moyen d'un parallèle avec le patriarche Joseph. De même que Joseph a précédé toute sa famille en Égypte afin de la sauver d'une famine (cf. v. 701-706 avec une allusion à Genèse 37-47), le fils de Cythérius est peut-être appelé, écrit le poète, à précéder ses parents dans la *sacra panis domus* (v. 707) afin de les nourrir durant la famine de ce monde (*Vt et parentes pascat et fratres suos / In istius mundi fame*[197], v. 709-710). Paulin joue sur le double sens possible de l'expression *sacra panis domus*. Selon une étymologie courante, il s'agit d'une référence à Jérusalem, haut-lieu du christianisme, mais la mention de la famine du monde au vers 710 invite également à une interprétation spirituelle du pain et permet de voir dans cette expression un moyen de désigner le Royaume de Dieu. Son engagement sacerdotal permet donc

[196] Ce rôle d'intercesseur entre les vivants et Dieu est aussi accordé aux deux Celsus dans le *Carm.* 31 (v. 591-618) : morts en bas-âge, ils ont été retirés très tôt du monde pécheur et placés près de Dieu. Ils jouissent donc d'une position privilégiée pour prier pour leurs parents.
[197] « Pour nourrir ses parents et ses frères durant la famine de ce monde ».

au fils de Cythérius d'y précéder ses parents et d'être le précurseur de leur salut (*salutis praeuius,* v. 880). Si dans les vers 701-711, le poète ne parle pas explicitement d'intercession mais simplement d'un rôle spirituel du fils en faveur de ses parents, il a clairement exhorté le fils de Cythérius, dans les vers 541-544, à imiter la puissance de Samson par ses prières.

Contrairement aux martyrs, le fils de Cythérius est appelé à remplir ce rôle d'intercesseur de son vivant et Paulin de Nole montre ainsi qu'un pouvoir d'ordre spirituel n'est pas seulement réservé aux martyrs et aux confesseurs, mais qu'il concerne plus largement les hommes pleinement consacrés à Dieu, notamment ceux qui remplissent une charge ecclésiastique. La vie d'ascèse permet alors à ces hommes de progresser dans la sanctification, puisqu'ils se détachent de plus en plus des entraves du monde, et de conforter leur image de figures de sainteté.

3.3.3. Un appel pour tous les chrétiens

Un mode de vie ascétique ou proche de l'ascèse est exigé de tous ceux qui exercent une fonction sacerdotale et de leur famille. Toutefois, la poésie de Paulin de Nole montre que le poète souhaite étendre cette manière de vivre à tous les chrétiens qui désirent vivre pleinement pour le Christ. À certains égards, la promotion de l'ascétisme dans l'Église est le versant chrétien d'un mouvement général à cette époque. Du côté païen, par exemple, l'empereur Julien cherche à donner de lui-même l'image à la fois d'un ascète et d'un philosophe[198]. Cependant, Paulin de Nole s'efforce de diffuser le modèle ascétique parmi les chrétiens pour des raisons fortement théologiques. Comme le baptême entraîne nécessairement une séparation avec le monde, tous les croyants sont invités à se convertir à l'ascétisme qui est la voie par excellence pour mourir au monde.

La composition du *Carmen* 25 illustre bien cette extension du modèle ascétique à tous les croyants. Bien que le poème soit destiné avant tout à Julien et Titia, le poète s'adresse fréquemment à l'ensemble des chrétiens consacrés au Christ pour les exhorter également à pratiquer l'ascèse. Dès le début du poème, l'emploi de l'adjectif substantivé *pii* au vers 8 (*Dulce piis onus est uincere carnis opus*[199], v. 8) élargit la lutte contre la chair à tous les croyants. L'expression *dulce onus* est une allusion à Matthieu 11, 30, verset que le poète rappelle aussi au vers 5 (*Namque tuum leue, Christe, iugum est*). Or Paulin de Nole donne souvent à ce verset

[198] Cf. TERTULLIEN, *Cast*. 13. Voir R. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World, op. cit.*, p. 9-33 ; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese, op. cit.*, p. 2 ; TH. NESSELRATH, *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Münster, 2013 (sur l'ascétisme de Julien, voir en particulier p. 77, 106-109, 135).
[199] « Pour les hommes pieux, vaincre l'œuvre de la chair est un doux fardeau ».

une connotation ascétique. L'élargissement de l'ascèse à tous les croyants est, de nouveau, visible au vers 37 avec l'adjectif substantivé *sancti* (*Vnguentum sanctis unum est : quod nomine Christi / Diffusum casto spirat odore Deum*[200], v. 37-38). La chasteté ne concerne pas seulement Julien et Titia mais aussi tous les saints. Enfin, le passage sur l'Église (v. 167-190) montre bien la dimension universelle des propos ascétiques de Paulin. En fin de compte, Julien et Titia, par leur position dans l'Église, sont appelés à entraîner les autres croyants sur le chemin de la sanctification. Horstmann explique, dans son étude du *Carmen* 25, que Paulin définit dans son épithalame la signification aussi bien théologico-religieuse que pratique et quotidienne du mariage et du couple pour les chrétiens fermement croyants (*für strenggläubige Christen*)[201]. Il est vrai que le mode de vie auquel exhorte le poète est difficile et implique de nombreux renoncements et que, dans la pratique, seuls quelques chrétiens ont embrassé cette vie ; mais le poète s'adresse à l'ensemble des chrétiens, ce que montrent une expression comme *cuncti baptismate nati* (v. 185) ou une phrase comme *Namque omnes unum corpus sumus*[202] (v. 181), qui est une réminiscence de 1 Corinthiens 12, 27.

Le *Carmen* 24 témoigne aussi de cet élargissement de la promotion du modèle ascétique à tous les croyants. Si la seconde partie du poème se concentre sur l'instruction du fils de Cythérius et l'exhorte à mener une vie d'ascèse, la fin du *carmen* s'adresse à Cythérius et à sa femme, qui sont la *magna cura pectoris* de Paulin (v. 923), pour les inciter à abandonner les richesses qui les empêchent de s'élever vers le ciel. Nulle part dans le poème il n'est fait mention d'une charge ecclésiastique pour Cythérius, la vie d'ascèse ne concerne donc pas seulement les hommes d'Église. En revanche, il faut très certainement mettre ce passage en rapport avec le vers 462 (*Et alta mundi uindicat*) : à une époque où les élites se convertissent au christianisme, le poète s'efforce de les guider dans leur sanctification. Or, eux plus que tout autre, puisqu'ils connaissent les richesses et les gloires terrestres, ont besoin de l'ascèse pour se détacher du monde.

Toutefois, pour Paulin de Nole, la vie ascétique semble véritablement s'adresser à tous les chrétiens, quel que soit leur rang social. Il est vrai que la plupart des poèmes où la tonalité ascétique est la plus marquée sont destinés à des chrétiens plutôt lettrés, qu'ils entretiennent des relations avec le milieu ecclésiastique (*Carm.* 24 et 25) ou non (*Carm.* 31), mais, comme l'étude de l'épithalame l'a montré, certaines expressions indiquent que l'ascèse concerne l'ensemble

[200] « Pour les saints il n'y a qu'un parfum : celui qui, par le nom du Christ, exhale et répand Dieu par une chaste odeur ».
[201] S. HORSTMANN, *Das Epithalamium*, *op. cit.*, p. 149.
[202] « En effet, nous formons tous un seul corps ».

des croyants. Dans la poésie de Paulin, le culte de Félix et les *Natalicia* apparaissent comme des aides pour les chrétiens dans leur pratique de l'ascèse.

Les *Natalicia*, en particulier la *Vita Felicis* (*Carm* 15 et 16 / *Nat.* 4 et 5), participent à la diffusion du modèle ascétique en faisant de Félix un exemple d'ascète[203]. Dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), il est présenté, au vers 46, comme un homme qui enseigne la nécessité de mépriser ce qui est amer[204] et doux pour le monde (*Contemnenda docens et amara et dulcia mundi*[205]) et, au vers 249, il est qualifié de contempteur des richesses et des honneurs (*et opum simul et contemptor honorum*). La fin de son poème (v. 254-299) relate ainsi un épisode de la vie de Félix pour montrer comment il a vaincu l'avarice : alors que ses propriétés ont été confisquées à la suite de proscriptions, Félix n'a pas cherché à les récupérer, mais a préféré continuer à vivre dans la simplicité et partager ses quelques biens avec les pauvres. Les *Natalicia* offrent ainsi un exemple concret de vie ascétique. L'attitude exemplaire de Félix est renforcée par le fait que le saint tâche de mettre en pratique les Écritures, ce qu'indiquent clairement les vers 260-261 avec une citation de 1 Corinthiens 6, 12 (*Maluit ille tamen uerbum curare Magistri : / Cuncta licent, non cuncta iuuant*[206]). En mêlant ainsi une citation biblique et l'emploi du substantif *magister*, qui montre bien la valeur normative de la Bible, au récit d'un épisode de la vie de Félix, le poète souligne le fait que la vie d'ascèse est le chemin à suivre puisqu'il s'agit d'une manière de vivre les Écritures. Avec la figure de Félix, les *Natalicia* promeuvent donc le modèle ascétique. Ils témoignent aussi de la possibilité offerte à tous les chrétiens de mener une vie de tendance ascétique, puisque le sanctuaire de Félix est présenté dans les poèmes comme un lieu privilégié pour l'exercice du *commercium spiritale*.

Paulin de Nole présente, dans ses poèmes, une morale de type ascétique où les valeurs terrestres sont renversées et les rapports de force entre les hommes remplacés par des relations régies par l'amour du prochain. Loin d'être une fuite hors de la société, l'ascèse que promeut Paulin dans les *carmina* prône une économie juste et solidaire fondée sur une interdépendance entre les riches et les pauvres et une recherche de la simplicité et de l'humilité. Paulin est un ascète et non un ermite. Si la pratique de l'ascèse est exigée de la part de ceux qui remplissent une fonction sacerdotale et qu'elle est vivement encouragée pour les élites chrétiennes qui sont très facilement exposées aux séductions du monde, elle est proposée à tous les chrétiens, car

[203] Voir M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 270-274.
[204] La mention de l'amertume et son rejet sont plutôt surprenants. Faut-il voir une influence de la philosophie stoïcienne dans ce passage ? Félix semble inviter avant tout à une vie d'équilibre.
[205] « Enseignant qu'il faut mépriser à la fois les choses amères et douces du monde ».
[206] « Il a préféré, toutefois, se préoccuper de la parole du Maître : tout est permis, mais tout n'est pas utile ».

tous sont appelés à renoncer au monde pour suivre le Christ et se préparer à la vie éternelle. Le poète ne demande pas à tous de mener une vie d'ascèse stricte faite de pauvreté matérielle et d'abstinence sexuelle[207] ou de se convertir au monachisme. Présentant avant tout l'ascèse comme une lutte contre la chair et les séductions terrestres, il exhorte chacun à se consacrer à Dieu selon ses capacités et, dans tous les cas, à convertir entièrement son cœur au Christ.

***

La poésie de Paulin de Nole est fortement marquée par ses interrogations personnelles et elle reflète, à bien des égards, son cheminement spirituel allant de la conversion au christianisme, manifestée par le baptême, à la pratique de l'ascèse. Les premiers poèmes, les paraphrases bibliques, accordent, en effet, une grande importance au thème du pardon des péchés et au sacrement du baptême, tandis que les poèmes à la tonalité ascétique la plus nette, les *Carmina* 24, 25 et 31, sont un peu plus tardifs[208]. Les *Natalicia* s'éloignent un peu de ce schéma, puisque l'on trouve des éléments ascétiques dès le portrait de Félix dans les *Natalicia* 4 et 5 (*Carm.* 15 et 16) et que le *Natalicium* 10 (*Carm.* 28) est fortement imprégné de la thématique baptismale. À des fins hagiographiques, ils obéissent à une logique qui va du début du culte de Félix par Paulin à l'œuvre de Félix pour la communauté nolane en passant par la vie et le *Nachleben* du saint. Cependant, l'ensemble des poèmes de Paulin se présente comme un lieu de réflexion sur les fondements de la foi chrétienne et sur la manière de mettre en pratique les préceptes bibliques. Devenu chrétien, le poète s'efforce de vivre toute son existence à la lumière de la vie éternelle auprès de Dieu. Ce dépassement de l'horizon terrestre l'invite à lutter sans cesse, avec l'aide du Christ salvateur, contre le péché et le pousse sur la voie de l'ascèse et d'une vie simple et humble au milieu des autres hommes ; mais la poésie de Paulin de Nole ne se réduit pas à une méditation personnelle sur l'œuvre du Christ et la réponse de l'homme à ce salut. Le poète est devenu non seulement un chrétien convaincu mais aussi un homme d'Église et il se sert de ses poèmes pour accomplir sa tâche pastorale : que ce soit au sujet du baptême ou de l'ascèse, la poésie de Paulin apparaît comme un lieu d'enseignement et de promotion d'idées permettant à tous les chrétiens de progresser dans leur consécration à Dieu. Partant de son expérience personnelle, le poète s'efforce d'aider ses semblables et

[207] Voir P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.*, p. 109.
[208] Les paraphrases bibliques versifiées (*Carm.* 7 à 9) semblent avoir été composées vers 390. Le *Carm.* 24 a été composé vers 400, le *Carm.* 25 entre 400 et 404. La datation du *Carm.* 31 est encore plus incertaine (entre 393 et 408). Voir P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 111-113 et 117-124.

notamment les riches, qui se trouvent dans la même situation que lui avant sa conversion à l'ascétisme, dans leur vie de foi.

Conclusion

Les *Carmina* de Paulin de Nole sont véritablement la poésie d'un converti qui, en raison de sa foi chrétienne, prend ses distances avec certains aspects de son milieu d'origine. Cette rupture se manifeste sous la forme de déclarations virulentes à l'encontre de la littérature profane, accusée de véhiculer des mensonges détournant les hommes de la vérité divine. Dans les poèmes, Paulin cherche aussi à donner de lui l'image d'un homme qui renonce à l'étalage de ses richesses et de sa supériorité sociale.

La lecture des *Carmina* révèle, toutefois, que cette conversion radicale au christianisme n'est pas sans quelques nuances. Si, en apparence, le poète rejette avec force la littérature classique et revendique une poésie de nature biblique, toutes ses pièces, même les paraphrases de Psaumes, demeurent imprégnées de littérature classique. Le sujet des différents poèmes montre également, à l'exception des paraphrases bibliques, que cette poésie est chrétienne sans être à sujet biblique. Le récit des actions opérées par le Christ à travers la personne de Félix et les mentions constantes du Christ mettent plutôt en évidence le caractère christologique des poèmes. Néanmoins, cette poésie demeure fortement imprégnée de la Bible qui sert d'appui au propos du poète et qui joue un rôle structurant dans la conversion des éléments de la littérature classique au christianisme.

Les poèmes témoignent également de la manière dont les Écritures façonnent les réflexions théologiques de Paulin de Nole. Ce dernier s'efforce, en effet, de conformer son mode de vie à sa compréhension de la Bible. La perspective du Jugement dernier et de la vie éternelle préoccupe le poète et l'amène à préparer son avenir céleste durant sa vie terrestre. Les *Carmina* montrent ainsi que les versets bibliques sur le rapport aux richesses jouent un rôle important dans sa conversion à l'ascèse. Les poèmes présentent néanmoins une attitude plutôt mesurée du poète qui ne rejette pas toute possession, mais qui prône l'humilité à l'exemple du Christ, et qui invite à prendre soin des pauvres, au nom d'une juste répartition des biens entre les hommes.

Au demeurant, il nous faut distinguer les premières compositions chrétiennes de Paulin de la suite des poèmes. Les premières sont le fruit d'un poète nouvellement converti qui, à la suite notamment de son baptême, réfléchit beaucoup aux dogmes et aux exigences de la foi chrétienne et qui s'efforce de pratiquer une poésie purement chrétienne. Les autres pièces témoignent d'une attitude plus posée et plus mesurée, même si la plupart des réflexions,

poétiques et existentielles, présentes dans les premiers poèmes chrétiens se retrouvent dans la suite des *Carmina*.

Nous constatons, en revanche, que le poète fait preuve de plus de fermeté lorsqu'il est dans une posture pastorale. Il exhorte ainsi vivement Jovius à pratiquer une poésie d'inspiration chrétienne dans l'*Ad Iouium* (*Epist*. 16 et *Carm*. 22) et Cythérius et sa femme à se détacher des richesses matérielles dans le *Carmen* 24. Sa volonté est que tous vivent pleinement consacrés au Christ et son propos est moins nuancé quand il cherche clairement à dispenser un enseignement. Conscient que sa poésie peut aider les fidèles à mieux vivre pour le Christ, il s'en sert non seulement pour exprimer ses réflexions sur la foi chrétienne mais aussi pour promouvoir certains choix de vie, en particulier le modèle ascétique. Comme nous le verrons, l'enseignement du poète s'enracine profondément dans sa propre expérience et dans sa méditation des Écritures.

DEUXIÈME PARTIE
UNE POÉSIE PASTORALE

Introduction

La manière dont Paulin de Nole aborde la question des richesses et de l'ascèse dans les *Carmina* montre sa volonté de partager avec ses lecteurs ses conceptions religieuses. Sa poésie devient un instrument au service de la foi chrétienne et de l'édification des fidèles. Le statut social de Paulin, membre de l'aristocratie, et son rôle de prêtre lui confèrent souvent une position d'autorité propice à la diffusion d'un enseignement.

La nature même de certains poèmes favorise également une approche pastorale de la part du poète. Quelques pièces sont des œuvres de circonstances et les *Carmina* 25 et 31, en traitant respectivement d'un mariage et de la perte d'un enfant, sont des lieux privilégiés pour discuter de l'attitude chrétienne à avoir dans ces situations. L'*Ad Iouium* (*Epist*. 16 et *Carm*. 25) et le *Carmen* 24 prennent tous deux la forme, en partie du moins, d'une lettre de direction en réponse à des missives reçues par le poète. Tandis que, pour le *Carmen* 24, Cythérius paraît avoir sollicité les conseils de Paulin à l'égard de son fils, l'enseignement dispensé dans l'*Ad Iouium* est plutôt une initiative du poète à la suite d'une remarque de Jovius qu'il a jugée peu satisfaisante sur le hasard qui régit les événements. Les *Natalicia*, surtout, parce qu'ils font l'objet d'une récitation chaque année et d'une diffusion écrite, sont des outils privilégiés pour affermir les fidèles dans la foi chrétienne.

La dimension davantage christologique que biblique des *Carmina* a déjà été mise en évidence[1] et il faut dès lors s'interroger sur l'objet de l'instruction délivrée par le poète. Paulin offre-t-il un enseignement sur la Bible ou le texte biblique n'est-il qu'un instrument participant à la communication d'un enseignement sur un autre sujet ? Si les destinataires de la majorité des poèmes sont bien identifiés, les *Natalicia* posent, en revanche, la question de la nature du public assistant aux récitations. Il nous semble qu'une étude de la méthode didactique à l'œuvre dans ces poèmes et du recours à la Bible peut aider à mieux cerner l'origine sociale des auditeurs réunis pour écouter Paulin chanter, chaque année, les hauts-faits de Félix.

La grande variété des sujets abordés et des formes poétiques choisies ne permet pas de voir les *Carmina* comme un ensemble uniforme et, encore moins, comme une œuvre didactique. Plusieurs objectifs président à la composition de ces poèmes, comme la célébration de l'amitié entre le poète et certains de ses destinataires et surtout la louange du Christ et de ses saints. Néanmoins le poète recherche le perfectionnement spirituel de ses lecteurs et de ses auditeurs

[1] Voir le chapitre 1, 3.3.3 (p. 95-99).

et il se sert de ses pièces pour les instruire dans la foi chrétienne et les aider à progresser dans leur consécration à Dieu. L'enseignement qu'il dispense repose sur son étude des Écritures, mais il se fonde aussi sur la lecture d'exégètes dont les *Carmina* se font subtilement l'écho, révélant ainsi le caractère savant de cette poésie. Le poète lui-même est fortement imprégné des textes bibliques et la manière dont l'inspiration scripturaire transparaît dans les poèmes peut permettre de mieux saisir l'attitude pastorale de Paulin et la nature des destinataires de cet enseignement. Deux éléments apparaissent dès lors comme des caractéristiques de la démarche didactique mise en œuvre dans les *Carmina* : le recours fréquent à des *exempla* bibliques, aussi bien dans les *Natalicia* que dans les *Carmina uaria*, et la multiplication des récits, en particulier de miracles opérés près de la tombe de Félix, dans les *Natalicia*. En véritable pasteur, le poète recherche donc l'édification de tous et veille pour cela à adapter son enseignement aux réalités des fidèles auxquels il s'adresse.

Troisième chapitre : Poésie savante et transmission

Les nombreuses réminiscences classiques et l'adaptation de formes classiques à un propos chrétien dans les *Carmina* révèlent le caractère savant de la poésie de Paulin de Nole. Or, cette dimension savante concerne aussi la nature proprement chrétienne de sa poésie. Si l'aspect conventionnel de la théologie de Paulin est unanimement reconnu, il est parfois possible de déceler l'influence précise d'un auteur ou d'un courant exégétique dans un développement relatif à la Bible. Ces influences témoignent de la lecture par le poète de certains de ses prédécesseurs et de ses contemporains afin de mieux comprendre les Écritures et la doctrine chrétienne. Une forte imprégnation biblique est également perceptible dans les *Carmina* et informe, en partie, la langue du poète. Pour autant, Paulin de Nole ne se contente pas d'être modelé par la Bible et la doctrine chrétienne. À travers ses poèmes, il entreprend une œuvre d'exposition de la foi chrétienne et se trouve donc dans une démarche de transmission qui se manifeste dans le travail à la fois pastoral et poétique qu'il effectue sur les influences exégétiques et les citations bibliques qui imprègnent ses vers.

***

1. Une herméneutique savante

L'étude des premières compositions chrétiennes de Paulin de Nole[1], les paraphrases versifiées du psautier et peut-être de la vie de Jean-Baptiste, nous a montré que le poète nourrit sa mise en vers des Écritures non seulement de réminiscences classiques mais aussi de réminiscences d'œuvres de la littérature chrétienne. En cela, il ne diffère nullement de l'usage des autres auteurs de paraphrases bibliques. Dieter Kartschoke, traitant de l'anonyme *Carmen de martyrio Macchabaeorum*, va même jusqu'à écrire que là où un auteur de paraphrases bibliques semble original, son informateur n'a, en réalité, simplement pas encore été découvert[2]. La paraphrase du Psaume 1 par Paulin de Nole, le *Carmen* 7, illustre particulièrement bien ce constat. La position théologique du poète, qui affirme que les pécheurs qui gardent la foi seront sauvés au dernier jour, n'a pas manqué de susciter quelques interrogations de la part des commentateurs. Fabre en fait un indice pour une datation précoce du poème, rejoignant en cela Jean-Baptiste Lebrun qui remarque que la théologie de Paulin de Nole n'est pas encore très

[1] Voir le chapitre 1, 3.1.2 (p. 81-86) et le chapitre 2, 1.2.1.1 (p. 107-111).
[2] D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weißenburg*, Munich, 1975, p. 105.

sûre[3]. Toutefois, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre[4], Skeb, qui parle lui-même d'un optimisme étonnant de Paulin quant au salut (*der erstaunliche Heilsoptimismus des Paulinus*)[5], indique que Paulin s'inspire ici des écrits d'Ambroise. En outre, Nazzaro met bien en évidence le fait que le poète s'insère avec ce poème dans la tradition exégétique des Pères miséricordieux, à la suite, notamment, d'Ambroise. La paraphrase du premier Psaume, même dans ses aspects les plus surprenants, est nourrie de la lecture de commentateurs bibliques.

Nous ne nous attarderons pas plus sur l'herméneutique savante du texte biblique présente dans les paraphrases de Paulin, car elle peut facilement s'expliquer, comme nous l'avons montré dans la première partie de notre travail, par l'époque de rédaction de ces poèmes. Jeune baptisé, Paulin s'interroge sur certains aspects de la vie et de la foi chrétiennes et il n'hésite pas à se tourner vers ses coreligionnaires pour chercher leur éclairage. Les correspondances qu'il commence à entretenir à cette époque témoignent du fait qu'il recherche tout particulièrement les conseils de ses amis chrétiens pour mieux comprendre les textes bibliques. Nous nous intéresserons, à présent, essentiellement aux poèmes qu'il a composés à Nole. Tout en étant retiré dans une communauté monastique, Paulin n'a pas cessé de correspondre avec de nombreuses figures ecclésiales et monastiques et de lire leurs écrits[6]. La position stratégique de

---

[3] P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 112. Voir aussi J.-B. LEBRUN, *Vita sancti Paulini Nolani episcopi*, *in* Migne, *Patrologie latine*, 61, p. 755. G. RIZZA, « Imitazione biblica ed influenza retorica nell'opera di Paolino da Nola », *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 1 (1947), p. 155, voit dans l'adoucissement du propos du Psaume un trait de la personnalité du poète.
AUGUSTIN, par exemple, s'oppose à cette doctrine et à celle d'un troisième lieu ressemblant au purgatoire (J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981, p. 175-316, situe l'apparition du purgatoire au XIIe s., même s'il identifie des sources d'inspiration antiques) dans la *Ciu*. 21, 17-27 et dans l'*Enchir*. 18, 67. Les commentateurs s'accordent à dire que Paulin est souvent proche de la théologie d'Augustin (voir D. MARAFIOTI, « Aspetti dell'antropologia teologica di San Paolino di Nola » *in Anchora vitae*, *op. cit.*, p. 227, qui explique qu'on trouve chez Paulin les thèmes et les concepts qu'Augustin a formulés en un sens théologique, et qui parle, p. 259, d'une proximité surprenante avec la théologie d'Augustin ; voir aussi D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, qui écrit qu'Augustin joue souvent le rôle de confrère exégétique pour Paulin). Cependant, le *Carm.* 7 a vraisemblablement été composé avant le début de la correspondance entre les deux hommes et leur proximité théologique n'implique pas une complète unité de pensée. Dans l'*Epist*. 28, 2, datant de 404, PAULIN évoque à nouveau le feu au travers duquel passeront les œuvres des croyants, mais il ne parle pas clairement des pécheurs croyants.
[4] Voir p. 110.
[5] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 96.
[6] Sur la correspondance de Paulin de Nole en général, voir S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.* ; C. CONYBEARE, *Paulinus Noster*, *op. cit.* ; P. G. WALSH, *Letters of St. Paulinus of Nola*, Westminster, « Ancient Christian writers » 35-36, 1966-1967 ; A.-M. TAISNE, *La Lettre au service du Verbe*, *op. cit.* ; P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.* et *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, *op. cit.* et D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*. Sur les rapports entre Paulin et Jérôme, voir les indications bibliographiques de la note 155 p. 80 ainsi que A. CANELLIS, « Les rapports de Paulin de Nole avec Jérôme au-delà de 406 : la « lettre » 39 de Paulin et le « commentaire sur Joël » 1, 4 de Jérôme », *Augustinianum*, 39/2, 1999, p. 311-335. Sur les rapports avec Augustin, voir G. CASATI, « S. Agostino e S. Paolino di Nola », *Augustinianum*, 8, 1968, p. 40-57. Sur les rapports avec Ambroise, voir S. COSTANZA, « I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola », *in Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milan, 1976, p. 220-232 et L. F. PIZZOLATO, « Ambrogio e Paolino di Nola : per una più precisa datazione della *Expositio psalmi* CXVIII di Ambrogio », *in Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messine, 1989, « Studi Tardoantichi » 7, p. 333-345. Les correspondants de Paulin de Nole

Nole fait de la ville un lieu d'étape privilégié pour les voyages et la présence de reliques à Cimitile en fait un lieu de pèlerinage. La ville se trouve au centre de l'Italie et à proximité du carrefour de voies commerciales importantes, la *Via Annia* (*Popilia*), qui relie le Nord au Sud de l'Italie, la *Via Appia* qui relie Rome à Capoue et une route reliant l'Ouest à l'Est, de Naples à Abellinum (aujourd'hui Avellino) et que Paulin, dans l'*Epistula* 29, 12, nomme également *Via Appia*. Nole se trouve à une trentaine de kilomètres de Naples et la faible distance séparant les deux villes lui permet de profiter de l'importance du port de Naples[7]. Cet emplacement favorise les contacts épistolaires que Paulin peut avoir avec ses contemporains. Paulin lui-même joue un rôle important dans la circulation de la littérature chrétienne dans le monde méditerranéen. En arrivant à Cimitile, il intègre sa bibliothèque privée à celle du monastère et les livres qu'il reçoit, au fil des années, de ses divers correspondants continuent d'enrichir cette bibliothèque. Pour Sigrid Mratschek, la bibliothèque du monastère de Cimitile doit faire partie de ces grandes bibliothèques[8] qui, selon Christoph Markschies, comprennent entre 80 et 105 titres[9]. Augustin lui-même y trouve des ouvrages qui lui manquent et n'hésite pas à conseiller cette bibliothèque à d'autres[10]. Notre poète joue également un rôle actif dans la diffusion des œuvres de certains de ses amis. Il fait lire, par exemple, à Nicétas de Rémésiana et à Mélanie l'Ancienne la *Vita Martini* de Sulpice Sévère et il la diffuse à Rome et jusqu'en Illyrie ; il participe également à la diffusion des *Dialogues* de ce même ami[11]. Dans sa première lettre à Augustin, l'*Epistula* 4, Paulin indique aussi qu'il garde précieusement les cinq livres d'Augustin contre le manichéisme que lui a offerts Alypius, l'évêque de Thagaste, pour sa propre instruction mais aussi pour le profit de l'Église dans de nombreuses villes (*pro ecclesiae multarum urbium utilitate*, *Epist*. 4, 1), révélant ainsi son intention de diffuser ces ouvrages. Nole se présente donc comme un lieu de transmission de la culture et, pour reprendre une expression de Ruggiero et, à sa suite, de Trout, comme un « carrefour de l'esprit[12] ». Toutefois, Paulin de Nole ne se contente pas de diffuser les œuvres de ses amis. Il les lit lui-même et ces

---

sont loin de se limiter à ces trois noms célèbres : pour la liste et l'identité de ces correspondants, voir S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 625-637, surtout p. 625-631.

[7] Sur la position stratégique de Nole, voir S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 246-247.

[8] S. MRATSCHEK, « Zirkulierende Bibliotheken : Medien der Wissensvermittlung und christliche Netzwerke bei Paulinus von Nola », *in* J. DESMULLIEZ, Ch. HOËT-VAN CAUWENBERGHE et J.-CH. JOLIVET (éd.), *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations. Actes du XXXe Colloque international de Lille, 20-21-22 novembre 2008*, Villeneuve d'Ascq, 2010, p. 330.

[9] CH. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, Tübingen, 2007, p. 325.

[10] Cf. AUGUSTIN, *Epist.* 31, 8 et *C. Secundin.* 11. Les références sont données par S. MRATSCHEK, « Zirkulierende Bibliotheken », *art. cit.*, p. 338 ; voir aussi p. 329 et S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 480-481.

[11] Voir J. DESMULLIEZ, C. VANHEMS et J.-M. VERCRUYSSE, *Correspondance avec Sulpice Sévère*, *op. cit.*, p. 19 et surtout S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 457-464.

[12] A. RUGGIERO, « Carme 21 : Nola crocevia dello spirito », *Atti del convegno XXXI*, *op. cit.*, p. 183-211 et D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 199.

lectures, alors qu'il exprime à plusieurs de ses correspondants son désir d'être guidé dans son étude de la Bible[13], façonnent sa compréhension des Écritures. Bien que les passages véritablement exégétiques ne soient pas très nombreux dans les *Carmina*, il est parfois possible de déceler la trace de telle ou telle tradition qui révèle l'exégèse savante que fait le poète de la Bible.

1.1. Paulin de Nole lecteur

Trout, dans un chapitre consacré aux rapports entre Paulin et la culture latine chrétienne, souligne l'indépendance d'esprit de Paulin de Nole et le caractère plutôt éclectique de sa bibliothèque[14]. L'essai de reconstitution qu'en fait Mratschek montre bien sa diversité : à côté des œuvres de Jérôme et d'Augustin se côtoient, entre autres, des œuvres d'Ausone, d'Ambroise, de Rufin d'Aquilée et des traductions d'ouvrages grecs comme le deuxième livre du *De principiis* d'Origène[15]. Toutes ces lectures permettent à Paulin de maîtriser les concepts théologiques communs à son époque[16] et ses propres œuvres se font l'écho de l'exégèse de la majorité des pères grecs et latins, en particulier par le choix d'une lecture christologique des personnages de l'Ancien Testament. Le caractère traditionnel de l'herméneutique de Paulin ne facilite pas l'identification de ses sources[17]. La teneur exégétique de certaines lettres de Paulin de Nole permet de reconnaître plus facilement les sources que dans les poèmes où, malgré leur dimension souvent didactique, l'exégèse est généralement plus allusive. Cependant, le poète ne fait pas abstraction de ses lectures lorsqu'il compose les *carmina* et quelques-unes de ses inspirations demeurent identifiables. Or, dans les lettres comme dans les poèmes, ses choix exégétiques sont souvent marqués d'une empreinte origéno-ambrosienne.

1.1.1. Les traces d'une exégèse origénienne

Dans un article consacré au thème de l'exode dans l'œuvre de Paulin de Nole, Mara Pizzino met plusieurs fois en évidence le fait que Paulin suit une tradition interprétative d'ascendance alexandrine et notamment origénienne[18]. Elle indique, par exemple, que la typologie identifiant l'Égypte avec le monde, dont use le poète dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 630-635[19], est d'origine

[13] Cf. *Epist*. 2, 3 à Amandus, 4, 3 à Augustin ; JÉRÔME, *Epist*. 85, 1.
[14] D. E. TROUT, *Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 219.
[15] Voir S. MRATSCHEK, « Zirkulierende Bibliotheken », *art. cit.*, p. 346-350.
[16] L. PADOVESE, « Considerazioni sulla dottrina cristologica e soteriologica di Paolino di Nola », *in Anchora vitae*, *op. cit.*, p. 210.
[17] S. LEANZA, « Aspetti esegetici », *art. cit.*, p. 70-71.
[18] M. PIZZINO, « Il tema dell'esodo in Paolino di Nola », *in Anchora vitae*, *op. cit.*, p. 365-375.
[19] Au moyen d'allusions bibliques, le poète exprime son souhait d'être renouvelé, grâce aux prières de Nicétas, dans tout son être et de se consacrer à Dieu en se détachant des entraves du monde.

alexandrine, de même que l'association des ténèbres qui recouvrent l'Égypte avec les ténèbres spirituelles et de la lumière qui éclaire le peuple hébreu avec la lumière du Christ dans le *Carmen* 17, 45-52[20].

Il semble même parfois possible de reconnaître l'influence d'une œuvre précise d'Origène dans l'un ou l'autre vers de Paulin de Nole. Ainsi, le *Carmen* 14 (*Nat*. 3) se termine, comme il n'est pas rare dans la poésie de Paulin, par une image eschatologique qui se double d'une prière à Félix :

… Cum tu quoque, magna piorum
Portio, regnantem, Felix, comitaberis Agnum,
Posce ouium grege nos statui, ut sententia summi
Iudicis hoc quoque nos iterum tibi munere donet,
130. *Ne male gratatis laeuos adiudicet haedis*
Et potius dextrae positos in parte piorum
Munifico pecori laudatisque aggreget agnis.

… Quand toi aussi, Félix, part importante des hommes pieux, tu accompagneras l'Agneau qui règne, demande que nous soyons placés parmi le troupeau de brebis, pour que la sentence du souverain Juge nous livre aussi de nouveau à ton service, *(130)* pour qu'il ne nous assigne pas à gauche parmi les boucs félicités en mal , mais plutôt qu'il nous agrège, en nous mettant à droite en compagnie des hommes pieux, au troupeau à son service et aux agneaux dignes de louange.

Natalicium 3, 126-132[21]

Carm. 27 (*Nat*. 9), 630-635 :

630. *Sit mihi ab Aegypto bonus exitus, ut duce lege*
Diuisos penetrans undosi pectoris aestus
Fluctibus euadam Rubris, Dominique triumphum
Demerso Pharaone canam ; cui supplice uoto,
Exsultando tremens et cum formidine gaudens
635. *Ipsius pia dona, meos commendo labores.*

(30) Puissé-je sortir d'Égypte sans dommage pour que, pénétrant sous la conduite de la Loi entre les eaux divisées de mon cœur agité, j'échappe aux flots rouges et que je chante, alors que le Pharaon est immergé, le triomphe du Seigneur. D'une prière de supplication, tremblant dans mon exultation et me réjouissant avec crainte, *(35)* je lui confie mes travaux, ses propres dons pieux.

[20] Le poète prend en exemple la lumière que Dieu a accordée au peuple hébreu alors que les Égyptiens étaient dans les ténèbres pour affirmer que Dieu assistera Nicétas tout au long de son voyage.
Carm. 17, 45-52 :

45. *Sicut Aegypto pereunte quondam*
Noctis et densae tenebris operta
Qua Dei uiui sacra gens agebat
Lux erat orbi –
Quae modo in toto species probatur
50. *Orbe cum sanctae pia pars fidei*
Fulgeat Christo, reliquos tenebris
Obruat error –

(45) Comme, alors que l'Égypte se mourait autrefois et était recouverte par les ténèbres de la nuit dense, là où se trouvait le peuple sacré du Dieu vivant, il y avait la lumière du monde – préfiguration qui maintenant est reconnue dans le monde entier, *(50)* puisque la portion animée de piété et d'une sainte foi resplendit dans le Christ, tandis que l'erreur écrase tous les autres dans les ténèbres –…

[21] Dans l'édition de W. VON HARTEL, il s'agit du *Carm.* 14, 129-135, mais comme nous suivons ici le texte de F. DOLVECK qui considère que les vers 86-88 de l'édition du *CSEL* sont une interpolation, nous adoptons ici sa numérotation.

L'image des boucs et des brebis est empruntée à Matthieu 25, 32-33 (« [32]*Et congregabuntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab inuicem, sicut pastor segregat oues ab hedis :* [33]*et statuet oues quidem a dextris suis, hedos autem a sinistris.* ») où Jésus recourt à une comparaison pour décrire le jour du Jugement. Le travail poétique de Paulin sur le texte biblique est sensible. La comparaison devient une métaphore, ce qui renforce le pouvoir évocateur des images. La métaphore est également amenée par une autre réminiscence scripturaire. L'expression *comitaberis Agnum* (v. 127), en effet, est une allusion à Apocalypse 14, 4 (« *Hii sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati : uirgines enim sunt. Hii qui sequuntur agnum quocumque abierit. Hii empti sunt ex hominibus primitiae Deo et agno* »). Cette réminiscence possède une fonction laudative, puisqu'elle associe Félix aux cent-quarante-quatre mille hommes vierges qui peuvent suivre l'Agneau, et elle justifie, par la position qu'occupe le saint, la prière qu'adresse Paulin à Félix. La combinaison de ces deux réminiscences bibliques permet au poète d'offrir une unité allégorique sur la thématique des ovins. Le Christ est, tout d'abord, évoqué sous la figure de l'Agneau (*Agnus*, v. 127), puis viennent les hommes pieux avec l'image du troupeau de brebis (*ouium grex*, v. 128) auquel s'opposent des hommes mauvais identifiés aux boucs (*haedi*, v. 130) avant que, par un effet de circularité mis en évidence par la place en fin de vers des termes, nous retournions à l'agneau, cette fois-ci au pluriel (*agni*, v. 132) pour désigner à nouveau des fidèles[22].

Par ailleurs, cette lecture déjà fortement poétique du texte biblique est enrichie du souvenir de l'exégèse d'autres auteurs. Costanza invite, en effet, à voir dans ces vers de Paulin un écho du *Commentaria in Matthaeum* 25, 31-32[23] (*Ser*. 70) d'Origène[24]. Ce dernier, influencé par la suite du récit évangélique où le roi appelle à lui tous ceux qui ont pris soin des faibles mais rejette ceux qui ont fait preuve d'indifférence, met l'accent sur l'humanité (*humanitas*) dont il faut faire preuve pour se retrouver du côté des brebis. Cette orientation du commentaire est complètement absente des vers de Paulin qui se réfère aux versets de Matthieu 25 uniquement pour évoquer avec force et brièveté le Jugement dernier et susciter ainsi la compassion de Félix. Paulin ne cherche pas à faire une exégèse approfondie du passage biblique. L'exégète et le poète n'insistent donc pas sur les mêmes aspects de l'image évangélique ; mais quelques éléments nous incitent tout de même à voir une influence d'Origène dans le traitement que fait

[22] L'association du symbole de l'Agneau pour désigner le Christ à l'image, inspirée de l'Évangile de Matthieu, des brebis et des boucs pour évoquer le Jugement semble plaire à PAULIN DE NOLE, puisque l'*Epist.* 32, 17 nous apprend qu'elle fait l'objet d'une peinture et du *titulus* qui l'accompagne dans la basilique de Fundi que Paulin a également rénovée.
[23] Éd. H. VOGT, Stuttgart, Bibliothek der griechischen Literatur, 1983.
[24] S. COSTANZA, « Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio », *in Atti del convegno XXXI, op. cit.*, p. 44.

Paulin de ce passage biblique. Alors qu'Hilaire de Poitiers voit dans la distinction entre les brebis et les boucs une séparation entre les fidèles et les incroyants (*fideles ab infidelibus separabit, In Matthaeum* 28, 1[25]) et que Jérôme, s'appuyant sans doute sur le terme *iusti* présent au verset 37, en fait une séparation entre les justes et les pécheurs (*Oues in parte iustorum stare iubentur ad dexteram, haedi, hoc est peccatores, ad sinistram, Commentaria in Matthaeum*, 4, 25, 31-33[26]), Origène parle d'une distinction entre les bons et les méchants (*segregabit malos a bonis*), mais il s'interroge sur l'identité de ces personnes et suggère, notamment, qu'il puisse s'agir, dans les deux cas, de chrétiens (*aut illae* [*generationes*] *tantum quae crediderunt in Deum per Christum*). Il surenchérit même, sans toutefois véritablement trancher la question, en précisant que d'autres partagent cette pensée (*Tamen quibusdam uidetur de differentia earum, quae crediderunt, haec esse dicta*). Or Paulin, dans le *Natalicium* 3, semble suivre cette ligne interprétative. Alors que l'expression *dextrae positos in parte piorum* (v. 131) permet d'identifier clairement les hommes pieux derrière la figure des brebis, l'expression *male gratati haedi* (v. 130) est plus obscure et l'analogie n'est pas explicitée. Cependant, l'usage de la première personne (*nos*, v. 128 et 129) qui, dans tout le poème, désigne les fidèles réunis à Nole pour célébrer l'anniversaire de Félix, invite à voir, à notre avis, une distinction entre deux types de croyants, ce qui s'accorde assez bien, nous semble-t-il, avec le fait que Paulin continue à se préoccuper de son salut même après sa conversion au christianisme. La juxtaposition des réminiscences d'Apocalypse 14, 4 et de Matthieu 25, 32-33 ainsi que la proximité du syntagme *magna piorum portio* (v. 126-127) pour désigner Félix et de l'expression *pars piorum* (v. 131) associée aux brebis incitent à placer le saint parmi les brebis du récit évangélique. Cela rapproche encore le poème de Paulin du commentaire d'Origène, puisque ce dernier place explicitement les saints à droite parmi les brebis (*Sic intellege mihi et sanctos a dextris, qui dextra opera operati sunt*)[27].

L'influence d'Origène pourrait aussi expliquer ce qui peut apparaître comme une erreur de la part de Paulin de Nole. Dans le *Carmen* 25, le poète, afin d'offrir à Titia un contre-exemple

[25] Éd. J. DOIGNON, Paris, Sources chrétiennes 258, 1979.
[26] Éd. D. HURST et M. ADRIAEN, Paris, Sources chrétiennes 259, 1979.
[27] Nous pouvons nous demander si la géographie origénienne de l'au-delà n'a pas influencé, de manière plus générale, les propres conceptions de Paulin. Nous savons que ce dernier possédait le deuxième livre du *De principiis* d'ORIGÈNE (voir S. MRATSCHEK, « Zirkulierende Bibliotheken », *art. cit.*, p. 347). Or, dans le *De principiis*, 2, 9, 8, ORIGÈNE insiste sur la stricte répartition des hommes dans les lieux célestes en fonction de leur mérite. Les vers 124-126 du *Carm.* 27 (*Nat.* 9) évoquent également une nette distinction entre ceux qui habitent les étables de la vie éternelle, ceux qui ne sont pas entièrement bannis de la région du salut et un troisième groupe qui en est exclu. Là encore, deux catégories de croyants sont différenciées. Il est difficile de parler avec certitude d'une inspiration origénienne dans les vers de Paulin, mais une proximité conceptuelle existe entre les deux auteurs au sujet de la configuration de l'au-delà.

et de lui montrer les dangers d'un trop grand soin apporté à la beauté corporelle et d'une attitude séductrice, évoque la danse de la fille d'Hérodiade lors d'un festin organisé par le roi Hérode et la mise à mort du prophète Jean-Baptiste qu'elle a entraînée (v. 113-140). Il s'agit d'une *amplificatio* du récit de Matthieu 14, 6-11 (Mc 6, 21-28) : tandis que le récit évangélique se contente de dire que la jeune fille a dansé pour les convives et qu'Hérode est tombé sous son charme, Paulin décrit la tenue luxueuse qu'a revêtue la danseuse (v. 125-128). Deux éléments surprenants peuvent retenir l'attention du lecteur du poème : l'expression *filia digna patre* au vers 120 semble faire de la danseuse la fille d'Hérode et, au vers 113, le poète la nomme Hérodiade (*Herodias saltatrix*) alors qu'il s'agit du nom de sa mère. La filiation entre la jeune fille et Hérode semble être une erreur de Paulin[28] qui s'explique peut-être par la proximité entre les deux personnages, tous deux mus par la perfidie et l'impiété. Le poète emploie l'adverbe *quoque* au vers 131[29], soulignant ainsi la ressemblance entre la danseuse et le roi. Dans les notes qui accompagnent sa traduction des poèmes de Paulin de Nole, Walsh explique que certaines variantes présentent dans les manuscrits grecs du Nouveau Testament nomment la jeune fille elle-même Hérodiade et qu'il est donc possible que cela se soit retrouvé dans le texte latin utilisé par notre poète[30] ; mais les *Veteres Latinae* ne semblent toutefois pas parler d'une fille nommée Hérodiade. Bouma s'interroge également sur ce point. À ses yeux, il est peu probable que Paulin ait connu les variantes grecques nommant la jeune fille Hérodiade ou qu'il ait commis une erreur en évoquant le texte biblique, même si ce n'est pas impossible. Il émet alors l'hypothèse qu'il s'agisse d'une description au moyen d'un adjectif, du type *Pharius* (*tyrannus*), *Pegaseus* (*eques*) ou *Aaronea* (*pignora*) ; mais lui-même souligne le caractère surprenant de la forme[31]. Il nous semble, pour notre part, qu'un rapprochement entre le *Carmen* 25 et les *Commentaria in Matthaeum* 10, 21-22 d'Origène pourrait expliquer plus simplement l'expression *Herodias saltatrix*. Origène y explique, en effet, que la femme du roi de Trachonitide[32], avait donné le jour à une fille du même nom qu'elle. Deux autres éléments viennent renforcer l'hypothèse d'une inspiration origénienne de Paulin : Origène souligne le fait, dans son commentaire, que la danse d'Hérodiade est tout le contraire d'une danse sainte, ce que cherche amplement à montrer notre poète. Autre élément remarquable, Paulin fait suivre sa description de la mort

[28] Le texte biblique parle de la fille d'Hérodiade (Mt 14, 6). Dans un contexte où Hérode est évoqué, cela semble exclure la paternité de ce dernier. La jeune fille doit être l'enfant de Philippe, l'époux d'Hérodiade.
[29] *Carm*. 25, 131 « *Ipse quoque Herodes regali ueste superbus* » / « Hérode lui-même, également, orgueilleux dans son habit de roi ».
[30] P. G. WALSH, *The Poems*, *op. cit.*, p. 401.
[31] J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 74-75.
[32] Il s'agit, a priori, d'une confusion d'Origène puisque ce n'est pas Hérode Philippe mais son fils, Hérode le Tétraque, qui a gouverné sur la Trachonitide. Hérode Philippe vivait, pour sa part, le plus souvent à Rome.

d'Hérode, fondée sur le récit d'Actes 12, 21-23, d'une allusion au Pharaon[33]. Cette mention du Pharaon est beaucoup moins surprenante si nous la comparons avec le texte d'Origène où sont associés à Hérode et à la mort de Jean-Baptiste le Pharaon et la mise à mort du panetier (Gn 40, 20-22) pour démontrer que seuls les méchants fêtent leur anniversaire[34].

Paulin de Nole semble donc avoir lu les *Commentaria in Matthaeum* d'Origène et cette lecture a marqué sa compréhension, ou du moins, son traitement du texte de l'Évangile de Matthieu. L'amitié forte de notre poète avec Rufin d'Aquilée[35], traducteur d'Origène, ses relations avec Jérôme qui a aussi traduit des œuvres d'Origène ainsi que ses rapports avec Ambroise sur qui les œuvres d'Origène et de Philon d'Alexandrie ont exercé une forte influence[36] peuvent aisément expliquer l'inspiration origénienne de certains de ses passages aussi bien poétiques qu'épistolaires et l'accès qu'il a pu avoir à une partie des œuvres de l'exégète alexandrin.

1.1.2. Le disciple d'Ambroise

Le *Carmen* 7, marqué par la théologie des Pères miséricordieux, témoigne d'une influence d'Ambroise et du milieu ambrosien sur la poésie de Paulin de Nole dès les débuts de sa vie chrétienne. Si notre poète s'inscrit bien souvent dans toute une tradition exégétique, un lien plus direct avec l'œuvre d'Ambroise est parfois visible et laisse entendre qu'Ambroise est celui qui lui a fait connaître certaines exégèses courantes.

Dans le *Carmen* 26 (*Nat.* 8), le poète se sert de divers exemples empruntés à l'Ancien Testament pour montrer l'efficacité de la foi en Dieu plutôt que de la lutte armée en temps de troubles. Dans les vers 132 à 149, il prend l'exemple de la prostituée Rahab qui, par sa foi dans le Dieu d'Israël et par son accueil des espions hébreux, a été épargnée lors de la prise de Jéricho sous le commandement de Josué (Jos. 2 et 6). Le texte biblique raconte que, sur l'ordre des deux espions, Rahab a accroché un cordon écarlate à sa fenêtre en signe de reconnaissance.

---

[33] *Carm.* 25, 137-138 : « *Sed, cedo, ut insani deceant regalia flatus / Pectora, quae nobis cum Pharaone manus ?* » / « Mais, je le concède, combien les souffles insensés conviennent aux cœurs des rois, quel rapport avons-nous avec le Pharaon ? ».

[34] JÉRÔME reprend cette démonstration dans l'*In Matth.* 14, 6.

[35] Cf. *Epist.* 46 et 47, toutes deux adressées à Rufin.

[36] Voir M. CUTINO, « Ambroise de Milan et l'exégèse vétérotestamentaire d'Origène : questions méthodologiques à partir d'un cas exemplaire », *in* E. PRINZIVALLI, F. VINEL et M. CUTINO (éd.) avec la collaboration d'I. PERÉE, *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie*, Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg, Paris, 2016, p. 13-26 ; T. GRAUMANN, « Origen and Ambrose on the Gospel of Luke : A question revisited », *in Transmission et réception, op. cit.*, p. 27-39 ; M. RIZZI, « L'epistolario di Ambrogio e il commento di Origene alla Lettera ai Romani », *in Transmission et réception, op. cit.*, p. 41-56 ; H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1977, 2 vol..

Paulin fait de cet acte qui a sauvé Rahab et sa famille une préfiguration de l'action salvatrice du Christ à la croix, le ruban rouge annonçant le sang versé lors de la Passion :

	… meretrix sed mystica, Christum	Mais la prostituée a un rôle symbolique, ayant vu par avance que le Christ allait racheter par son sang les peuples impurs, elle a désigné son propre toit par une bandelette de laine pourpre et elle a reçu son propre salut de la destruction de sa patrie, montrant que, lors du vacillement du monde, ceux que le sang de la croix invaincue désignait devaient être protégés. Par conséquent, représente-toi la puissance de ce sang dont l'image donnait à elle seule le salut.
	Prouida pollutas empturum sanguine gentes,	
145.	*Puniceo proprium signauit uellere tectum*	
	Excepitque suam patria pereunte salutem,	
	Significans illos mundo labente tegendos	
	Quos crucis inuictae signat cruor. Hinc cape quantum	
	Ipse cruor ualeat cuius saluabat imago !	

Carmen 26 (*Nat*. 8), 143-149

Cette interprétation allégorique qui associe l'écarlate au salut et plus précisément au sang du Christ est courante. Elle est présente, par exemple, chez Origène, Hilaire de Poitiers, Ambroise ou Jérôme[37]. Toutefois, notre poète diffère de la plupart des exégètes sur le sens général de l'épisode de Rahab. En effet, une interprétation commune est de nature ecclésiologique : Rahab est considérée comme une figure de l'Église pécheresse sauvée par la foi dans le sang du Christ[38]. Si Paulin fait une lecture typologique de ce récit du livre de Josué, il ne parle, en revanche, absolument pas de l'Église, se concentrant sur le symbolisme du sang et sur la foi et la piété qu'a manifestées Rahab (v. 132-134, 137 et 138). La conclusion, sous la forme d'une *sententia*, qu'il tire de cet épisode est qu'il est toujours profitable de placer sa confiance dans le Christ (*Semper in omne bonum ualuit confidere Christo*, v. 150). Or, il y a là peut-être la trace d'une influence du *De fide* [*ad Gratianum Augustum*] d'Ambroise. Dans le *De Fide* 5, 10, Ambroise s'intéresse à la nature du Christ et à sa relation avec Dieu le Père et il commente, notamment, les propos de Jésus « *Si ego testimonium perhibeo de me, testimonium meum non est uerum* » (Jn 5, 31) et « *Et si ego testimonium perhibeo de me ipso, uerum est testimonium meum* » (Jn 8, 14). Il prend alors trois exemples, l'apôtre Paul, Josué et Rahab, pour montrer qu'il faut que le témoignage du Christ, mort à la croix pour le salut des hommes, soit véritable. Dans ce passage, Ambroise ne fait pas de Rahab un type de l'Église. Il souligne, en revanche, la foi dont elle a fait preuve et il interprète le cordon écarlate comme une

[37] Cf. ORIGÈNE, *In Iesu Naue hom.* 3, 5 et *In Leu. hom.* 8, 10 ; HILAIRE DE POITIERS, *Myst*. 2, 9 ; AMBROISE, *Fid*. 5, 10, 128 ; JÉRÔME, *Epist*. 52, 3.
[38] Cf. ORIGÈNE, *In Iesu Naue hom.* 3, 5 et 6, 4 ; HILAIRE DE POITIERS, *Myst*. 2, 9 ; AMBROISE, *Luc*. 3, 23 et 8, 40 ; JÉRÔME, *Epist*. 52, 3.

préfiguration du sang salvateur du Christ à la croix[39]. Paulin insiste sur ces deux mêmes éléments dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8). La place plus grande qu'il accorde au personnage de Rahab dans son poème par rapport au texte d'Ambroise lui permet de développer une brève réflexion sur la fidélité dont a fait preuve la prostituée à l'égard des espions hébreux et sur son infidélité, ici louée, à l'égard de son propre peuple. Ce genre de réflexion proche du jeu de mots, assez caractéristique de notre poète, est amenée par le thème central de la foi dans ce *carmen*. Même si les réminiscences lexicales sont absentes, l'exégèse que fait Paulin de ce passage du livre de Josué est très proche de celle d'Ambroise dans le *De fide :* la mention dans les vers 119 à 129 de Josué et de la prise de Jéricho non pas au moyen d'un siège militaire mais grâce à l'aide divine (v. 121-123) peut également rappeler le *De fide* 5, 10, 127-128. Ambroise fait aussi précéder l'exemple de Rahab d'une évocation de Josué où il insiste sur la foi de ce dernier et sur le fait qu'il n'a pas vaincu avec les machines de guerre habituelles.

Malgré l'absence de parallèles lexicaux, la dépendance de Paulin par rapport à Ambroise nous semble très vraisemblable. Tant par les thèmes mis en exergue (la victoire grâce à l'aide divine, la foi et le symbolisme de l'écarlate) que par la structure (l'évocation successive, certes traditionnelle, de Josué et de Rahab) ou que par l'absence d'une interprétation ecclésiologique du personnage de Rahab, le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) peut rappeler le *De fide* d'Ambroise. La bibliothèque de Nole contenait le premier livre du traité[40], peut-être Paulin a-t-il aussi eu connaissance du livre 5[41].

L'influence ambrosienne est parfois plus marquée dans les *Carmina*. Le deuxième chapitre de notre étude nous a ainsi permis de constater la proximité de la pensée de notre poète avec celle d'Ambroise dans le *De Officiis* et le *De Nabuthae* au sujet des richesses[42]. Pour autant, la parenté entre Paulin et Ambroise ne se limite pas à la thématique des richesses. La série d'exemples, ou de contre-exemples, que le poète emprunte aux Écritures pour offrir un pendant

---

[39] Cf. AMBROISE, *Fid*. 5, 10, 128 (éd. O. FALLER, Milan / Rome, Opera omnia di Sant'Ambrogio,1984) : « *Vidit hoc meretrix, et quae in excidio ciuitatis remedia desperaret salutis, quia fides uicerat, signa fidei atque uexilla dominicae passionis adtollens coccum in fenestra ligauit, ut species cruoris mystici, quae foret mundum redemptura, uernaret* ». / « La prostituée l'a vu [la procession du peuple des Hébreux autour de Jéricho], et elle qui devait désespérer des moyens de salut dans la ruine de sa cité, parce que la foi l'avait emporté, dressant les signes de sa foi et les étendards de la Passion du Seigneur, attacha de l'écarlate à sa fenêtre, afin que brillât l'image du sang mystique venu racheter le monde ».

[40] Voir S. MRATSCHEK, « Zirkulierende Bibliotheken », *art. cit.*, p. 348. Il faudrait comparer attentivement ce traité à l'ensemble des œuvres de Paulin de Nole, mais cela dépasse les limites du présent travail.

[41] *In Luc.* 7, 71-73 et 8, 40, que connaît Paulin, traite aussi de Rahab, mais il n'y a rien de significatif par rapport au *Carm.* 26 (*Nat*. 8). Chez Paulin, seule l'allusion au monde (*mundus*, v. 147) qui donne une dimension cosmique à la destruction de Jéricho peut rappeler l'exégèse ambrosienne, déjà présente chez ORIGÈNE (*In Iesu Naue hom*. 8, 1), faisant de Jéricho une figure du monde (*Luc*. 7, 73).

[42] Voir la note 143 p. 152.

au mauvais comportement des couples païens dans le *Carmen* 25 montre aussi que l'herméneutique de Paulin peut être très proche de celle d'Ambroise. Ainsi, dans les vers 107 à 112, évoque-t-il Rébecca qui s'est présentée à son futur époux Isaac couverte du voile de la pudeur et non de bijoux[43]. Le texte biblique ne parle pas explicitement de pudeur, même si l'idée est sous-jacente au geste de la femme (« *At illa tollens cito pallium operuit se.* », Gn 24, 65). L'interprétation de Paulin s'inscrit dans la tradition patristique qui associe explicitement la pudeur à Rébecca. Dans le *De uirginibus* 3, 3, 10, Ambroise fait de Rébecca un exemple de pudeur parce qu'elle s'est couverte d'un voile quand elle a vu son fiancé[44] : *An uero mediocre pudoris exemplum est, quod Rebecca cum ueniret ad nuptias et sponsum uidisset, uelamen accepit, ne prius uideretur quam iungeretur ? Et utique pulchra uirgo non decori timuit, sed pudori*[45]. Cependant, tandis qu'Ambroise parle de pudeur en raison du geste de Rébecca, l'expression, chez Paulin, est beaucoup plus ramassée. En effet, la jeune femme s'est revêtue du *uelum pudoris* (v. 108). La densité de cette expression peut s'expliquer par le fait que le poète estime l'interprétation connue de tous et canonique[46] et par une volonté d'efficacité et de concision poétiques. Le témoignage de Tertullien montre que Rébecca est associée à l'image de la fiancée pudique et affaiblit l'idée d'une dépendance de Paulin à l'égard d'Ambroise. Néanmoins, la connaissance qu'avait notre poète des œuvres de l'évêque de Milan n'exclut pas la possibilité d'une influence du *De uirginibus* sur l'épithalame de Paulin de Nole.

Plus loin dans le poème, Paulin offre un long développement (v. 153-178) sur la maternité virginale de Marie et il fait de cette dernière un type de l'Église. De même que Marie est devenue enceinte sans accouplement, l'Église, explique le poète, s'accouple en esprit sans faire usage de son corps (v. 173-174) et donne naissance à une progéniture qui ne provient pas d'une semence humaine mais d'une race céleste (v. 178). Comme Marie, l'Église est à la fois vierge, épouse et mère. Le poète, comme le montre Piscitelli Carpino[47], emprunte cette typologie à

---

[43] *Carm*. 25, 108-109 : « *Simpliciter uelo tecta pudoris erat : / Non legitur uariis uenisse ornata lapillis* » / « elle était couverte, en toute simplicité, du voile de la pudeur : on ne lit pas qu'elle vint ornée de pierres précieuses et variées ».

[44] TERTULLIEN, *Coron*. 4, 2, associe aussi à la pudeur le geste de Rébecca de se voiler ; cf. *Orat*. 22, 10 ; *Virg. uel*. 11, 6.

[45] « Mais est-ce un exemple médiocre de pudeur que Rébecca, alors qu'elle se rendait à ses noces et qu'elle avait vu son fiancé, mit un voile de peur d'être vue par lui avant d'être mariée ? Et surtout, la belle vierge n'a pas craint pour sa parure mais pour sa pudeur » (éd. I. CAZZANIGA, Milan / Rome, Opera omni di Sant'Ambrogio, 1989).

[46] J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 73, précise, en se fondant sur K. RITZER, *Formen, Riten*, *op. cit.*, p. 342-347, que l'on trouve, notamment dans les sacramentaires léonien et gélasien, des formules liturgiques faisant de Rébecca un modèle d'épouse.

[47] T. PISCITELLI CARPINO, « La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola », *Disce Paulinum*, *op. cit.*, p. 203.

l'*Expositio euangelii secundum Lucam* 2, 7 d'Ambroise[48]. L'auteur y explique clairement que Marie est un type de l'Église (*typus ecclesiae*) par son statut à la fois de vierge et d'épouse qui enfante.

Qu'il s'agisse d'une exégèse de type moral ou de type allégorique, le recours à la Bible dans les *carmina* de Paulin de Nole est enrichi de souvenirs, parfois très précis, d'une lecture des œuvres d'Ambroise.

1.1.3. Influences d'autres exégètes

De manière générale, les passages exégétiques présents dans les poèmes de Paulin s'inscrivent dans une tradition exégétique origéno-ambrosienne ; mais notre poète se réfère aussi à d'autres auteurs chrétiens au sein de son œuvre et pas uniquement dans les vers de nature exégétique. Ainsi, Guttilla a bien montré que Paulin de Nole s'est servi à plusieurs reprises du *De laude sanctorum* de son ami Victrice de Rouen dans ses œuvres, en particulier pour la présentation de la répartition des reliques dans le monde chrétien dans les *Carmina* 19 et 27[49]. Il a également mis en évidence le fait que le long passage polémique de Paulin de Nole à l'encontre des cultes païens dans le *Carmen* 19 (v. 95-195) s'appuie sur le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus, comme l'indiquent de nombreux parallèles lexicaux[50]. Dans les deux cas, il ne s'agit nullement de commenter et d'interpréter la Bible. Le poète se réfère aussi à des auteurs chrétiens pour exposer de manière plus riche d'autres aspects de sa conception de la vie chrétienne tels que le culte des saints et le rejet du paganisme.

L'étude des poèmes de Paulin révèle donc une composition assez savante. Au sein d'un même *carmen* peuvent ainsi se combiner des influences provenant de plusieurs auteurs chrétiens. Le *Carmen* 25 est, à ce titre, à nouveau exemplaire. En effet, l'exégèse de Paulin dans les divers *exempla* bibliques qu'il prend est nourrie de la lecture de l'*Expositio euangelii secundum Lucam* d'Ambroise mais aussi des *Commentaria in Matthaeum* d'Origène. Or les commentateurs soulignent également les nombreux parallèles existant entre cet épithalame et

---

[48] Cf. AMBROISE, *In Luc*. 2, 7 (éd. G. TISSOT, Paris, Sources chrétiennes 45, 1956) : « *Bene desponsata, sed uirgo, quia est ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. Concepit nos uirgo de spiritu, parit nos uirgo sine gemitu. Et ideo fortasse sancta Maria alii nupta, ab alio repleta, quia et singulae ecclesiae spiritu quidem replentur et gratia, iunguntur tamen ad temporalis speciem sacerdotis.* ». / « Elle est bien fiancée, mais vierge, parce qu'elle est un type de l'Église, qui est exempte de péché, mais mariée. Vierge, elle nous a conçus de l'Esprit, vierge, elle nous a enfantés sans gémissement. Et pour cela peut-être la sainte Marie a été mariée à l'un, a été rendue féconde par un autre, parce que chaque Église aussi est assurément rendue féconde par l'Esprit et par la grâce, toutefois, elles sont unes à l'image du prêtre temporel. ».

[49] G. GUTTILLA, « La Presenza di Vittricio di Rouen nell'opera di Paolino di Nola dal *De laude sanctorum* all'*epist.* 18 e ai *carmm*. 27 e 19 », *Augustinianum*, 43 / 2 (2003), p. 453-471.

[50] G. GUTTILLA, « Il *De errore* di Firmico nel *Carm*. 19 », *art. cit., passim.*

les traités sur la tenue des femmes de Tertullien et de Cyprien[51]. Ainsi, les injonctions faites à Titia, future épouse d'un clerc, à ne pas ressembler aux femmes dans les temples païens par son maquillage (v. 61-68) sont tissées de réminiscences du *De cultu feminarum* de Tertullien et du *De habitu uirginum* de Cyprien. Bouma souligne que, déjà, le vers 30 de l'épithalame (*Christus ubique pii uoce sonet populi*), avec l'emploi de *sonare* au sens de *praedicare, significare*, peut rappeler l'expression *cetera fere quae Christum sonant* du *De cultu feminarum* 1, 3, 3[52]. Il est possible, toutefois, de se demander si Paulin se réfère directement au texte de Tertullien ou s'il passe par l'intermédiaire du *De habitu uirginum* de Cyprien qui s'est inspiré du *De cultu feminarum*[53]. Cela semble être le cas pour les vers 61-68. Nous observons, en effet, une concentration de points de contact possibles entre les vers 63-64 de notre poème (*Non fucis male ficta cutem neque lumina nigro / Puluere nec flauo tincta colore comam*[54]) et le *De habitu uirginum* 15[55] : dans les deux cas sont évoqués les trois mêmes éléments physiques, les cheveux, les yeux et la peau, avec des expressions similaires, *niger puluis* et *flauus color*.

La lecture du traité de Cyprien influence aussi l'utilisation même du texte biblique dans le poème de Paulin. Ainsi, le poète semble emprunter à Cyprien et au *De habitu uirginum* 13 l'idée d'un recours à Isaïe 3, 24 (« *Et erit pro suaui odore fetor, et pro zona funiculus, et pro crispanti crine caluitium, et pro fascia pectorali cilicium* ») et à la menace que le prophète adresse aux filles de Sion qui accordent trop d'importance à leur apparence pour dénoncer la coquetterie. Cette dépendance du poète à l'égard de Cyprien dépasse, toutefois, le simple emprunt d'une référence biblique : comme l'a mis en évidence Bouma, l'expression *rigida cingendae reste* (v. 73) est la trace d'une version de la *Vetus Latina* que l'on trouve dans le *De habitu uirginum* 13, l. 238 (*pro cingulo reste cingeris*)[56]. Ce parallèle lexical semble indiquer que, non seulement, le poète s'inspire ici du traité de l'évêque de Carthage, mais encore, qu'il

[51] Voir P. G. WALSH, *The Poems*, *op. cit.*, p. 400-401 et le commentaire que fait J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, vers par vers.
[52] J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 48.
[53] Voir L. CICCOLINI, *Cyprien de Carthage, De habitu uirginum*, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum Series Latina » III F, 2016, p. 264 et l'*apparatus fontium* dans le texte.
[54] « Sa peau ne doit pas être peinte, de façon fâcheuse, par des fards ni ses yeux par de la poudre noire ni sa chevelure teinte d'une couleur blonde. »
[55] CYPRIEN, *Hab*. 15, l. 268-273 : « *Et quidem isto in loco pro timore quem nobis fides suggerit, pro dilectione quam fraternitas exigit, non uirgines tantum aut uiduas sed et nuptas puto et omnes omnino feminas admonendas quod opus Dei et factura eius et plastica adulterari nullo modo debeat adhibito flauo colore uel nigro puluere uel rubore aut quolibet denique liniamenta natiua conrumpente medicamine.* » / « Et certes, ici, en vertu de la crainte que nous suggère la foi, en vertu de la charité qu'exige la fraternité, je pense qu'il faut avertir non seulement les vierges ou les veuves mais aussi les femmes mariées et toutes les femmes en général qu'elles ne doivent en aucune manière altérer l'ouvrage de Dieu, son œuvre et sa créature en appliquant une couleur blonde ou une poudre noire ou du rouge ou n'importe quel fard encore qui falsifie les traits naturels ».
[56] J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, p. 63-64.

ne se réfère pas toujours directement à la version de la Bible qu'il possède pour citer les Écritures dans ses poèmes mais qu'il peut dépendre du texte biblique utilisé par l'auteur dont il s'inspire.

La *Laus Iohannis*, également, si elle a été composée par Paulin de Nole, illustre bien la manière dont le poète combine entre elles et par rapport au texte biblique les influences de différents auteurs chrétiens. En effet, dans cette paraphrase versifiée, le poète s'appuie sur le texte de l'Évangile de Luc pour construire la biographie et l'éloge du prophète Jean-Baptiste. Cependant, Flury a souligné la manière dont le poète se sert aussi des *Euangeliorum libri IV* de Juvencus pour composer sa paraphrase. Comme Juvencus (*Euangeliorum libri IV* 1, 52-53), le poète n'hésite pas à combler les silences du texte biblique pour correspondre au style épique et à décrire, par exemple, en deux vers (v. 84-85[57]) le départ de l'ange après son apparition à Zacharie[58]. À l'instar de son prédécesseur, il associe l'annonce faite par l'ange à Marie au récit de la vie de Jean-Baptiste (*Laus Iohannis* 108-110), même si cela n'appartient pas, à strictement parler, au sujet du poème[59]. Plus généralement, nombre de formules et de thèmes communs montrent que le poète s'est servi du texte de Juvencus et qu'il nourrit un rapport d'*aemulatio* avec son modèle[60]. La *Laus Iohannis*, toutefois, n'est pas seulement une paraphrase poétique biblique. Elle entretient également des relations étroites avec le genre de la *laus* et celui hagiographique de la *Vita*[61]. Comme les Pères orientaux et occidentaux, le poète voit dans le prophète Jean-Baptiste le premier ascète dont la vie chaste et simple est un modèle. Or, Duval a bien montré que le portrait de Jean-Baptiste en ascète lors de sa vie au désert dans la *Laus Iohannis* (v. 219-254) est nourri de la lecture du deuxième livre de l'*Aduersus Iouinianum* de Jérôme[62]. Même si l'exemple de Jean-Baptiste n'est pas développé dans l'*Aduersus Iouinianum*, des thèmes communs sont présents dans les deux œuvres[63]. Tandis qu'il dialogue, tout au long du poème, avec Juvencus, le poète se sert alors de la dénonciation de la gourmandise que fait Jérôme dans le livre 2 de l'*Aduersus Iouinianum* pour décrire la frugalité de la vie de Jean-Baptiste au désert et pour amplifier les traits ascétiques du prophète présents

[57] *Carm.* 6, 84-85 : « *Haec ait et tenues elabitur ales in auras / fragrantemque sacro procul aëra fundit odore.* » / « Il prononce ces paroles et, de ses ailes, il disparaît dans les brises légères et il répand une fragrance au loin dans les airs par son odeur sacrée ».
[58] P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 134.
[59] P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 136.
[60] P. FLURY, « Das sechste Gedicht », *art. cit.*, p. 144-145.
[61] S. PRETE, « Paolino di Nola : la parafrasi biblica della *laus Iohannis* (carm. 6) », *Augustinianum*, 14 (1974), p. 632 et 634.
[62] Il s'agit d'un livre que possède Paulin de Nole : JÉRÔME, *Epist*. 53, 6.
[63] Voir la démonstration de Y.-M. DUVAL, « Les premiers rapports », *art. cit.*, p. 177-216.

dans les Évangiles et dans l'œuvre de Juvencus, entraînant ainsi son poème du côté d'une louange de l'ascète.

1.2. Le poète à l'œuvre

Une étude des différents passages exégétiques dans les *Carmina* de Paulin de Nole montre donc que le poète recourt bien souvent aux interprétations traditionnelles, mais que certaines lectures peuvent expliquer des éléments plus surprenants dans son évocation des Écritures. Elle met également en lumière le fait que le poète multiplie ses lectures et qu'un même poème est souvent marqué par l'influence de divers auteurs chrétiens. Toutefois, le recours de Paulin à l'œuvre de l'un de ses prédécesseurs ou de ses contemporains dans la foi n'entraîne pas nécessairement une stricte fidélité exégétique. Le poète n'hésite pas à faire preuve d'indépendance dans le traitement de ses sources et même dans certains choix herméneutiques.

1.2.1. Samson : lecture d'Ambroise et réécritures pauliniennes

À deux reprises, Paulin accorde une attention particulière à la vie de Samson relatée dans le livre des Juges. Il le fait, en prose, dans l'*Epistula* 23, 11-28 adressée à Sulpice Sévère et en vers, dans le *Carmen* 24, 541-588 et 605-638, dans la partie protreptique du poème. Il s'agit de deux pièces fort travaillées sur le plan formel. Ainsi, le passage sur Samson dans la lettre à Sulpice Sévère découle d'une réflexion de Paulin sur le rasoir qui a dépouillé Samson de sa force (§ 11) après que l'auteur a raconté à son correspondant que le courrier Victor, maintenant installé à Nole, lui a tondu les cheveux (§ 10). Cette activité de Victor fournit à Paulin le prétexte pour développer, dans le reste de la lettre, une vaste méditation sur la thématique des cheveux dans les Écritures (§ 14). La seconde partie du *Carmen* 24, où se trouve le passage sur Samson, possède également une forme très travaillée, puisqu'au lieu d'une liste de préceptes et d'exhortations pour instruire le futur prêtre, le poète offre un portrait du fils de Cythérius à partir d'*exempla* bibliques correspondant à diverses étapes de sa vie. Fabre a bien montré que les rapports lexicaux et structurels entre les deux œuvres sont nombreux[64]. Paulin se sert souvent des mêmes expressions et des mêmes mots. Ainsi utilise-t-il, par exemple, dans les deux cas le syntagme *nouacula ascendat in* (*Epist*. 23, 11 et *Carm*. 24, 539-540), l'adjectif *malesuadus* (*Epist*. 23, 11 et *Carm*. 24, 553) ou encore le substantif *heros* appliqué à Samson (*Epist*. 23, 11 et *Carm*. 24, 573). Et surtout, la succession des événements est la même dans les

[64] P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 119-122.

deux pièces. Fabre, pour montrer la proximité entre les deux œuvres, dresse un bref tableau comparatif et souligne, ensuite, le fait qu'à une exception près, toutes les expressions relevées se présentent exactement dans le même ordre[65]. Cette proximité entre la lettre et le poème invite à penser à une composition rapprochée sans qu'il soit possible de déterminer quelle œuvre a précédé l'autre. L'*Epistula* 23 datant de 400, il faut vraisemblablement placer la composition du *Carmen* 24 vers cette année.

Les deux pièces témoignent d'une inspiration ambrosienne[66]. Dans deux œuvres de nature différente, l'évêque de Milan s'intéresse, de manière approfondie, à la figure de Samson : dans le *De Spiritu Sancto* 2, 5-19 et dans l'*Epistula* 62 (Maur. 19), 8-34[67]. Dans son traité sur l'Esprit saint, achevé en février ou en mars 381, Ambroise développe l'exemple de Samson pour montrer comment le Saint-Esprit l'a accompagné au cours de sa vie. Il offre, pour reprendre les termes d'Hervé Savon, un abrégé allégorique de la vie de Samson, dont les épisodes sont choisis en fonction d'un problème théologique, celui de la divinité du Saint-Esprit[68]. L'objectif est tout autre dans l'*Epistula* 62. Répondant à Vigile de Trente qui lui a demandé des conseils sur l'exercice de l'épiscopat, Ambroise offre une biographie continue du naziréen où domine la perspective morale et psychologique. Il s'efforce de montrer au nouvel évêque de Trente le danger que représentent les mariages mixtes entre païens et chrétiens. Ambroise évoque également, en quelques lignes, la figure de Samson dans le *De apologia prophetae Dauid* 16 pour montrer qu'aucun homme ne demeure sans faute.

De nombreux parallèles thématiques et lexicaux révèlent une lecture attentive du *De Spiritu Sancto* pour la rédaction de l'*Epistula* 23 à Sulpice Sévère. La phrase *Vtinamque tam prudens ad cauendam mulierem quam fortis ad strangulandum leonem*[69] *!* (*Epist*. 23, 11) est, par exemple, une citation légèrement modifiée du *De Spiritu Sancto* 2, 5, *utinam tam cautus ad seruandam gratiam quam fortis ad superandam bestiam*[70], et l'expression *uidelicet ut illum leonem quasi Christum Iudaeus occiderit* (*Epist*. 23, 16) rappelle très précisément le *De Spiritu Sancto* 2, 9 (*hunc igitur leonem Sampson quasi Iudaeus occiderit*) aussi bien dans l'exégèse

[65] P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, *op. cit.*, p. 120-121.
[66] P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, Carmen 24 » *in* J. J. O'MEARA et B. NAUMANN (éd.), *Latin script and letters A. D. 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leyde, 1976, p. 41 pour le *Carm*. 24, et *id*., *The Letters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 303 pour l'*Epist*. 23.
[67] Voir H. SAVON, « Samson dans l'œuvre d'Ambroise de Milan », *Graphè*, 13 (2004), p. 75-95.
[68] H. SAVON, « Samson », *art. cit.*, p. 75.
[69] « Si seulement il avait été aussi prudent pour se méfier de la femme que fort pour étrangler le lion ! ».
[70] Éd. O. FALLER et C. MORESCHINI, Milan / Rome, Opera omnia di sant'Ambrogio, 1979.

allégorique que dans l'expression même[71]. Le *Carmen* 24, en revanche, est bien plus éloigné du *De Spiritu Sancto*. Il ne semble pas y avoir de réminiscences lexicales. Faudrait-il en conclure que la composition du *Carmen* 24 est antérieure à la rédaction de l'*Epistula* 23 et que Paulin n'avait pas encore lu le traité d'Ambroise lorsqu'il a écrit son poème ? Rien n'est moins sûr. La mention soudaine de l'Esprit saint au vers 638 (*Sancto rigante Spiritu*), tandis que le poète évoque le renouvellement de l'être intérieur par la pratique du jeûne au moyen d'une allusion aux mille hommes que Samson a tués avec une mâchoire d'âne (Jg 15, 15), peut s'expliquer par la dépendance vis-à-vis du *De Spiritu Sancto*, dont un thème majeur est précisément la puissance divine de l'Esprit.

Un élément commun au *Carmen* 24 et à l'*Epistula* 23 est manifestement d'origine ambrosienne. Il s'agit de la manière dont Samson tue le lion qui vient à sa rencontre sur le chemin de Timna (Jg 14, 6). Dans les deux cas, Paulin parle d'un étranglement du lion : *fortis ad strangulandum leonem* peut-on lire dans l'*Epistula* 23, 11 et *sternat leonem strangulatum fortibus / Orationum bracchiis* dans le *Carmen* 24, 543-544. Cette version diffère du texte biblique qui, aussi bien dans les *Veteres Latinae* que dans la Vulgate, mentionne un déchirement du lion, une mise en pièces de l'animal. Le *De Spiritu Sancto* aussi s'en tient à la version traditionnelle, comme l'indique la phrase *nunc leonem morsu inuiolabilis, fortitudine insuperabilis discreptum manibus diuidebat* (*De Spiritu Sancto* 2, 5). L'*Epistula* 62 et l'*Apologia David*, cependant, parlent d'une mise à mort du lion par strangulation : *ruentem se brachiis amplexus necat* (*Epistula* 62, 14[72]) ; *ualidissimus omnium Sampson legitur, qui leonem etiam suis manibus strangulauit* (*Apologia Dauid* 16[73]). Savon, qui a montré qu'Ambroise se sert des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe pour la rédaction de l'*Epistula* 62, indique que le changement de mode de mise à mort est précisément emprunté aux *Antiquités juives* 5, 287. Il précise alors que ce changement n'a de portée que si l'on voit dans ce combat la figure de la maîtrise des passions qu'il est plus facile d'étouffer que de dépecer[74]. Paulin se réfère-t-il au texte de l'*Apologie* ou à celui de la lettre à Vigile de Trente ? Il ne nous semble pas possible de trancher. L'emploi, dans le *Carmen* 24, du substantif *bracchia* rappelle l'*Epistula* 62 tandis que l'usage du verbe *strangulare* dans les deux pièces évoque plutôt l'*Apologia Dauid*. L'utilisation de l'adjectif *allophylus* dans l'*Apologia Dauid* 16, adjectif dont se sert Paulin dans le

[71] Les réminiscences du *Spir*. d'AMBROISE sont nombreuses dans l'*Epist.* 23. Voir les notes de commentaire de P. G. WALSH, *The Letters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 303-305.
[72] Éd. O. FALLER, Milan / Rome, Opera omnia di Sant'Ambrogio, 1988.
[73] Éd. P. HADOT, Paris, Sources chrétiennes 239, 1977.
[74] H. SAVON, « Samson », *art. cit.*, p. 83-84.

Carmen 24, 549, peut inviter à penser qu'il s'appuie plutôt sur ce traité. Toutefois, comme cet adjectif, un emprunt au mot grec servant à désigner les Philistins dans la version des Septante[75], est courant sous la plume des auteurs latins chrétiens et qu'Ambroise l'emploie dans le *De Spiritu Sancto*, cela ne constitue pas un argument en soi.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que les œuvres où Paulin traite amplement de l'histoire de Samson, reflètent la lecture et l'utilisation de plusieurs œuvres d'Ambroise[76]. Le passage sur la mise à mort du lion révèle, comme c'était le cas avec le texte d'Isaïe dans le *Carmen* 25, que les réminiscences bibliques dans les compositions poétiques de Paulin de Nole sont parfois médiatisées par les œuvres d'autres commentateurs ; mais si notre poète a connaissance des exégèses de ces commentateurs, il ne les suit pas toujours dans ses compositions. Le traitement de la figure de Samson est, à ce sujet, exemplaire. En effet, les rapprochements entre l'*Epistula* 23 et le *De Spiritu Sancto* d'Ambroise ne sont pas seulement lexicaux. Ils concernent également l'interprétation même des données bibliques. Paulin commence, dans l'*Epistula* 23, par une interprétation allégorique d'ordre psychologique de la vie de Samson et notamment de son rapport aux femmes. Au paragraphe 11, la chevelure abondante du naziréen représente la grâce spirituelle qui apporte le secours à ceux qui la conservent. Paulin fait alors de la femme qui a séduit Samson une image de la chair qu'il faut assujettir au mari qu'est l'esprit. Quelques expressions montrent une influence ambrosienne, mais c'est surtout par la suite, dans le traitement de l'épisode de la mort du lion, que Paulin reprend une partie de l'exégèse ambrosienne. Comme l'évêque de Milan (*Spir*. 2, 6-9), il offre, en effet, une double lecture allégorique de ce passage et fait du lion soit un symbole des païens devenus le corps du Christ soit un type du Christ mis à mort par les Juifs que représente alors Samson (*Epist*. 23, 16). Or, cette seconde interprétation, à laquelle il donne sa préférence, provient du *De Spiritu Sancto* 9[77].

En dépit des fortes ressemblances entre l'*Epistula* 23 et le *Carmen* 24, le poème ne suit pas cette tradition exégétique et n'évoque pas la mort du lion dans une perspective typologique. Bien que Walsh explique que le poète reproduit l'interprétation allégorique de Samson qu'il a lue dans le *De Spiritu Sancto* d'Ambroise[78], il nous semble, au contraire, que les différences

[75] P. HADOT, *Ambroise de Milan. Apologie de David*, *op. cit*., p. 93.
[76] PAULIN se sert également de *In Luc*. dans l'*Epist*. 23. Voir P. G. WALSH, *The Letters*, vol. 2, *op. cit.*, p. 304, 306, 309 et 310.
[77] Dans le *Spir*. 2, 6-9, AMBROISE présente aussi une double interprétation de l'épisode du lion. La première interprétation fait du lion tué par Samson une préfiguration du mal vaincu par le Christ. Les abeilles figurent alors un monde nouveau qui est celui de l'Église. A. SALVATORE, « Due *omelie su Samsone* di Cesario di Arles e l'*epistola* 23 di Paolino da Nola », *Vetera Christianorum*, 7 (1970), p. 94-95, invite également à comparer ce passage de l'*Epist.* 23 avec le *Tract*. 13, 25-36 de GRÉGOIRE D'ELVIRE.
[78] P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 », *op. cit.*, p. 41.

sont sensibles et que les choix exégétiques du *Carmen* 24, qui, certes, peuvent s'appuyer jusqu'à un certain point sur le traité d'Ambroise, prennent un tour bien particulier. Malgré un sujet qui ressemble un peu à celui de l'*Epistula* 62 d'Ambroise (Paulin adresse des exhortations à un futur prêtre et Ambroise prodigue des conseils à un évêque qui vient d'entrer dans sa charge), le poète ne suit pas davantage, pour autant qu'il ait eu accès au texte, l'exégèse de l'évêque de Milan dans sa lettre. Ambroise, bien connu pour sa lecture allégorique de la Bible, y use du sens historique de l'exégèse dans une visée psychologique et morale.

En effet, dans le *Carmen* 24, le poète abandonne toute interprétation typologique du personnage de Samson au profit d'une lecture ascétique qui fait du naziréen, tour à tour, un modèle et un contre-modèle en fonction de son comportement. Cette interprétation ascétique passe, tout d'abord, par une spiritualisation du récit du lion tué par Samson. En effet, à l'instar du personnage du livre des Juges, le fils de Cythérius est exhorté à « terrasser le lion étranglé par les bras vigoureux de ses prières » (*Sternat leonem strangulatum fortibus / orationum bracchiis,* v. 543-544). L'épisode, si développé dans le *De Spiritu Sancto* et traité avec une certaine longueur dans l'*Epistula* 23, est ici évoqué en deux vers, sans qu'il soit fait mention du miel trouvé dans la bouche du fauve et des diverses interprétations qui en sont faites. L'interprétation allégorique fournie par le poète semble singulière et fait des bras de Samson une image des prières, déplaçant ainsi la lutte sur le terrain spirituel, ce qui est un premier pas en direction d'une lecture ascétique. Cette spiritualisation se poursuit avec la mention, très allusive, du rapport de Samson avec les femmes et avec Dalila en particulier (Jg 14-16) :

	Allophyla mulier est mihi lex carnea	La femme d'un autre peuple est, pour moi, la
550.	*Blandis dolosa retibus :*	loi de la chair, *(550)* qui piège dans ses rets
	Si lege mentis ista sit lex fortior,	séduisants. Si cette loi est plus forte que celle
	In iura peccati trahet,	de l'esprit, elle l'entraînera sous la juridiction
	Malesuada uerbis fraudis arte dulcibus	du péché ; persuadant le mal avec de douces
	Animum uirilem effeminat,	paroles selon l'art de la tromperie, elle
555.	*Excaecat oculos mentis et radit caput,*	effémine le cœur viril, *(555)* elle aveugle les
	Spolians et exarmans fidem.	yeux de l'esprit et rase la tête en dépouillant et
		désarmant la foi.

Carmen 24, 549-556

L'exégèse de Paulin dans ce passage peut rappeler celle qu'il fait dans l'*Epistula* 23, 11 :

Sed carnali uictus inlecebra qui gratia spiritali uicerat, cum praeualuisset forti, ab infirmitate superatus est. Quod patiantur necesse est qui suam feminam id est carnem uiro suo hoc est spiritui

in Dei leges non subiugant et tamquam malesuadae coniugi molles mariti fluentibus animis adquiescunt[79].

Nous retrouvons dans les deux œuvres une opposition entre la chair et l'esprit ; mais la spiritualisation est encore plus forte dans le *Carmen* 24, avec l'emploi des expression *lex carnea* (v. 549) et *lex mentis* (v. 551). Le poète use d'expressions et de termes qui rappellent la manière dont Dalila a réussi à se jouer de Samson en Juges 16, 4-21, mais qui sont aussi employés en contexte ascétique pour montrer le pouvoir de séduction de la chair et du péché : *blandis dolosa retibus* (v. 550), *uerba fraudis arte dulcia* (v. 553), *radere caput* (v. 555). Il s'agit d'un pouvoir de séduction qui entraîne dans une véritable lutte spirituelle, comme le montre l'expression *spolians et exarmans fidem* (v. 556). L'application que Paulin tire de la mort de Samson, racontée en Juges 16, 22-31, est aussi explicitement ascétique :

Imitetur istam filius noster uolo *Sic morte mortem, ut permanens* *In carne carnem uincat et uiuat Deo,* *Peccata carnis opprimens.*	Je veux que notre cher fils imite cette mort par sa mort, pour qu'en demeurant dans la chair, il puisse vaincre la chair et vivre pour Dieu en écrasant les péchés de la chair.

Carmen 24, 581-584

La composition particulièrement travaillée de ces vers, avec les polyptotes *morte / mortem* et *carne / carnem*, eux-mêmes accentués par la juxtaposition des termes, souligne le caractère difficile de cette exhortation mais insiste, dans le même temps, sur son importance. L'homéotéleute *uincat* / *uiuat*, au vers 583, souligne le fait que c'est par la victoire sur la chair que le croyant peut véritablement vivre pour Dieu. Les participes *permanens* et *opprimens* encadrent le propos et placent la lutte contre la chair au cœur de la vie chrétienne. Alors qu'Ambroise n'évoque pas la mort de Samson, nous trouvons cette même lecture ascétique dans l'*Epistula* 23, 17 :

Hae autem sunt columnae hostilis domus, quibus nititur, in qua uelut nostri uictor epulatur inludens captis, si membris nostris ut armis suae iniquitatis utatur. Deicimus ergo hunc inimicum domu sua interitu subiugatae carnis, qua adiutrice intus in nobismet ipsis hostis inclusus intestino animam nostram bello quatit, crimine uoluntatis nostrae potens nostri factus, nostra aduersus nos uitia satellites habet interioremque nostrum ministerio exterioris oppugnat[80].

[79] « Mais il fut vaincu par les séductions de la chair, lui qui avait vaincu par la grâce de l'esprit. Alors qu'il l'avait emporté sur le fort, il fut dominé par la faiblesse. C'est ce que subissent inévitablement ceux qui ne soumettent pas leur femme, c'est-à-dire la chair, à leur mari, à savoir l'esprit, sous les lois de Dieu et qui, comme des maris amollis et pleins de lâcheté, se reposent sur leur épouse qui persuade le mal. »

[80] « Mais ces colonnes sont celles sur lesquelles s'appuie la maison de l'ennemi, où, vainqueur sur nous, il banquette, se riant de ses prisonniers, s'il se sert de nos membres comme armes de son iniquité. Nous chassons donc cet ennemi de sa maison en mettant à mort et en assujettissant notre chair dont s'aide l'ennemi enfermé à l'intérieur de nous-mêmes pour agiter notre âme en une guerre intestine. Lui qui est devenu puissant sur nous par

Cependant, tandis que, dans la lettre à Sulpice Sévère, l'interprétation ascétique côtoie la lecture typologique, plus développée, de l'épisode du lion, toute l'exégèse de l'histoire de Samson, dans le *Carmen* 24, est de nature ascétique. Lorsque le poète, après avoir évoqué d'autres personnages vétérotestamentaires, retourne à Samson dans les vers 609 à 638 avec une allusion aux cordes dont l'avaient lié les Philistins et qu'il a rompues et une allusion aux mille hommes qu'il a tués à l'aide d'une mâchoire d'âne (Jg 15, 14-15), il souligne le renouvellement de l'être intérieur lorsque le corps est vaincu (*Tunc innouatur qui intus est, uicti potens / Infirmitate corporis*[81], v. 625-626). Empruntant cette opposition entre l'être intérieur et le corps extérieur au Nouveau Testament au moyen d'une réminiscence de 2 Corinthiens 4, 16 (« *Propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, renouatur de die in diem.* ») au vers 623 (*Exterior etenim noster ut corrumpitur*[82]), le poète offre ici une conclusion à tout l'enseignement ascétique apporté par la vie de Samson.

La comparaison entre les œuvres d'Ambroise traitant de Samson, l'*Epistula* 23 et le *Carmen* 24 nous montre ainsi que Paulin de Nole connaît l'exégèse ambrosienne de cette figure biblique, qu'il s'en sert, mais qu'il n'hésite pas à s'en affranchir ou à ne l'utiliser que partiellement en fonction des buts qu'il poursuit dans ses compositions. Si la rédaction de la lettre versifiée à Cythérius et celle de la lettre à Sulpice Sévère sont proches, l'objectif des deux pièces n'est pas le même. La volonté de Paulin d'offrir au fils de Cythérius un portrait de l'homme d'Église correspondant à l'idéal ascétique qui se développe au sein du clergé à cette époque le conduit à laisser de côté toute interprétation typologique des figures de Samson et du lion pour se centrer sur la lutte entre la chair et l'esprit, entre le monde et la vie consacrée à Dieu.

1.2.2. Les trois baguettes de Jacob

Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 243-283, Paulin de Nole évoque l'épisode, raconté en Genèse 30, 25-42, où Jacob utilise trois baguettes d'arbres différents pour se constituer un troupeau de brebis tachetées à partir de celui de Laban. Le poète se sert de ce récit pour faire de son ami Nicétas, alors en visite à Nole, un nouveau Jacob qui pourrait faire naître en lui des pensées fertiles (v. 245-247) et lui fournir ainsi l'inspiration poétique qu'il recherche. Paulin profite alors de l'évocation de cette histoire pour méditer, quelques instants, sur le symbolisme des

la faute de notre volonté, il possède comme auxiliaires contre nous nos vices et il assiège notre intériorité par le concours de notre extérieur ».

[81] « Alors celui qui est à l'intérieur, puissant par la faiblesse du corps vaincu, est renouvelé ».

[82] « De fait, quand notre être extérieur se détériore ». L'opposition entre l'intérieur et l'extérieur est aussi présente dans l'*Epist*. 23, 17.

trois baguettes utilisées par Jacob. Une première signification est présentée, de manière assez brève, dans les vers 258 à 263 :

Sic animas steriles in nomine gratia trino
Innouat ; et Verbi coitu uir Spiritus implet,
260. *Conceptosque Deo notat intus Eclesia fetus,*
Virgineo fecunda utero materque salutis,
Dum uirgis intenta tribus bibit uuida Verbi
Semina et aeterni signatur lumine uultus.

La grâce renouvelle ainsi les âmes stériles par le triple nom ; l'Esprit, comme époux, les remplit par la fécondation du Verbe, *(260)* et l'Église marque en elle-même les rejetons conçus par Dieu, elle-même féconde dans son sein vierge et mère du salut, tant qu'elle reste tournée vers les trois baguettes, qu'elle boit les semences arrosées du Verbe et qu'elle est empreinte de la lumière du visage éternel.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 258-263

Même si seuls l'Esprit et le Verbe sont nommés, la mention du triple nom (*nomen trinum*, v. 258) et le fait que l'Église soit tournée vers ces trois baguettes (v. 262) font des trois baguettes de Jacob un type de la Trinité auquel est joint un quatrième élément, correspondant aux brebis, l'Église. Un glissement de sens est opéré dans la seconde interprétation, plus développée et bien plus explicitée, de ces verges :

Sed tamen in tribus his, quia uenit mentio, uirgis
Si placet inspiciamus adhuc mysteria regni ;
275. *Tres patriarcha sibi trina legit arbore uirgas :*
Spirantem storacis, leuem platano, nuce firmam.
Spiritus in platano est, Virgo in storace, in nuce Christus ;
Nam patulos platanus ramos expandit in umbras,
Sanctus inumbrata formauit Virgine Christum
280. *Spiritus, et storacis puto uirga sit arbore Dauid*
Prompsit odoratum quae Virgo puerpera florem ;
Virga nucis Christus, quoniam in nucibus cibus intus,
Testa foris et amara super uiridi cute cortex.
Cerne Deum nostro uelatum corpore Christum,
285. *Qui fragilis carne est, uerbo cibus et cruce amarus :*
Dura superficies uerbum crucis et crucis esca est,
Caelestem Christi claudens in carne medullam ;
Sed cruce dulcis item, quia protulit arbore uitam
Vita Deus noster : ligno mea uita pependit
290. *Vt staret mera uita Deo.*

Mais, cependant, dans ces trois baguettes, puisqu'elles ont été mentionnées, nous pouvons encore observer, si vous voulez bien, les mystères du royaume. *(275)* Le patriarche s'est cueilli trois baguettes de trois arbres, l'une, odoriférante, d'un aliboufier, l'autre, légère, d'un platane, la dernière, solide, d'un noyer. L'Esprit est dans le platane, la Vierge dans l'aliboufier, le Christ dans le noyer. En effet, le platane déploie largement ses branches pour faire de l'ombre, l'Esprit Saint forma le Christ en couvrant d'ombre la Vierge, *(280)* et je pense que la baguette d'aliboufier, prise à l'arbre de David, est la Vierge qui, en enfantant, a donné le jour à une fleur odorante. La baguette de noyer est le Christ, puisque la nourriture se trouve à l'intérieur des noix, la coquille est au dehors, et amère est l'enveloppe au-dessus de la peau verte. Reconnais le Christ Dieu recouvert de notre corps, *(285)* lui qui est fragile par sa chair, nourriture par sa parole et amer par sa croix : l'enveloppe dure est le verbe de la croix et la pâture de la croix, enfermant les entrailles célestes du Christ dans sa chair.

Mais la croix aussi est douce, parce que Dieu, notre vie, a produit la vie de cet arbre : ma vie a été suspendue au bois pour que ma vie puisse se tenir pure devant Dieu.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 273-290

Les trois arbres mentionnés par le poète, l'aliboufier (*storax*), le platane (*platanus*) et le noyer (*nux*) correspondent aux espèces que l'on trouve aussi dans le *De Iacob et uita beata*, 2, 4, 19 d'Ambroise et qui sont celles présentes dans le texte des Septante, mais le poète diffère de l'exégèse ambrosienne qui fait de ces trois baguettes une image de la Trinité[83]. En effet, les vers cités s'éloignent de l'interprétation trinitaire, pourtant suggérée quelques vers auparavant, pour offrir une exégèse allégorique relative à l'incarnation du Christ. Quelques allusions scripturaires viennent nourrir l'explication de ce symbole des *mysteria regni* (v. 274). Ainsi, une allusion à Luc 1, 35 (« *Et respondens angelus dixit ei : Spiritus Sanctus superueniet in te, et uirtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur sanctum, uocabitur Filius Dei.* ») justifie la comparaison entre l'Esprit saint et le platane. De même, la mention de l'arbre de David (*arbor Dauid*, v. 280) et de la fleur odorante (*odoratus flos*, v. 281) invite à voir une allusion à Isaïe 11, 1 (« *Et egredietur uirga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet.* ») et explique pourquoi l'aliboufier peut être identifié avec la Vierge enfantant. L'association du Christ au noyer en raison de la structure même des noix ne repose pas sur une réminiscence biblique précise. Le mystère de l'incarnation est alors raconté au moyen de ces trois figures, l'Esprit couvrant de son ombre la Vierge qui enfante le Christ incarné destiné à mourir sur la croix.

L'interprétation allégorique proposée par Paulin de Nole est plutôt surprenante[84]. Elle diffère des fréquentes interprétations trinitaires comme celle d'Ambroise dans le *De Iacob et uita beata*[85]. Elle ne se rapproche pas non plus des solutions proposées par Origène dans les *Commentaria in Genesim (fragmenta e catenis)* où les trois baguettes peuvent représenter trois vertus de l'âme ou une triple contemplation des réalités corporelles, des réalités incorporelles

[83] Cf. AMBROISE, *Iac*. 2, 4, 19. Ambroise décrit les brebis comme *concupiscentes beatissimae trinitatis praefigurata mysteria* (désireuses de préfigurer les mystères de la bienheureuse Trinité). S'appuyant sur le Ps 140, 2, il fait du storax une image de l'encens et du sacrifice du soir offerts à Dieu le Père. Le noyer, en raison du bâton d'Aaron fait du même bois (Nb 17, 16-28), représente la fonction sacerdotale donnée au Christ et le platane figure la richesse du fruit spirituel obtenu par la grâce de l'Esprit.
[84] Voir T. PISCITELLI CARPINO, « La figura di Maria », *art. cit.*, p. 206.
[85] Cf. JÉRÔME, *In Marc*. 3, 5, 30-43 et, plus tardivement, ISIDORE, *Quaest. in Gen*. 25, 33. Les références sont données par F. DOLBEAU, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (VII) », *Revue des Études Augustiniennes*, 40 (1994), p. 166 (repris dans F. DOLBEAU, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, 2e édition revue et corrigée, Paris, p. 548).

et de la Trinité[86]. Faut-il, dès lors, y voir une interprétation propre à Paulin de Nole ? Ce n'est pas impossible. Il est intéressant de noter que, dans un même contexte, sont évoqués à la fois l'Église (v. 260) et la Vierge (v. 277, 279 et 281). Certes, elles ne correspondent pas aux mêmes images dans l'interprétation du récit biblique : le poète fait de l'Église un antitype des brebis qui regardent les baguettes et de la Vierge un antitype de la baguette d'aliboufier. Dans les deux cas, cependant, leur virginité et leur rôle de génitrice sont soulignés (v. 261 et 281), ce qui invite à les comparer. Ce rapprochement de l'Église et de Marie n'est pas sans rappeler le *Carmen* 25, 153-178, où le poète, s'inscrivant dans la tradition ambrosienne, fait de Marie le type de l'Église. Le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) date de 403 tandis que l'épithalame a été composé entre 400 et 405, c'est-à-dire à peu près à la même époque. Paulin semble tenir à cette lecture allégorique du personnage de Marie et peut-être est-ce la mention de l'Église au vers 261 du *Carmen* 27 (*Nat*. 9) qui a entraîné cette interprétation singulière des trois baguettes de Jacob.

Toutefois l'exégèse de Paulin n'est pas aussi singulière qu'elle en a l'air. Elle est en effet très proche de celle d'Augustin dans le *Sermon* Dolbeau 22, 25. François Dolbeau souligne, cependant, l'originalité et la subtilité de l'exégèse christologique faite par Augustin et précise qu'elle n'a guère eu de postérité[87]. L'évêque d'Hippone, qui cherche à encourager la lecture privée des Écritures, prodigue à son auditoire quelques principes herméneutiques et prend l'exemple des trois baguettes de Jacob. Or, il fait très clairement de ces verges une figure du mystère de l'incarnation : *Quomodo ergo sacramentum incarnationis domini in tribus uirgis ostenditur* ?[88] Augustin associe les arbres aux mêmes personnes que Paulin et l'argumentation est sensiblement la même que dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9). Ainsi le Christ est-il comparé au noyer : sa mort sur le bois de la croix apporte la nourriture aux hommes de même que l'enveloppe de la noix contient un fruit en son sein. L'aliboufier représente Marie parce qu'elle met au monde le Christ et le platane est, comme chez Paulin, une image de l'Esprit saint en raison de l'ombre qu'il prodigue. Toutefois, à la référence à Luc 1, 35, Augustin ajoute une autre interprétation de l'ombre du Saint-Esprit : l'Esprit a permis à Marie d'enfanter à l'ombre des désirs charnels, dans la fraîcheur de la virginité et de la pureté (*Maria, quae non erat filium*

[86] F. DOLBEAU, « Nouveaux sermons », *art. cit.*, p. 166 et *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons, op. cit.*, p. 548, précise que les solutions proposées par Origène ne semblent pas avoir circulé en Occident.
[87] F. DOLBEAU, « Nouveaux sermons », *art. cit.*, p. 165-166 (*Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons, op. cit.*, p. 547-548).
[88] « Comment donc le mystère de l'incarnation du Seigneur est-il montré dans les trois baguettes ? ».

aestu libidinis conceptura, sed in quodam refrigerio fidelissimae castitatis et incorruptae uirginitatis[89]).

Paulin de Nole n'a pas pu lire ce sermon d'Augustin pour composer son *natalicium* puisque, d'après les travaux de Dolbeau, il a été prononcé entre 405 et 409 ou entre 412 et 417[90]. Deux questions se posent alors : Augustin a-t-il lu le poème de Paulin ? Ou puisent-ils tous deux à une source commune ? L'hypothèse d'une connaissance du *Carmen* 27 (*Nat*. 9) par Augustin nous semble tout à fait plausible. En effet, Paulin a fait circuler les *Natalicia* avant même l'achèvement du cycle[91] et la présence d'un personnage important, Nicétas de Rémésiana[92], dans ce *carmen* justifie éventuellement une diffusion plus importante de ce poème. Si Augustin n'est pas la source de Paulin, en existe-t-il une autre ? La question reste ouverte. Toutefois, la mise en parallèle de ce *natalicium* avec le *Carmen* 25 et de la figure de Marie avec celle de l'Église peut nous inviter à penser que l'exégèse allégorique des baguettes de Jacob dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) est propre à Paulin de Nole, mais qu'elle s'inspire, de manière assez lointaine, de la typologie, déjà présente chez Ambroise, faisant de Marie une image de l'Église.

Les *Carmina* de Paulin de Nole témoignent des nombreuses lectures du poète et de la manière dont son approche du texte biblique est nourrie de l'exégèse de ses prédécesseurs et de ses amis[93]. Que ce soit par la pratique de la lecture allégorique en général ou par des détails exégétiques, le poète s'inscrit bien souvent dans une tradition origéno-ambrosienne ; mais elle ne l'empêche pas de se référer à d'autres auteurs et de combiner, au sein d'une pièce, les références à diverses œuvres. Paulin de Nole n'est pas simplement un lecteur, il est aussi poète et ses intentions artistiques et pastorales l'amènent à faire des choix exégétiques et, parfois, à faire preuve d'une certaine singularité.

---

[89] « Marie qui n'était pas destinée à faire naître un fils par la chaleur du désir charnel mais dans une sorte de rafraîchissement d'une chasteté très fidèle et d'une virginité intacte ».
[90] F. DOLBEAU, « Nouveaux sermons », *art. cit.*, p. 163-164 (*Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons, op. cit.*, p. 545-546).
[91] Voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina, op. cit.*, p. 109-110.
[92] Sur Nicétas de Rémésiana, voir A. SOROCEANU, *Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donauraum*, Francfort-sur-le-Main, 2013.
[93] Notre étude est très limitée et le sujet mériterait d'être approfondi.

2. L'imprégnation biblique

Les *Carmina* de Paulin de Nole portent la trace des nombreuses lectures du poète, notamment de celles d'exégètes. Toutefois, la consultation de traités et de commentaires chrétiens ne se substitue pas à une lecture directe de la Bible. Les chapitres précédents ont déjà souligné la fonction essentielle que jouent les Écritures dans le cheminement spirituel de l'ascète de Nole. Il apparaît cependant que la Bible n'est pas seulement un objet de discours dans les poèmes mais qu'elle informe aussi la manière même d'écrire du poète. Les commentateurs ont déjà bien mis en avant le rôle de la Bible dans le style épistolaire de Paulin. Pour Fabre, par exemple, les textes bibliques semblent se présenter d'eux-mêmes sous la plume de l'auteur qui les utilise « comme s'il employait sa propre langue ». Les citations scripturaires sont alors « l'apport continuel d'une pensée profondément et intimement assimilée[94] ». Prete abonde en son sens lorsque, s'appuyant sur le jugement d'Henri-Irénée Marrou à propos des écrivains latins[95], il explique que Paulin ne fait que suivre les pratiques littéraires des autres auteurs chrétiens qui traitent la Bible comme un livre classique auquel ils empruntent des images et des citations pour orner leur style[96]. L'abondance des réminiscences bibliques et leur incorporation dans la prose de Paulin sont telles que Fabre peut affirmer que Paulin « réalise, pour la première fois, la substitution à peu près totale de la culture chrétienne à la culture païenne[97] » et que Giovanni Rizza reconnaît dans les lettres des sortes de centons bibliques[98]. Il en va autrement dans les compositions poétiques. En effet, les réminiscences classiques, en particulier poétiques, se mêlent constamment aux réminiscences bibliques et les commentateurs ont souvent mis en évidence le style classique de notre poète[99]. Toutefois, à l'instar de Willy Evenepoel[100], certains ont souligné le fait que la connaissance fine qu'a Paulin de la Bible était aussi visible dans sa poésie. Le travail de création poétique devient le prolongement de la *lectio diuina* des Écritures[101]. Cette forte imprégnation biblique du poète modèle son style poétique

---

[94] P. FABRE, « Les Citations dans la correspondance de Paulin de Nole », *in Mélanges 1945 II. Études littéraires*, Paris, 1946, p. 21-22.
[95] H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 499.
[96] S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo*, *op. cit.*, p. 110.
[97] P. FABRE, « Les Citations », *art. cit.*, p. 35.
[98] G. RIZZA, « Imitazione biblica », *art. cit.*, p. 157.
[99] H. HAGENDAHL, *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schriftum*, Göteborg, 1983, p. 73, affirme que le style, la langue et les réminiscences présentes dans sa poésie font de Paulin de Nole le plus classique des poètes chrétiens.
[100] W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 : The threat of war, St. Felix, and Old Testament Examples of the power of God and of His saints », *in* J. DEN BOEFT et M. L. VAN POLL-VAN DE LISDONZ (éd.), *The Impact of scripture in early Christianity*, Leyde / Boston, 1999, p. 133-134.
[101] J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, *op. cit.*, p. 152.

et n'est pas sans conséquence sur sa manière même de citer les Écritures et de les rendre perceptibles pour ses lecteurs et ses auditeurs.

2.1. Inspiration biblique et style poétique

Une véritable coloration biblique teinte les *Carmina* de Paulin de Nole. Elle ne résulte pas seulement du choix fréquent de sujets et d'exemples scripturaires, mais aussi, de manière plus subtile, de l'emploi d'un vocabulaire biblique diffus dans les vers.

2.1.1. L'emprunt transposé

La première partie de notre étude a montré comment les Écritures ont façonné certaines conceptions de la vie chrétienne chez notre poète et, en particulier, comment elles l'ont conduit à réfléchir à l'usage de ses richesses et à prendre la voie de l'ascèse ; mais le texte biblique modèle parfois la pensée de Paulin de manière plus subtile, voire inattendue. Deux procédés contraires en témoignent : une reformulation quasiment complète d'un propos biblique qui est alors tellement ancré dans l'esprit du poète que seule l'idée demeure ou, à l'inverse, un emprunt très clair au langage biblique pour exprimer une idée différente du contexte scripturaire d'origine.

2.1.1.1. Inspiration biblique et formulation personnelle

Le cas de la reformulation est présent à plusieurs reprises dans la poésie de Paulin de Nole. Il montre que toute la réflexion chrétienne du poète s'appuie sur la Bible, mais que les données bibliques sont parfois si bien assimilées qu'elles se fondent dans la propre pensée de Paulin. Les Écritures ne sont alors plus convoquées explicitement par le poète comme un argument d'autorité ou un exemple, mais elles sont l'assise, plus ou moins visible, de la réflexion. Peut-on encore parler d'emprunt dans ce cas de figure ? Il nous semble qu'il est permis de le faire, puisque le poète tire tout ou partie de ses conceptions de la Bible. Il s'agit alors d'un emprunt conceptuel, même s'il est sans doute ancien et imprègne l'esprit du poète depuis plusieurs années. Un bref passage du *Carmen* 21 (*Nat*. 13) illustre ce travail de reformulation de l'héritage scripturaire : le poète célèbre la venue de quelques membres de la famille de Mélanie l'Ancienne lors de l'anniversaire de Félix en 407. Tous sont de fervents chrétiens qui ont adopté une vie ascétique. Le poète fait notamment l'éloge de Mélanie la Jeune et de sa disciple Alfia Eunomia, une vierge consacrée au Christ. Il recourt alors à la métaphore des pierres précieuses pour évoquer leurs vertus :

Quae simul astrictae diuinis dotibus ambae *Virtutum uarias ut uiua monilia gemmas* *Mentibus excultis specioso pectore gestant.*	Et toutes deux, unie par les qualités divines, portent les pierres variées des vertus comme des

joyaux vivants sur leur poitrine qui brille de leur esprit orné.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 74-76

Dans ces vers, les pierres précieuses sont associées aux vertus, ce qui se rapproche du propos de l'apôtre en 1 Timothée 2, 9-10 : « [9]*Similiter et mulieres in habitu ornato cum uerecundia et sobrietate ornantes se non in tortis crinibus aut auro aut margaritis uel ueste pretiosa* [10]*sed quod decet mulieres promittentes pietatem per opera bona* ». Dans la mesure où il n'est pas possible d'isoler des termes spécifiques, il ne s'agit pas à proprement parler de réminiscence[102], d'autant plus que le traitement de la thématique des pierres est différent : alors que le texte biblique oppose les bijoux et les bonnes œuvres, le poème les unit dans le syntagme *uirtutum gemmae*. L'idée demeure, toutefois, la même : les chrétiennes véritables, comme Mélanie la Jeune et Eunomia, se distinguent par leurs vertus qui leur servent de parure. L'usage du même champ lexical et la ressemblance des idées invitent à penser que le poète avait en tête les injonctions de l'apôtre lorsqu'il a composé ces vers.

D'autres passages des *Carmina* paraissent témoigner de relations plus subtiles entre l'écriture de Paulin de Nole et les souvenirs bibliques. La lecture du *Carmen* 5, l'*Oratio maior*, qui est une version plus ample de l'*Oratio minor* de l'*Ephemeris* 3, révèle une culture biblique et chrétienne importante. Plusieurs vers contiennent des allusions scripturaires, mais d'autres décrivent des réalités bibliques sans se référer à un verset précis. Tel est le cas des vers 22 à 26 :

	... diri passus ludibria leti,	Ayant supporté les moqueries d'une mort terrible, il a enseigné que le chemin de la vie éternelle était à nouveau accessible et que ce n'est pas l'âme seule qui revient, mais qu'elle entre avec le corps entier dans les étendues célestes et *(25)* laisse vide le secret du tombeau couvert de terre inutile.
	Esse iter aeternae docuit remeabile uitae,	
	Nec solam remeare animam sed corpore toto	
25.	*Caelestes intrare plagas et inane sepulcri*	
	Arcanum uacuis adopertum linquere terris.	

Carmen 5, 22-26

Ces vers évoquent la mort et la résurrection du Christ en soulignant leur portée sotériologique (la vie éternelle est désormais proposée aux hommes) ainsi que la nature de la résurrection qui n'est pas seulement spirituelle mais aussi corporelle. Ils reprennent des thématiques présentes dans le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens, un passage dont le poète avait connaissance puisqu'il le cite à plusieurs reprises dans les *Carmina*[103].

[102] Voir la définition de la réminiscence comme emprunt lexical dans l'introduction générale (p. 18).
[103] Cf. *Carm*. 25, 188 (1 Co 15, 24) ; *Carm*. 31, 53 et 65 (1 Co 15, 49) et 565-567 (1 Co 15, 51).

Il serait, toutefois, exagéré de parler, dans notre cas, de réminiscences scripturaires. Comme ce chapitre de la première lettre aux Corinthiens est l'un des textes bibliques qui parlent le plus clairement de la résurrection des corps, il n'est pas étonnant que le poète s'appuie, plus ou moins consciemment, sur ce texte lorsqu'il évoque ce dogme, mais sans emprunt lexical ni réminiscence directe. De même, la mention de la gloire dans l'évocation des corps ressuscités, lorsque Paulin parle de la résurrection à venir des saints dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 190-195[104], peut faire penser aux propos de l'apôtre en 1 Corinthiens 15, notamment au verset 43 (« *Seminatur in ignobilitate surgit in gloria seminatur in infirmitate surgit in uirtute* »), mais là encore, il nous semble difficile de parler d'allusion. Le lecteur assiste à une sorte de fécondation du mode d'écriture de Paulin par le discours biblique, sans que l'on puisse, dans ces passages, déceler de rapprochement lexical ou de reprise narrative. La Bible semble avoir nourri l'esprit de Paulin au point de modeler son style et sa pensée sans laisser de traces apparentes.

2.1.1.2. Emprunt et transposition

Si la Bible nourrit tellement la pensée du poète que seules les idées demeurent parfois et que les réminiscences lexicales ou les allusions précises à un verset ou à un épisode biblique peuvent disparaître en ne laissant qu'une conception profondément ancrée dans l'esprit de Paulin, un passage du *Carmen* 27 (*Nat*. 9) nous offre une autre forme de preuve de la forte imprégnation biblique du poète. Il emprunte, en effet, un récit aux Évangiles mais l'insère dans un contexte tellement différent de celui de l'hypotexte que le sens original disparaît complètement :

Hinc uia labendi procliuior et uia uitae
Durior, illa capax multis, haec ardua paucis ;
Inde bonus Dominus, cunctos pietatis ut alis
120. *Contegat, inualidis niti uirtutis ad arcem*
Congrua sanctorum dedit interualla dierum,
Vt saltem officiis mediocribus ultima Christi
Vestimenta legant, et eos sacra fimbria sanet
Qui non extorres penitus regione salutis

Ainsi, le chemin de la chute est plus facile et le chemin de la vie est plus dur ; le premier, spacieux, est pour le plus grand nombre, le second, abrupt, pour un petit nombre. Aussi, pour que le bon Seigneur nous couvre tous des ailes de son amour, *(120)* a-t-il donné aux faibles des intervalles appropriés entre les jours saints pour s'efforcer d'atteindre la

[104] *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 190-195 :

190. *Quanta resurgentes uirtus et gloria cinget*
Coniectare licet, cum gratia tanta sepultos
Ambiat, et quanto rediuiua decore micabunt
Corpora, in obscuris cum sit lux tanta fauillis !
Quid nobis minimis horum praestare coronae
195. *Sufficient, quorum et cineres dant commoda uiuis ?*

Quelle vertu et quelle gloire ceindront ceux qui ressusciteront, on peut le conjecturer, alors qu'une si grande grâce entoure ceux qui sont ensevelis, et de quel éclat brilleront les corps revenus à la vie, alors qu'une si grande lumière se trouve dans les cendres obscures ! Que pourront nous fournir, à nous les moindres des hommes, les couronnes de ceux dont les cendres même donnent des avantages aux vivants ?

125.	*Intra perpetuae stabulant praesepia uitae,* *Longinqui primis, non longo fine secundis.*	citadelle de la vertu, de sorte qu'au moins par ces modestes exigences, ils effleurent les extrémités du vêtement du Christ et que les franges sacrées les guérissent, eux qui, pas entièrement bannis de la région du salut, *(125)* habitent à l'intérieur des étables de la vie éternelle, éloignés du premier groupe, mais à une faible distance du second.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 117-126

La mention des franges du vêtement du Christ qui guérissent dans les vers 122-123 est une allusion à la péricope de la femme qui a été guérie par Jésus des hémorragies dont elle souffrait depuis douze ans en Matthieu 9, 20-22[105]. L'analogie entre les jours de fête donnés aux hommes pour les aider dans leur pratique religieuse et ce récit évangélique est surprenante ; mais elle participe au caractère poétique et didactique du propos : Paulin se sert de l'image du vêtement pour décrire un comportement religieux. La réflexion d'ordre liturgique devient alors métaphorique et frappe davantage l'esprit des lecteurs et des auditeurs. De plus, elle donne un ancrage biblique à la déclaration du poète et lui confère ainsi une certaine autorité. Cette analogie peut s'expliquer par le caractère partiel ou timide de l'action des divers protagonistes : les hommes, faibles, ne louent pas Dieu de manière continue mais seulement à certaines dates et la femme de la péricope n'ose toucher que les franges du vêtement et non le vêtement directement ou le Christ même. Toutefois, l'interprétation que Paulin offre ici de ce passage de l'Évangile est très différente de celle suggérée par le récit biblique. Alors que le propos du Christ « *Confide filia fides tua te saluam fecit* » (Mt 9, 22) et la guérison immédiate de la femme soulignent la grandeur de sa foi et interprètent positivement son geste, l'emploi de l'adverbe *saltem* et de l'adjectif *mediocris* au vers 122 ainsi que la position des personnes dans l'au-delà (v. 124) donnent une connotation plutôt négative à cette image des franges et aux actions des hommes. Nous pouvons alors nous interroger sur le recours à cette allusion scripturaire par le poète. Si, comme nous l'avons dit, elle renforce le caractère poétique et didactique du propos, elle demeure plutôt curieuse dans le contexte de la mise en place d'un calendrier liturgique et d'une évocation de la géographie de l'au-delà. Nous pouvons, en revanche, observer une forte concentration de réminiscences matthéennes dans le passage cité : les vers 117-118 sont une réminiscence de ces versets chers au poète que sont Matthieu 7, 13 et 14 ; la suite, les vers 130-131, fait allusion à deux paraboles, celle du semeur (Mt 13, 7) et celle du bon grain et de l'ivraie

[105] Il peut aussi s'agir d'une réminiscence de Mt 14, 36 : « *Et rogabant eum ut uel fimbriam uestimenti eius tangerent et quicumque tetigerunt salui facti sunt* ».

(Mt 13, 24-30). Il se peut qu'une réminiscence en ait appelé une autre et que le poète ait tellement eu à l'esprit le texte de l'Évangile de Matthieu au moment de composer ces vers qu'il a emprunté l'image des franges salvatrices du vêtement du Christ en la détachant fortement de son contexte et de son interprétation d'origine.

Nous observons ce même type d'emprunt d'une image biblique sans référence au sens de l'épisode dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), 192-214. Le poète relate la manière dont Dieu a nourri Félix qui, poursuivi par ses détracteurs, a dû vivre six mois dans une cachette. Il explique, notamment, que Félix a été abreuvé d'une rosée déversée spécialement sur sa personne depuis l'éther (*sed quem specialiter uni / Gratia Felici defudit ab aethere rorem*[106], v. 200-201). Le poète emprunte alors au livre des Juges (Jg 6, 36-40) l'image de la toison imprégnée de rosée pour décrire la manière dont Dieu a pris soin du saint : *caeloque uocandum / Velleris aetherii suco lactante refecit*[107] (v. 209-210). Paulin ne se réfère nullement au contexte d'emprunt de l'image : alors que la toison gorgée d'eau au milieu d'un sol sec est une preuve pour Gédéon que Dieu sauvera Israël (Jg 6, 37), Paulin n'insiste que sur le caractère mouillé de la toison et change même la nature de l'objet, il ne s'agit plus d'une toison posée sur le sol et baignée de la rosée céleste, mais d'une toison céleste (*uellus aetherium*). Ici, la mention de la rosée au vers 201 semble avoir rappelé la toison de Gédéon au poète, qui a alors décidé d'enrichir ses vers de cette image biblique sans pour autant lui prêter de signification forte. Ruggiero et Walsh indiquent tous deux que ce thème de la toison de Gédéon comme rafraîchissement apparaît également dans l'*Epistula* 44, 7 que Paulin adresse à Aper et Amanda[108]. Le contexte, toutefois, est très différent : Paulin réclame les prières de ses amis pour sa propre croissance spirituelle. Au paragraphe 7, il se sert de métaphores bibliques relatives à l'eau et, notamment, de celle de la toison de Gédéon, pour décrire l'action de Dieu qu'il espère dans son cœur. Malgré la différence de contexte, la mise en parallèle de cette lettre et du *Carmen* 16 (*Nat*. 5) invite à penser que l'épisode de la rosée sur la toison de Gédéon vient aisément à l'esprit de Paulin lorsqu'il cherche à parler d'une eau venant, littéralement ou métaphoriquement, du ciel sur un homme. S'il ne faut pas chercher une signification forte à l'allusion au livre des Juges dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), elle n'est pas pour autant gratuite. Une certaine imprécision règne dans le récit de la cachette de Félix. En effet, si les données temporelles sont précises (*sex totos ex ordine menses*, v. 192), tous les éléments dont dispose le poète appartiennent à la tradition orale,

[106] « Mais une rosée que la grâce a spécialement versée sur Félix seul depuis l'éther ».
[107] « Et il restaura celui qui devait être appelé au ciel du suc laiteux de la toison céleste ».
[108] A. RUGGIERO, *I Carmi*, *op. cit.*, p. 193 ; P. G. WALSH, *The Poems*, *op. cit.*, p. 372.

ce qu'il souligne à deux reprises par l'emploi des formes verbales *perhibent* (v. 192) et *fertur* (v. 196). L'allusion, au vers 210, à la toison de Gédéon et, au vers 214[109], au pain des anges[110] qui est une réminiscence du Psaume 77, 24-25 (« [24]*Et pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis* [25]*panem angelorum manducauit homo cibaria misit eis in abundantia* ») donne une coloration biblique au propos et lui confère ainsi une certaine autorité, les événements exceptionnels vécus par Félix pouvant être mis en parallèle avec des données scripturaires.

Certaines expressions ou images bibliques semblent même devenir des formules que Paulin associe toujours à un contexte précis dans ses poèmes. Tel est le cas de la réminiscence de Philippiens 3, 19 (« *Quorum finis interitus quorum deus uenter et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt* »). Le poète fait allusion à ce verset à deux reprises dans sa poésie : dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), 192, *Sit deus his uenter uel cetera gaudia carnis*[111], et dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 550 avec l'expression *uentre deo*[112]. Dans les deux cas, le poète associe cette réminiscence au culte païen. Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le poète fait allusion à ce verset dans une sorte de malédiction adressée à ceux qui s'adonnent au culte de Vénus et de Bacchus et qui refusent de reconnaître le Christ[113] et dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), il évoque la foule des nouveaux convertis qui se trouvent à Nole et sont encore marqués par les pratiques rituelles païennes. Alors que l'épître aux Philippiens décrit l'attitude de ceux qui se comportent en ennemis de la croix du Christ (verset 18) et que Paul paraît faire, plus précisément, allusion aux règles alimentaires juives, Paulin de Nole associe la proposition « *quorum deus uenter* » aux cultes païens et semble en faire une formule dont il use pour condamner explicitement, en s'appuyant de manière rapide sur les Écritures, les pratiques cultuelles païennes.

2.1.2. Les traces d'un langage biblique

Que ce soit en servant de fondement à sa doctrine ou en lui fournissant un répertoire d'images auquel il peut librement puiser, la lecture de la Bible modèle fortement la pensée de Paulin de Nole. Or l'influence de la Bible sur l'expression même du poète ne se limite pas à

[109] *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 214 : « *Caelestum panis, quo uescitur angelus omnis* » / « Le pain du ciel, dont se nourrit tout ange ».
[110] Sur le pain des anges chez les Pères de l'Église, voir G. MADEC, « *Panis angelorum* (selon les Pères de l'Église, surtout s. Augustin) », *in Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, p. 818-829.
[111] « Que leur dieu soit leur ventre ainsi que toutes les autres réjouissances de la chair ».
[112] *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 549-550 « *Haec, assueta diu sacris seruire profanis / Ventre deo, tandem conuertitur aduena Christo* » / « Celle-ci, habituée pendant longtemps à se vouer aux cultes profanes, avec pour dieu son ventre, se tourna enfin, nouvellement convertie, vers le Christ ».
[113] Voir le chapitre 1, 1.1.3.1.2 (p. 46-49) pour une étude de ce passage.

des images qui peuvent parfois être utilisées dans un sens très éloigné de celui de leur contexte d'origine mais dont la source scripturaire demeure clairement identifiable. En effet, un certain nombre de mots et d'expressions d'origine biblique parcourent les *Carmina*. La fréquentation des Écritures par le poète imprime des termes dans son esprit qu'il retranscrit dans ses poèmes sans que l'on puisse déceler une allusion à un texte scripturaire précis. Nous observons, toutefois, que bon nombre de ces termes proviennent des Psaumes, ce qui n'est guère étonnant puisque ces textes étaient bien connus des chrétiens, en particulier dans les milieux ascétiques[114]. Parler d'une langue biblique pour décrire le vocabulaire et la syntaxe de la poésie de Paulin serait exagéré. L'expression du poète demeure profondément marquée par l'éducation classique qu'il a reçue, notamment par la lecture des poètes du premier siècle avant notre ère[115]. Cependant, des expressions et des mots bibliques se mêlent parfois à un vocabulaire plus classique et révèlent à quel point l'écriture poétique de Paulin est modelée par sa fréquentation des Écritures.

L'emploi d'un terme biblique, dans la poésie de Paulin de Nole, peut, tout d'abord, être induit par la présence d'une réminiscence scripturaire. Tel est le cas de l'adjectif *immarcescibilis* dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 360. Alors que les divers éditeurs et traducteurs des *Carmina* de Paulin de Nole n'indiquent pas d'emprunt biblique dans ce vers, il nous semble que la *iunctura immarcescibilis corona* est une réminiscence de 1 Pierre 5, 4 (« *Et cum apparuerit princeps pastorum percipietis inmarcescibilem gloriae coronam* »). La bénédiction que prononce l'évêque Maxime pour Félix, à la fin du poème, s'enrichit ainsi d'une dimension eschatologique et de l'autorité des Écritures. Or, l'adjectif *immarcescibilis* se trouve uniquement chez les auteurs chrétiens, par exemple dans le *De Corona* 15, 2 de Tertullien ou dans le *Sermo* 305A d'Augustin. L'adjectif est aussi présent à deux reprises dans la Vulgate, en 1 Pierre 1, 4 et 5, 4. Mohrmann le classe parmi les termes forgés dans les cercles chrétiens pour désigner non pas des choses ou des conceptions spécifiquement chrétiennes mais des idées générales[116]. Les passages de 1 Pierre suggèrent, toutefois, qu'il s'agit d'un mot d'origine biblique, ce qui plaide pour une influence de la langue biblique sur Paulin[117].

---

[114] Le *Carm.* 23 (*Nat*. 7), 116 nous apprend que la communauté nolane avait l'habitude de chanter des Psaumes la nuit (*psalmis producere noctem*).

[115] Voir R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola, op. cit.*, en particulier p. 41-60 ; mais R. P. H. Green, dans son chapitre sur le style de Paulin (p. 96-107), indique aussi en quoi son style diffère parfois de celui des poètes classiques ou de ses contemporains.

[116] CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens. Tome 1 Le latin des chrétiens*, Rome, 1961 [2e éd.], p. 58-59.

[117] La réminiscence scripturaire peut expliquer, dans le *Carm.* 15 (*Nat*. 4), la présence du terme *immarcescibilis*. Paulin de Nole garde, toutefois, une certaine liberté dans sa manière de citer la Bible : le *Carm.* 24, 884 (*Volet in*

Paulin de Nole peut aussi recourir à des termes ou à des expressions d'origine biblique pour désigner Dieu. Ainsi, alors qu'il s'efforce de prouver à ses lecteurs et à ses auditeurs l'efficacité de la foi dans le Dieu chrétien lors des périodes de troubles, le poète utilise, dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), 151 (*Credere cuncta Deo uirtutum…*[118]), l'expression *Deus uirtutum*, qui est une traduction latine de l'expression ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων utilisée par les Septante pour traduire le terme hébreu *sabaoth*[119]. Nous trouvons déjà cette expression chez Tertullien dans l'*Aduersus Praxean* 17, 11. Cyprien l'emploie aussi, par exemple dans l'*Ad Quirinum* 2, 28, 11 où il fait référence au prophète Isaïe ainsi que dans l'*Ad Quirinum* 3, 58, 23 et dans le *De mortalitate* 23, 393 où il renvoie, dans les deux cas, aux Psaumes, montrant ainsi l'origine scripturaire de cette expression. Elle continue d'être employée au IVe siècle et dans les siècles suivants. Jérôme s'en sert également lorsqu'il traduit les Psaumes dans la Vulgate[120].

Les variations lexicales à partir d'une même expression biblique désignant Dieu révèle une étape supplémentaire dans l'imprégnation biblique du poète : le concept évoqué fait tellement partie de sa pensée qu'il n'hésite pas à en varier l'expression. L'Ancien Testament énonce à plusieurs reprises l'idée que Dieu scrute le cœur des hommes, notamment au Psaume 7, 10 (« *Consummetur nequitia peccatorum et diriges iustum et scrutans corda et renes Deus* ») et en Sagesse 1, 6 (« *Benignus est enim spiritus sapientiae et non liberabit maledictum a labiis suis quoniam renum illius testis est Deus et cordis eius scrutator est uerus et linguae illius auditor* »). L'idée est présente deux fois dans les poèmes de Paulin de Nole : dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), 7 avec l'expression *cordis taciti scrutator*[121] et dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 54-55 au moyen du syntagme *corda ferentum inspiciens*[122]. Si les deux expressions renvoient au même concept biblique (il nous semble difficile de voir une allusion à un passage scripturaire précis étant donné la fréquence de cette idée dans l'Ancien Testament), le poète nous offre ici un exemple de *uariatio* en employant, dans le premier cas, le substantif *scrutator*[123] et, dans le second cas, le participe présent *inspiciens*.

---

coronam gloriae) contient une réminiscence du même verset de 1 Pi 5, 4 mais l'adjectif *immarcescibilis* est absent ainsi que toute idée d'incorruptibilité. Des raisons métriques peuvent vraisemblablement être invoquées, le dimètre iambique étant un vers particulièrement court.

[118] « Confier au Dieu des armées toutes choses ».

[119] Voir R. BRAUN, *Deus christianorum*, *op. cit.*, p. 102-103.

[120] Cf. Ps 58, 6 ; 79, 5, 8, 15 et 20 ; 83, 9 ; 88, 9.

[121] « Celui qui examine le secret du cœur ».

[122] « Examinant les cœurs des donateurs ».

[123] Sur le terme *scrutator*, qui sert à rendre les mots grecs ἐπίσκοπος et ἐπόπτης, et son histoire dans la première littérature latine chrétienne, voir R. BRAUN, *Deus christianorum*, *op. cit.*, p. 132.

Certains concepts bibliques pour qualifier Dieu peuvent être si profondément ancrés dans la pensée du poète que nous pouvons observer non seulement des phénomènes de variations lexicales mais aussi des créations lexicales à partir d'expressions bibliques. Le *Carmen* 10 avec son catalogue des titres du Christ en fournit un exemple particulièrement significatif :

	Hic ueritatis lumen est, uitae uia,	Celui-ci est la lumière de la vérité, le chemin
	Vis, mens, manus, uirtus Patris,	de la vie, la force, l'esprit, la main, la
	Sol aequitatis, fons bonorum, flos Dei,	puissance du Père, le soleil de l'équité, la
50.	*Natus Deo, mundi Sator,*	source des biens, la fleur de Dieu, *(50)* Fils de
	Mortalitatis uita nostrae et mors necis,	Dieu, Créateur du monde, vie de notre
	Magister hic uirtutium.	mortalité et mort du trépas, celui-ci est le
		maître des vertus.

Carmen 10, 47-52

Des expressions d'inspiration biblique et d'autres origines se mêlent dans cette énumération. Il n'y a pas de termes spécifiquement bibliques ni d'expressions directement empruntées à la Bible. Pourtant, le poète donne le sentiment d'employer un langage biblique tant certaines expressions peuvent être proches de tournures scripturaires. Les expressions *ueritatis lumen* et *uitae uia* (v. 47), par exemple, ont une forte coloration johannique. *Vitae uia* est une contraction du verset de Jean 14, 6 « *Dicit ei Iesus ego sum uia et ueritas et uita nemo uenit ad Patrem nisi per me* » et il se peut que le poète s'inspire aussi de l'Évangile de Jean pour *ueritatis lumen*, les notions de vérité et de lumière y étant appliquées au Christ[124]. Le vers 50 est aussi empreint d'une coloration biblique. L'expression *sol aequitatis* est, en effet, une réminiscence de Malachie 4, 2[125] (« *Et orietur uobis timentibus nomen meum sol iustitiae et sanitas in pinnis eius et egrediemini et salietis sicut uituli de armento* ») et l'expression *flos Dei* fait allusion à Isaïe 11, 1 (« *Et egredietur uirga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet* »). Cependant, ces deux expressions ne se trouvent pas telles quelles dans la Bible. Si l'expression *sol iustitiae*, d'origine biblique, est fréquente chez les Pères de l'Église[126], *sol aequitatis* est attesté seulement chez Paulin de Nole, dans notre passage. Quant à la *iunctura flos Dei*, elle est attestée pour la première fois chez notre poète, là encore dans le *Carmen* 10. D'autres tournures présentes dans ces vers semblent plutôt être utilisées par les auteurs chrétiens sans qu'elles proviennent des Écritures : c'est notamment le cas de *natus Deo* (v. 50) et de *magister uirtutium*

[124] Pour la lumière, cf. Jn 8, 12 : « *Iterum ergo locutus est eis Iesus dicens : 'Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem uitae.'* ». Il est également possible que Paulin emprunte l'expression *ueritatis lumen* à CYPRIEN (*Eleem.* 13) ou à AMBROISE (*Iob* 3, 6, 16 ou *Luc.* 2, 42).
[125] Il s'agit dans les Bibles actuelles de Ml 3, 20.
[126] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 217. Sur l'expression *sol iustitiae* et son utilisation baptismale, voir F. DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster, 1971, en particulier p. 100-110 pour l'emploi de cette métaphore pour désigner le Christ.

(v. 52). La première expression est courante sous la plume des auteurs chrétiens, généralement avec l'ajout de la préposition *ex* ou *de* devant l'ablatif *Deo*. La seconde expression se trouve, sous la forme *magister uirtutum*[127], dans la traduction qu'a faite Rufin d'Aquilée de l'*Histoire ecclésiastique* 1, 2, 23 d'Eusèbe de Césarée. Il y est aussi question du Christ. Paulin a-t-il eu accès à cette traduction ? L'hypothèse n'est pas à exclure d'emblée.

La doctrine christologique du poète révèle comment sa lecture de la Bible est complétée par la lecture ou l'écoute d'enseignements chrétiens. Son expression poétique en porte la marque avec un tissage d'expressions inspirées de la Bible et d'expressions présentes dans la littérature chrétienne sans pour autant être bibliques. Ce mélange indifférencié de tournures provenant d'une double origine montre, nous semble-t-il, à quel point certaines appellations bibliques du Christ sont ancrées dans la pensée du poète, qui n'a pas besoin d'avoir le texte sous les yeux pour y faire référence. Le cas étudié est très proche du phénomène de reformulation d'un héritage scripturaire observé précédemment, mais il se limite à des expressions et non à des épisodes bibliques. Toutefois, les créations lexicales que le poète opère dans ces vers ne sont pas forcément à mettre seulement au rang des citations libres et donc plus ou moins fidèles aux Écritures. Paulin s'adresse à Ausone qui lui reproche sa conversion trop radicale au christianisme. L'emploi d'un vocabulaire classique et l'absence de réminiscences bibliques trop explicites peuvent être un moyen pour le poète de s'attirer la bienveillance de son lecteur et une écoute plus attentive.

Il arrive aussi à Paulin de Nole de parler de Félix et de son action à l'aide de termes ou de réminiscences bibliques désignant habituellement le Christ. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 345 (*Susceptor meus et Christo, carissime Felix*[128]), il recourt au substantif *susceptor* employé au sens de protecteur ou de défenseur par les auteurs chrétiens. Jérôme utilise ce terme dans la Vulgate au Psaume 3, 4 (« *Tu autem Domine susceptor meus es gloria mea et exaltans caput meum* »), mais il se rencontre déjà dans l'*Itala*. Le poète accorde ici ce titre, réservé en général à Dieu ou au Christ, au saint. Ce transfert des qualités du Christ à Félix est un procédé assez courant dans les *Carmina* et participe à la légitimation du culte du saint[129]. Paulin applique également ce terme, dans l'acception de protecteur[130], à Augustin à la fin d'une lettre particulièrement élogieuse et révérencieuse envers l'évêque d'Hippone (*Epistula* 50, 18). En

[127] La forme de génitif pluriel *uirtutium* s'explique, dans le *Carm*. 10, 52, par des raisons métriques.
[128] « Et mon protecteur par le Christ, très cher Félix ».
[129] Voir le chapitre 4, 2.2.2.2 (p. 290-292).
[130] PAULIN emploie aussi le terme dans l'*Epist*. 34, 2 pour désigner les serviteurs recevant de leur maître des talents dans la parabole de Mt 25, 14-30. Ici, le substantif a son sens premier de « celui qui reçoit ».

accordant ce titre, commun au Christ et à Félix, à son ami, Paulin souligne l'importance d'Augustin dans son propre cheminement chrétien.

La présence d'un certain nombre de termes d'origine biblique mais que nous pourrions qualifier de plus neutres, au sens où ils ne renvoient pas nécessairement à une réalité de la foi chrétienne, est sans doute ce qui révèle le mieux la profonde imprégnation biblique de Paulin de Nole. En effet, des mots bibliques semblent lui venir naturellement à l'esprit et pas seulement pour parler de Dieu ou pour évoquer la gloire éternelle. C'est le cas, par exemple, dans le *Carmen* 8, de l'adverbe *amodo* employé au vers 28 (*Amodo iam resilire uia properetis iniqua*[131]). Il s'agit d'un adverbe biblique[132] utilisé à plusieurs reprises dans la Bible, notamment dans la Vulgate dans l'expression psalmique *amodo et usque in aeternum* (Ps 112, 2 ; 113, 26 ; 120, 8 ; etc., traduits d'après l'hébreu). Les *Veteres Latinae* l'emploient également, par exemple en Isaïe 9, 7[133] et en Matthieu 23, 39[134]. Le Psaume 2, que paraphrase Paulin de Nole dans le *Carmen* 8, ne contient pas cet adverbe ; mais dans son *amplificatio* du texte scripturaire, le poète y recourt au vers 28 pour souligner l'immédiateté du changement de vie attendu de la part du croyant afin d'échapper à la colère divine. Alors que tout le vocabulaire du poème est plutôt classique, la présence de cet adverbe témoigne de la forte fréquentation des Écritures par Paulin. Sans doute inspiré par le caractère biblique du contexte, l'adverbe surgit sous la plume du poète.

La présence du verbe *inaltare* dans le *Carmen* 24, 739 (*Humiles inaltat, dansque paruis gratiam*[135]) est aussi un cas intéressant d'imprégnation biblique du poète. La Vulgate emploie plusieurs fois ce verbe dans le livre du Siracide (*Eccli.*), par exemple en 21, 23 (« *Fatuus in risu inaltat uocem suam uir autem sapiens uix tacite ridebit* ») et 22, 30[136] (« *ante ignem camini uapor et fumus ignis inaltatur sic et ante sanguinem maledicta et contumeliae et minae* »), et il est aussi attesté dans les *Veteres Latinae* pour ces passages. Toutefois, Paulin de Nole est le premier auteur à l'utiliser dans un sens figuré en parlant d'une élévation spirituelle et non physique. Dans le *Carmen* 24, il exhorte en effet le fils de Cythérius à imiter l'humilité du patriarche Joseph et s'appuie, pour cela, sur une réminiscence de Luc 1, 52 (« *Deposuit potentes*

---

[131] « Allez, hâtez-vous désormais de renoncer à la voie de l'iniquité ».
[132] Sur l'origine de l'adverbe *amodo*, voir *Thesaurus linguae latinae*, I, p. 1960, l. 10-25. L'adverbe, que l'on trouve plutôt sous la forme de la locution adverbiale *a modo*, correspond le plus souvent au grec ἀπὸ τοῦ νῦν.
[133] Voir Vetus Latina. *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt*, t. 12, 1 *Esaias*, éd. R. GRYSON, Fribourg-en-Brisgau, 1987-1997, p. 300. Il s'agit d'Is 9, 6 dans les versions actuelles de la Bible.
[134] Voir P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae uersiones antiquae seu Vetus Italica*, Reims, 1743 [réimpr. Turnhout, 1991], vol. 3, p. 143.
Cf. aussi Is 59, 21 ; Jr 3, 4 ; Mt 26, 29 et 64 ; Jn 13, 19 et 14, 7 ; Ap 14, 13 ; 4 Esr 7, 75, 80, 97, 99.
[135] « Il élève les humbles, et accordant sa grâce aux petits… ».
[136] Il s'agit dans les Bibles actuelles de Sir. 21, 20 et 22, 24.

de sede et exaltauit humiles ») et de Jacques 4, 6 (/ 1 Pierre 5, 5) (« *Maiorem autem dat gratiam proter quod dicit Deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam* ») dans les vers 738-740[137]. Le verbe *inaltare* est employé au sein de la réminiscence de Luc 1, 52. Or ni les *Veteres Latinae* ni la Vulgate n'utilisent ce verbe dans ce verset. Le verbe le plus fréquemment employé est *exaltare*. Paulin lui-même, lorsqu'il fait également allusion à ce verset dans l'*Epistula* 38, 7, se sert du verbe *exaltare* (*exaltati humiles*). Le changement de verbe entre les deux réminiscences de Luc 1, 52 dans l'œuvre de Paulin amène à penser qu'il cite les Écritures de mémoire ; mais cela ne justifie pas l'emploi de ce verbe plutôt rare qu'est *inaltare*. Nous pouvons cependant remarquer que le *Carmen* 24 est le poème où Paulin cite le plus souvent le Siracide (*Ecclesiasticus*)[138]. Peut-être a-t-il relu ce livre biblique lors de la composition du poème ou une réminiscence l'a-t-elle amené à se souvenir d'autres passages de ce livre et à se servir du verbe *inaltare*. Il nous semble qu'il faille aussi voir dans l'utilisation de ce verbe un véritable travail poétique de la part de Paulin. Le *Carmen* 24 est l'un des poèmes dont la composition est la plus travaillée et l'usage d'*inaltare* peut en être un témoignage supplémentaire. En utilisant ce verbe, Paulin montre un goût pour les termes rares, ce qui n'a rien de surprenant de la part de l'élève d'Ausone, mais au lieu de puiser dans le vaste répertoire des termes latins classiques, il emprunte à la Bible ses termes les plus rares et opère ainsi une véritable christianisation de l'esthétique de son maître. Certes, Paulin se contente de ce terme peu courant et ne cherche pas à donner à son poème l'allure d'un cabinet de curiosités linguistiques. Cependant, il y a là un choix d'écriture délibéré, et non seulement, le poète offre à ses lecteurs un effet de *uariatio* en utilisant le verbe *inaltare* là où *exaltare* était attendu, mais il réalise une véritable création sémantique en employant le verbe au sens figuré et non au sens propre. Même l'imprégnation biblique la plus profonde passe au crible de l'activité poétique, ce qui fait de Paulin un véritable poète chrétien.

Ainsi, tant l'usage parfois inattendu de certaines allusions scripturaires que l'emploi d'expressions et de termes bibliques confèrent au style poétique de Paulin de Nole une coloration biblique née de sa lecture assidue des Écritures. Même si le style demeure classique

---

[137] *Carm*. 24, 738-740 :

Quia qui superbos deprimit *Humiles inaltat, dansque paruis gratiam* *Resistit arrogantibus.*	Parce que celui qui abaisse les orgueilleux élève les humbles et, accordant sa grâce aux petits, résiste aux arrogants.

[138] Voir l'annexe 3 p. 551.

dans son ensemble, l'influence de la Bible sur la poésie de Paulin n'est pas seulement conceptuelle : elle nourrit aussi l'expression même du poète.

2.2. Les techniques de citation et d'allusion appliquées à la Bible

L'abondance des réminiscences bibliques dans les *Carmina* de Paulin de Nole contribue également à donner à ces compositions une tonalité biblique. Éléments essentiels du discours, elles permettent au poète d'exprimer ses conceptions chrétiennes et de les enseigner à ses lecteurs et à ses auditeurs et possèdent ainsi ce que nous avons défini comme une valeur opératoire[139]. Or, l'étude de la manière dont elles s'intègrent dans le discours poétique peut nous aider à définir avec plus de précision la nature de cette poésie et de ses destinataires.

Une citation longue d'un verset n'est présente qu'à de rares endroits dans les *Carmina*. Ainsi, dans un exemple déjà étudié[140], les vers 152-154 du *Carmen* 16 (*Nat*. 5), le poète place dans la bouche de Félix, obligé de fuir ses persécuteurs, les paroles du psalmiste : « *Nam et si ambulauero in medio umbrae mortis non timebo mala quoniam tu mecum es uirga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt* » (Ps 22, 4)[141]. Toutefois, comme nous l'avions fait remarquer, la citation est enrichie, au vers 152, d'une réminiscence de l'*Énéide* 6, 268, ce qui nous montre que même les citations les plus explicites de la Bible sont soumises à une reformulation poétique servant les intentions du poète[142]. Il s'agit, dans ces vers, de montrer que le chrétien ne sera jamais privé de la lumière divine, même dans des épreuves comparables à la traversée des enfers païens. La citation du Psaume n'est pas introduite par une locution indiquant clairement son origine biblique. Toutefois, le syntagme *illa canens Domino* (v. 152), placé avant la coupe penthémimère, est un indice puisqu'il décrit l'activité principale des Psaumes et que la citation est tirée de ce livre biblique.

---

[139] Voir p. 95.
[140] Voir le chapitre 1, 2.1.2 (p. 58-61).
[141] *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 151-154 :

… egreditur Felix mutatque latebram, *Illa canens Domino : « Media si mortis in umbra* *Ingrediar, mala non metuam, quoniam tua mecum* *Dextra ; per infernum non expers luminis ibo… »*	Félix sortit et changea de cachette en chantant au Seigneur : « Si je m'avance au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrai aucun mal puisque ta droite est avec moi ; j'irai à travers l'enfer sans être privé de lumière… »

[142] Le *Carm*. 24, 449-452 contient une citation assez longue de Eccli 27, 9-10 (= Sir 27, 8-9 dans la TOB), mais le poète concentre les deux versets et élimine la notion de vérité ; le *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 158-160 cite de manière explicite le Ct 2, mais ce qu'il présente comme une citation unique est, en réalité, une concentration de versets.

Dans la majorité des cas, les emprunts lexicaux[143] à la Bible ne sont que des citations partielles ou des allusions. La brièveté de certaines réminiscences peut parfois rendre leur identification plus difficile. Les réminiscences sont, en général, fortement intégrées à leur contexte de réception et le poète opère toutes les modifications nécessaires pour rendre le propos fluide[144].

2.2.1. L'usage de marqueurs de citation

Le poète use parfois de marqueurs explicites de citation, comme c'est le cas dans deux passages du *Carmen* 16 (*Nat*. 5), un poème qui comprend un fort intertexte biblique[145]. Le poète relate la manière dont Dieu a protégé Félix face à ses persécuteurs en le cachant dans un abri dont l'entrée a été bouchée par une toile d'araignée. Il se réfère alors explicitement à la Bible pour se moquer de l'échec des persécuteurs :

120.	*Nec mora, discedunt propere in diuersa frementes ;*	*(120)* Sans tarder, ils s'en vont avec hâte dans différentes directions en grondant ; mais le Christ Dieu, comme l'Écriture le chante, de sa citadelle céleste, se riait de ceux qui proféraient des menaces insensées et il avait enveloppé son cher Félix de ses ailes sacrées. Celui-ci, en sécurité dans le sein du Seigneur, *(125)* fendait les traits enflammés, en triomphant du casque et du bouclier de la foi et, en confesseur, il portait l'épée de la Parole dans sa bouche. Les mains armées de piété, il couvrait, rempli de Dieu, sa chaste poitrine de la cuirasse d'un mérite remarquable.
	Sed Deus, ut Scriptura canit, uesana minantes	
	Irridebat eos caelesti Christus ab arce	
	Felicemque suum sacris uelauerat alis,	
	Qui, Domini tutus gremio, candentia tela	
125.	*Discutiebat ouans galea scutoque fidei ;*	
	Et gladium uerbi confessor in ore gerebat,	
	Armatus pietate manus, et pectora plenus	
	Casta Deo insignis meriti thorace tegebat.	

Carmen 16 (*Nat*. 5), 120-128

Le syntagme *ut Scriptura canit* (v. 121) fonctionne comme une insérende et, avec l'idée de chant, introduit la réminiscence du Psaume 2, 4 au vers 122 (« *Qui habitat in caelis inridebit eos et Dominus subsannabit eos* ») et laisse entendre que le sort des détracteurs de Félix est une volonté divine. Cependant, si la citation du Psaume est clairement identifiée, le traitement des réminiscences scripturaires dans ce passage est plus complexe. En effet, le vers 120 contient déjà, avec l'usage du participe présent *frementes*, une allusion au premier verset de ce même

[143] Par emprunts lexicaux, nous entendons les citations et les allusions à un verset précis et non à un épisode biblique dans son ensemble. Sur le vocabulaire de l'emprunt, voir l'introduction générale (p. 15-20).
[144] R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 54, explique que les citations directes de la Bible demeurent quand même assez fréquentes dans la poésie de Paulin.
[145] Voir S. PRETE, « Paolino agiografo : gli atti di S. Felice di Nola (*carm*. 15-16) », *in Atti del convegno*, *op. cit.*, p. 153, qui fait remarquer que les réminiscences et les citations implicites de la Bible infiltrent sans cesse le texte du *Carm*. 16.

Psaume (« *Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania* »), mais la place de l'expression *ut Scriptura canit* au milieu de la proposition suivante donne l'impression que seuls les vers 121 et 122 sont une réminiscence biblique. Les vers suivants sont également riches en allusions bibliques : les vers 125-126 sont un souvenir d'Éphésiens 6, 16-17 (« [16]*In omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere* [17]*et galeam salutis adsumite et gladium Spiritus quod est uerbum Dei* ») à laquelle est combinée une allusion à Apocalypse 1, 16 (« *Et habebat in dextera sua stellas septem et de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat* »). Ainsi, pour le poète, la mise en exergue d'une citation ne veut pas dire que le texte n'en contient pas d'autres. Toutefois, dans le cas présent, la mention explicite des Écritures souligne la présence et la protection divines dans les mésaventures que rencontre Félix.

À la fin du poème, le poète recourt de nouveau à un marqueur de citation lorsqu'il reprend, au vers 261, 1 Corinthiens 6, 12 (/ 1 Co 10, 23) (« *Omnia mihi licent sed non omnia expediunt omnia mihi licent sed ego sub nullius redigar potestate* ») :

Maluit ille tamen uerbum curare Magistri : *Cuncta licent, non cuncta iuuant ; licito utile praefert,* *Et, quasi terrenae contagia ducere labis,* *Horruit amissos in iura reposcere fundos.*	Il préféra, cependant, se soucier de la parole du Maître : toutes choses sont permises, mais toutes ne sont pas bénéfiques. Il préfère ce qui est utile à ce qui est permis et il trembla à l'idée de réclamer selon son droit, ses propriétés perdues comme s'il allait étendre par la contagion la souillure terrestre[146].

Carmen 16 (*Nat*. 5), 260-263

L'origine biblique de la citation est mise en évidence par l'expression introductive *uerbum Magistri* (v. 260). Le poète cherche ainsi à souligner que le comportement de Félix, qui refuse de réclamer les propriétés dont il avait été spolié, bien qu'étonnant aux yeux des hommes, est conforme aux recommandations de l'apôtre Paul. La citation biblique est présentée comme une norme à l'aune de laquelle est jugé le comportement des hommes.

Les marqueurs de citation sont variés dans les *Carmina*. Ainsi, dans le *Natalicium* de l'année précédente, le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), le poète emploie l'expression *exemplo Domini* au

[146] À la différence de P. G. WALSH (« *as though he would catch from them the infection of wordly sicknesse* », d'A. RUGGIERO (« *come se si trattasse di contrarre il contagio di una terrena malattia* »), il nous semble préférable de traduire l'expression *contagia ducere* par « étendre la contagion » plutôt que par « être contaminé » en raison du contexte de 1 Co 10, 23, notamment du verset suivant qui invite à rechercher l'intérêt d'autrui, et de l'attitude pastorale de Félix décrite dans ce passage (cf. v. 244 : « *Ille gregem officio, Felix sermone regebat.* » / « Celui-ci [l'évêque Quintus] dirigeait le troupeau par sa charge, Félix par ses mots »).

vers 170 (*Exemplo Domini promptus dare pro grege uitam*[147]) pour amener une réminiscence de Jean 10, 11 (« *Ego sum pastor bonus bonus pastor animam suam dat pro ouibus.* »), tandis qu'au vers 330 (*Carum onus ut Christi pondus leue sumit et affert*[148]), il se sert simplement de l'adverbe comparatif *ut* pour introduire une allusion à Matthieu 11, 30 (« *Iugum enim meum suaue est et onus meum leue est.* »). Dans les deux cas, les marqueurs de citation soulignent la conformité du comportement de Félix à l'enseignement du Christ. Mais la brièveté du marqueur dans le second exemple invite à penser que le poète considère la réminiscence connue de ses auditeurs et de ses lecteurs. Elle fonctionne comme un élément de connivence entre eux : le poids précieux dont se charge Félix est l'évêque Maxime mal en point qu'il ramène chez lui. Par l'allusion à Matthieu 11, 30, le poète affirme discrètement que Félix accomplit la volonté de Dieu.

D'une manière générale, les marqueurs de citation sont présents dans les passages didactiques des *Carmina* ou dans les passages cherchant à mettre en avant l'adéquation entre l'attitude d'un personnage et les commandements bibliques. Ainsi, dans le *Carmen* 22, Paulin cherche à convaincre Jovius de se tourner vers les Écritures plutôt que vers les œuvres des philosophes pour enrichir ses connaissances. Il l'encourage, notamment, à lire l'Évangile de Jean pour trouver des réponses à ses questions concernant le commencement du monde et il expose, à l'aide de réminiscences scripturaires, quelques éléments tirés du prologue de cet Évangile (v. 51-59). Sa volonté de pousser Jovius à étudier la Bible l'amène à exposer clairement ses emprunts à l'Évangile de Jean : l'évangéliste et son rôle d'enseignant sont mentionnés au vers 53 (*Et mundo et saeclis docet ulteriora Iohannes*[149]) et l'incise *inquit* au vers suivant (*Principio Verbum, inquit, erat, Deus obside Verbo*[150]) est mise en valeur entre la coupe penthémimère et la coupe hephthémimère afin de souligner l'origine biblique du propos tenu dans ces vers. Dans le *Carmen* 25, 69-90, le poète incite Julien et Titia à fuir le luxe et les raffinements au profit d'une vie simple, en fondant son propos sur un emprunt au chapitre 3 d'Isaïe qu'il introduit par l'exhortation suivante : *Credite diuinis uerbis de cultibus istis / Poenalem cupidis surgere materiam*[151] (v. 71-72). Là encore, la place de l'expression *diuinis uerbis* entre les coupes trihémimère et hephthémimère met en valeur l'origine non seulement biblique mais aussi divine de son enseignement et la mention d'Isaïe au vers suivant situe de

[147] « Prêt à donner, à l'exemple du Seigneur, sa vie pour son troupeau ».
[148] « [Félix] prend ce poids précieux comme le fardeau léger du Christ et l'apporte ».
[149] « Jean enseigne ce qu'il y a au-delà du monde et des siècles ».
[150] « Le Verbe était au commencement, dit-il, et Dieu se réjouissait dans le Verbe, son garant ».
[151] « Croyez les paroles divines qui affirment que ces ornements sont source de châtiment pour ceux qui les désirent ».

manière encore plus précise la réminiscence. Ainsi, dans un souci de clarté et de pédagogie, le poète n'hésite pas à affirmer, plus ou moins discrètement, l'origine biblique des réminiscences pour rappeler la valeur normative de la Bible afin d'exhorter ses lecteurs à s'y conformer ou de leur montrer que certains hommes saints, comme Félix, fondent leur comportement sur les Écritures.

Toutefois, les marqueurs de citations bibliques ne sont pas toujours aussi clairs dans les poèmes et le poète semble parfois faire appel à la sagacité de son lecteur ou de son auditeur qui saura reconnaître quelques indices le menant sur un terrain biblique. Stephen Hinds a bien mis en évidence la manière qu'ont les poètes augustéens d'attirer l'attention sur leur pratique allusive : à l'aide de « poteaux indicateurs » (*signpostings*) souvent intégrés dans le contexte narratif ou d'annotations réflexives, ils invitent leur lecteur à découvrir tout un réseau intertextuel dans leurs poèmes[152]. La pratique est bien moins développée chez Paulin de Nole. Néanmoins, il nous semble qu'un certain nombre d'éléments s'apparentent à des « poteaux indicateurs » qui guident subtilement le lecteur dans l'identification de la source scripturaire. Tel est le cas, par exemple, dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), 152 du syntagme *illa canens Domino* dans la citation du Psaume 22, 4 traitée précédemment. Dans le même poème, il nous semble que l'évocation de la sagesse divine (*diuina Sapientia*) avant la réminiscence de 1 Corinthiens 1, 27 (« *Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia* ») dans les vers 129-130 (*O multis diuina modis Sapientia diues, / Semper ab infirmis confundens fortia mundi !*[153]) ainsi que l'emploi de l'adverbe *semper* (v. 130), qui fait de l'affirmation une vérité générale, sont des indices de la présence d'une réminiscence biblique. Ces vers se trouvent à la suite du passage analysé précédemment où le poète recourt à l'expression *ut Scriptura canit* pour introduire une réminiscence psalmique, et nous voyons là que, dans un même contexte, il multiplie les modes de référence aux Écritures.

Dans le *Carmen* 24, le poète place une parole de l'évangéliste Matthieu directement dans la bouche de Martinianus : *« Bonus, inquit, omnis de bono profert bona / Et arborem fructu uides !*[154] *»* (v. 439-440). Le vers 440 est, en effet, une réminiscence de Matthieu 12, 33 (« *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum aut facite arborem malam et fructum eius malum*

[152] S. HINDS, *Allusion and intertext, op. cit.*, p. 1-16. Il montre, par exemple, p. 5, que l'expression *imitatrix ales* chez OVIDE, *Am*. 2, 6, fonctionne, comme un « poteau indicateur » intégré au contexte narratif, et, p. 12, que le syntagme *itur in antiquam siluam* chez VIRGILE, *Aen*. 6, 179, est un geste programmatique d'annotation réflexive.
[153] « Ô Sagesse divine riche de multiples manières, confondant toujours les choses fortes du monde par les faibles ! »
[154] « Tout homme bon, dit-il, produit de bonnes choses à partir de ce qui est bon et tu reconnais l'arbre à son fruit ! ».

siquidem ex fructu arbor agnoscitur »). Or, l'insistance du poète, dans le vers suivant, sur la douceur du propos de Martinianus et sur la pureté de sa foi (*uerbo suauis et castus fide*) peut sans doute être interprétée comme un indice du fait qu'en recourant au discours direct, le poète ne cite pas seulement Martinianus mais aussi la Bible.

Le poète attire également l'attention sur sa pratique allusive lorsqu'il fait, dans le même poème, le récit de la manière dont Martinianus a été sauvé du naufrage (v. 263-298) grâce aux épîtres de Paul qu'il avait emportées sans s'en rendre compte et qui lui ont assuré une protection. Dans les vers 289-290, le poète fait le commentaire suivant : *Iterum eximendos e maris fundo uiros / Largitus est Paulo Deus*[155]. L'adverbe *iterum* souligne l'allusion au récit du naufrage en Actes 27, 13-44 mais laisse le soin au lecteur de se remémorer le texte ou d'aller le lire. Un indice d'une pratique allusive est ici utilisé sans qu'il s'agisse, pour autant, d'un cas de réminiscence lexicale. Le poète se contente de faire référence à tout un épisode.

2.2.2. Des citations fondues dans le propos poétique

Bien souvent, en revanche, le poète fond les réminiscences bibliques dans son propos, laissant à son lecteur le soin de les reconnaître grâce à sa culture biblique. C'est en particulier le cas dans les poèmes dont les destinataires sont des personnes qui, de notoriété publique, connaissent très bien la Bible. Ainsi, dans le *Carmen* 17, un *propempticon* que Paulin offre à son ami Nicétas, évêque de Rémésiana, les réminiscences bibliques imprègnent tout le discours poétique et ne sont pas toujours mises en évidence. Les allusions scripturaires présentes dans les vers 137-140 en sont un bon exemple :

Qualibet pergas iter, et per undas *Perque tellurem licet et per hostes,* *Ibis armatus galea salutis,* *Vertice Christo.*	Où que tu poursuives ton chemin, que ce soit sur les eaux, sur la terre ou au milieu des ennemis, tu iras muni du casque du salut, le Christ en tête.

Carmen 17, 137-140

Le vers 139, avec la mention du casque du salut (*galea salutis*) contient une allusion à Éphésiens 6, 17 (« *Et galeam salutis adsumite et gladium Spiritus quod est uerbum Dei* ») tandis que le vers 140 fait allusion à l'idée, présente en 1 Corinthiens 11, 3 (« *Volo autem uos scire quod omnis uiri caput Christus est caput autem mulieris uir caput uero Christi Deus* »), que le Christ est à la tête de l'homme. Les allusions sont pleinement intégrées au propos du poète et même adaptées au contexte. Ainsi, ce qui était une injonction en Éphésiens devient une affirmation sous la plume de Paulin : le croyant Nicétas est bien armé du casque du salut. Quant

[155] « Pour la seconde fois, Dieu a accordé à Paul de retirer des hommes du fond de la mer ».

à l'ablatif absolu *uertice Christo*, au vers suivant, il acquiert dans le poème un double sens qui n'existe pas dans le texte néotestamentaire. En effet, le lecteur qui identifie la réminiscence pense au Christ comme chef au sens hiérarchique. Mais dans le cadre du *propempticon*, l'expression prend également un sens spatial : le Christ marche devant Nicétas sur le chemin. La proximité de cette expression avec le syntagme *armatus galea salutis* lui confère même une nuance militaire : au milieu des hostilités que rencontrera sûrement le voyageur, le Christ l'aidera à vaincre ses ennemis en menant la bataille. Si les réminiscences sont pleinement intégrées au contexte du voyage de l'évêque de Rémésiana, elles lui donnent aussi une autre dimension. La mention du casque du salut renvoie au combat de la foi et à l'idée d'une guerre spirituelle évoquée au chapitre 6 d'Éphésiens. Les difficultés qu'affrontera Nicétas ne sont pas seulement les aspérités du chemin ou les éventuels brigands qui voudront le dépouiller, mais aussi tout ce qui s'opposera à son œuvre évangélisatrice parmi les contrées qu'il traversera. Toutefois, comme le souligne le poète en plaçant l'expression *uertice Christo* dans le vers adonique à la fin de la strophe sapphique, l'évêque pourra compter sur l'aide divine. Cette adaptation de l'allusion au propos est une marque du style classique du poète où, comme le rappelle Hermann Josef Frede, l'unité (*Einheitlichkeit*) est un principe essentiel : l'auteur travaille non avec des citations littérales mais avec des allusions qui sont librement transformées pour être intégrées à son style et son propos et la place des mots acquiert une importance décisive pour le sens du passage[156]. La place de l'expression *uertice Christo* en est un exemple.

La réminiscence de Matthieu 11, 12 (« *A diebus autem Iohannis Baptistae usque nunc regnum caelorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud* ») au vers 223-224 du même *carmen* est aussi fondue dans le discours poétique[157], même si l'expression *fauet Christus* peut être considérée comme l'indice d'une réminiscence scripturaire. Pour celui qui ne saisit pas l'allusion biblique, l'approbation d'une forme de vol par le Christ peut surprendre, mais pour le lecteur qui repère l'allusion, le propos s'enrichit d'un jeu sur les notions de conversion et de permanence. Le poète décrit un processus de conversion qui fait passer de la mort à la vie (v. 221) : la coupe entre *quondam* et *modo* au vers 221 marque le changement d'état que souligne la place de *uertitur* en tête du vers suivant. Toutefois, tandis que le poète célèbre le

---

[156] H. J. FREDE, « Probleme des ambrosianischen Bibeltextes », *in Ambrosius Episcopus*, *op. cit.*, vol. 1, p. 366.

[157] *Carm*. 17, 221-224 :

Sanguinis quondam modo terra uitae est, *Vertitur caelo pia uis latronum,* *Et fauet Christus supera occupanti* *Regna rapinae.*	Autrefois terre de sang, elle est maintenant terre de vie, la force des brigands se tourne, pieuse, vers le ciel, et le Christ favorise le vol qui s'empare des royaumes célestes.

renversement qui s'opère chez les peuples évangélisés par Nicétas (*O uices rerum ! bene uersa forma !*[158], v. 217), il montre subtilement que les Besses convertis ne perdent pas pour autant leur identité : ils demeurent des voleurs, mais des voleurs régénérés. Leur vol devient spirituel et positif.

Nous observons cette même façon de fondre les réminiscences bibliques dans le discours poétique dans le *Carmen* 25 qui est, lui aussi, adressé à des personnes versées dans les Écritures. Par exemple, dans les vers 195-196, le poète exhorte Julien et Titia à courir ensemble vers leur époux le Christ afin de former la chair unique du corps éternel (*Et, uobis fratres, sponso concurrite Christo, / Sitis ut aeterni corporis una caro*). L'expression *una caro* (v. 196) est une allusion à la déclaration de Jésus en Matthieu 19, 6[159] (« *Itaque iam non sunt duo sed una caro quod ergo Deus coniunxit homo non separet* »). Toutefois, le traitement poétique de cette réminiscence offre au verset une perspective plus grande que le seul mariage terrestre. Le poète évoque, en effet, deux mariages dans ces vers : celui, terrestre, de Julien et de Titia et celui de l'Église avec le Christ, puisqu'au vers 195, les époux sont invités à courir ensemble vers le Christ qui, selon une idée développée à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament[160], est l'époux qu'attend l'Église. Dans les vers suivants[161], Paulin fait de la relation entre le Christ et l'Église un modèle pour le couple de Julien et de Titia, mais, comme l'ont montré le vers 195 et tout le passage précédent sur l'Église (v. 167-190), il s'agit d'une relation à laquelle ils sont eux-mêmes appelés à participer en tant que membres de l'Église. Le poète souligne la superposition de ces deux mariages en ajoutant à l'allusion à Matthieu 19, 6 l'expression *aeternum corpus* : alors que le texte évangélique insiste sur le caractère durable du mariage, le poète lui donne une dimension éternelle qui oriente le lecteur davantage vers l'union du Christ et de l'Église que vers celle de Julien et de Titia.

Il arrive que les réminiscences puissent passer inaperçues sans que cela soit un frein à la compréhension du poème[162]. Ainsi, l'évocation de la justice et de la paix qui s'embrassent, dans

---

[158] « Ô renversement ! Comme la nature des choses s'est changée en bien ! ».
[159] Cette déclaration de Jésus est elle-même fondée sur Gn 2, 24 (« *quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una* »), l'un des textes définissant le mariage dans la Bible.
[160] Cf. 2 Co 11, 2 ; Eph 5, 25 ; Ap 19, 7.
[161] *Carm*. 25, 197-198 : « *Hic uos nectat amor quo stringit Eclesia Christum / Quoque uicissim illam Christus amore fouet.* » / « Que vous lie cet amour par lequel l'Église étreint le Christ et le Christ, à son tour, l'entoure de prévenances. »
[162] H. KAUFMANN, « Intertextuality in Late Latin Poetry », *in* J. ELSNER et J. HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, 2017, p. 151 et 162-163, distingue, dans l'intertextualité tardo-antique, les allusions à la littérature classique qui sont un élément essentiel du contenu des allusions qui ne sont que des éléments formels. Il nous semble que pour les allusions bibliques, beaucoup, lorsqu'elles ne sont pas un

le *Carmen* 25, 221[163], pour décrire l'unité entre les évêques Memor et Aemilius est une réminiscence du Psaume 84, 11 (« *Misericordia et ueritas obuiauerunt sibi : iustitia et pax osculatae sunt* »). La fonction laudative du propos peut être comprise même si la réminiscence n'est pas identifiée. En effet, le lecteur peut voir dans la personnification de la justice et de la paix une louange des vertus des deux évêques. Toutefois, la fin du Psaume 84 chante les promesses de paix et de salut que Dieu a faites à son peuple et, pour le lecteur qui décèle la réminiscence, la cérémonie de mariage décrite dans l'épithalame s'enrichit encore davantage d'un climat de paix et de bonheur.

2.2.3. Les citations fondues dans les Natalicia

Fabre observe que dans les *Epistulae*, Paulin de Nole adapte fortement son usage des citations bibliques à la nature de ses correspondants : alors qu'il n'hésite pas à recourir, parfois même de manière très allusive, à la Bible lorsqu'il s'adresse à des clercs et à des laïcs dont la connaissance des Écritures est grande, il emploie, en revanche, beaucoup moins de réminiscences scripturaires lorsqu'il écrit à des gens du monde. Les citations bibliques, dont il continue d'user, peuvent sans inconvénient passer inaperçues ou sont nettement annoncées par l'auteur de la lettre[164]. La question de l'adaptation au public peut se poser pour les *Natalicia*, puisqu'il est fort probable qu'ils étaient récités à un auditoire plus large que le cercle des amis proches de Paulin de Nole.

Un certain nombre d'exemples traités précédemment ont montré que le poète n'hésite pas à signaler les réminiscences au moyen d'une variété d'expressions soulignant l'origine biblique de son propos. Cependant, il ne s'interdit pas non plus de recourir parfois à des allusions et des citations bibliques fondues dans le propos. Le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 182 contient, par exemple, une réminiscence de 1 Timothée 1, 14 (« *Superabundauit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione quae est in Christo Iesu* »)[165] : *quod crescente fide superundat gratia Christi*[166]. Décrivant le sépulcre de Félix, le poète évoque les foules qui s'y rendent en raison de leur piété. L'identification de la réminiscence ajoute une idée de conversion au propos. En effet, en

élément significatif du contenu, se placent entre ces deux pôles : leur repérage n'est pas indispensable, mais il permet de renforcer discrètement le propos.

[163] *Carm*. 25, 221-222 : « *Iustitia et pax se gemina uice complectuntur / Cum Memor Aemilio iungitur unanimo* » / « La justice et la paix s'embrassent toutes deux à leur tour quand Memor s'attache à Aemilius d'un même esprit. »

[164] P. FABRE, « Les Citations », *art. cit.*, p. 25-26.

[165] F. DOLVECK et A. RUGGIERO renvoient également à Rm 5, 20, mais la mention de la foi dans le *Nat*., présente en 1 Tm 1, 14 mais non en Rm 5, 20, nous invite à voir plutôt une réminiscence de 1 Tm 1, 14.

[166] « Parce que la grâce du Christ surabonde d'une foi croissante ».

1 Timothée 1, Paul remercie le Christ pour sa grâce qui l'a transformé[167] et peut-être le poète désire-t-il discrètement souligner à nouveau le passage des populations locales du paganisme au christianisme après l'avoir fait plus explicitement dans les vers 166-173. Toutefois, il n'est pas essentiel de comprendre la réminiscence pour saisir le propos, et son identification est compliquée par le fait que Paulin emploie ici un terme qui est peut-être une création lexicale de sa part. En effet, la première attestation du verbe *superundo* se trouve dans ce *carmen* et la réminiscence se présente davantage sous la forme d'un enrichissement culturel et poétique que d'un élément majeur du propos.

Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le poète insère, dans son récit de la victoire du christianisme sur le paganisme à Nole grâce à l'établissement de saint Félix comme protecteur, une réminiscence de 1 Pierre 5, 8 (« *Sobrii estote uigilate quia aduersarius uester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem deuoret* ») :

	… ut pulsis hominum de corde colonis	… pour que, une fois de tels habitants chassés du cœur des hommes, Dieu vînt habiter leurs esprits purs, et que, par un renversement des choses, tandis que nous avons été délivrés par la piété, *(235)* nos liens d'autrefois pressent à présent nos lions qui, leur cruauté bridée, rugissent en vain contre les brebis du Christ.
	Talibus intraret puras Deus incola mentes,	
	Et, uice mutata nobis pietate solutis,	
235.	*Nostra prius nostros premerent modo uincla leones,*	
	Frustra in oues Christi uincta feritate frementes.	

Carmen 19 (*Nat*. 11), 232-236

Dans les vers 235-236, le poète emprunte au texte biblique l'image du lion rugissant pour désigner l'adversaire des chrétiens. Toutefois, il effectue tout un travail poétique autour de cet emprunt : ce qui était une comparaison dans l'épître de Pierre devient une métaphore, ce qui a pour effet de placer l'écriture poétique dans le langage symbolique. Nous pouvons également observer un passage du singulier au pluriel : alors que le texte biblique utilise le mot lion au singulier en parlant de Satan, notre poème emploie le terme au pluriel pour désigner tous les démons qui menaçaient les habitants de Nole. Le poète oppose à cette métaphore des lions une autre métaphore d'origine biblique, celle des brebis du Christ (*oues Christi*, v. 236) et renvoie, en ajoutant ce second élément de comparaison, de manière encore plus forte que le texte source au monde animal : la lutte devient, sur le plan métaphorique, une lutte entre les lions et les brebis. Il n'est pas nécessaire que le lecteur repère les allusions pour comprendre le sens des vers, car les images employées relèvent de la vie quotidienne ; mais pour le lecteur qui a

[167] La même idée d'une opposition entre deux états est présente en Rm 5, 20 où la grâce est opposée au péché.

remarqué que le poète passe par les Écritures pour y puiser ces métaphores, le propos acquiert une autre profondeur. Le poète insiste, en effet, sur le renversement de l'ordre attendu (*uice mutata*, v. 234) avec l'enfermement des lions. Or, cette victoire est une étape supplémentaire par rapport à l'injonction du texte biblique de veiller afin de résister au diable.

Dans la comparaison de l'homme qui vient d'être guéri de sa paralysie avec le cerf qui bondit dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 209 (… *et cerui salientis imagine currit*[168]), Paulin recourt également à une métaphore de la vie animale par l'intermédiaire des Écritures. Dans ce poème où l'auteur ne cesse de jouer avec un intertexte ovidien et virgilien, les réminiscences scripturaires se font plus rares. Et si le *carmen* se termine presque sur une citation de 1 Corinthiens 9, 9 clairement signalée par l'expression *ut Apostolus inquit* (v. 437), les autres réminiscences présentes sont pratiquement toutes intégrées au texte sans marque permettant de les distinguer. Le vers 209 n'échappe pas à ce phénomène : la comparaison avec le cerf est une réminiscence d'Isaïe 35, 6 (« *Tunc saliet sicut ceruus claudus et aperta erit lingua mutorum quia scissae sunt in deserto aquae et torrentes in solitudine* ») amenée par le substantif *imago*. Or ce substantif peut tout à fait inviter les auditeurs et les lecteurs à comparer le comportement de l'homme guéri avec celui d'animaux qu'ils ont pu observer dans la nature et la comparaison demeure aussi claire pour ceux qui n'ont pas repéré la réminiscence. La comparaison avec le cerf, comme celle avec le cheval et avec l'oiseau dans le vers précédent[169], donne un caractère plus imagé et concret au propos et sert ainsi le dessein poétique de Paulin. Cependant, l'identification de la réminiscence fait de la guérison de l'homme dont Dieu a eu compassion (*Domino miserante*, v. 207) un accomplissement de la prophétie annoncée en Isaïe 35 et inscrit les événements qui se déroulent à Nole dans la lignée des événements et des prophéties bibliques.

Au total, Paulin de Nole ne semble pas recourir à moins de réminiscences scripturaires dans les *Carmina Natalicia* que dans ses autres poèmes. Au contraire, il en use bien plus abondamment à partir des *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5), qui forment la *Vita Felicis*, que dans les premiers *Natalicia* dont la récitation est beaucoup moins probable[170]. Les seuls poèmes où il n'emploie que très peu de réminiscences scripturaires sont les lettres à Ausone, très vraisemblablement pour ne pas attiser la tension entre son maître et lui-même. Si les

[168] « Et il se met à bondir à l'image d'un cerf bondissant ».
[169] *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 208 : « *Tamquam liber equus uel ruptis cassibus ales* » / « Comme un cheval libre ou un oiseau dont les rets ont été brisés ».
[170] F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina*, *op. cit.*, p. 109, évoque une récitation des *Nat*. à partir du *Nat*. 4, peut-être du *Nat*. 3.

réminiscences bibliques sont souvent soulignées ou suffisamment développées pour permettre à un lecteur ou un auditeur quelque peu familier avec les Écritures de reconnaître les épisodes bibliques évoqués, bon nombre de réminiscences sont aussi insérées dans le propos poétique et adaptées de manière à se fondre dans l'expression de la pensée du poète. Elles peuvent, généralement, demeurer inaperçues sans porter atteinte à la compréhension des vers, mais leur identification apporte, le plus souvent, un enrichissement à la fois spirituel et poétique et crée un effet de connivence entre le poète et son public. Ainsi, un double niveau de lecture des poèmes est possible, ce qui les rend accessibles à tous.

2.2.4. Une concentration de références scripturaires

Georg Nicolaus Knauer, dans son étude sur les citations psalmiques dans les *Confessions* d'Augustin, décrit la présence de véritables « nids de citations » (*Zitatnester*)[171]. De tels « nids de citations » parcourent également les *Carmina* de Paulin de Nole : il est très fréquent, en effet, que le poète combine différentes réminiscences bibliques qu'il incombe alors au lecteur ou à l'auditeur d'identifier. Elles sont généralement peu annoncées ou peuvent se cacher derrière une réminiscence signalée, comme nous avons pu le voir précédemment à propos du *Carmen* 16 (*Nat*. 5), 120-128[172]. Ces concentrations de citations revêtent différentes fonctions.

L'abondance des réminiscences scripturaires peut être une marque du fondement biblique de la doctrine du poème. Ainsi, dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), 223-230, les allusions scripturaires s'enchaînent pour former un nœud exégétique :

	Tunc quoque cum dabitur redeunte resurgere uita,	Alors, quand, au retour de la vie, il nous sera aussi permis de ressusciter, parmi ceux qui ressusciteront aura la préséance celui *(225)* qui, après avoir recouvert sa chair d'une enveloppe brillante, changera son apparence d'esclave pour l'image du Seigneur et, destiné à régner avec Dieu, recevra un honneur adapté, semblable au Christ mais par un don du Christ. Ce même aspect nous exhorte à abandonner notre ancienne apparence *(230)* pour en porter une nouvelle.
	Ille resurgentum potior numerabitur ordo	
225.	*Qui, super illustri carnem perfusus amictu,*	
	Seruilem Domini mutarit imagine formam,	
	Conformemque Deo conregnaturus honorem	
	Accipiet, Christo similis sed munere Christi ;	
	Haec eadem species ueterem deponere formam	
230.	*Et gestare nouam monet…*	

Carmen 28 (*Nat*. 10), 223-230

[171] G. N. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955, p. 111-132, p. 114 pour l'expression.
[172] Voir p. 227-228.

L'idée d'un ordre établi pour la résurrection au vers 224 est vraisemblablement une allusion à 1 Corinthiens 15, 23 (« *Vnusquisque autem in suo ordine primitiae Christus deinde hii qui sunt Christi in aduentu eius* »). Les deux vers suivants sont également marqués par une influence de 1 Corinthiens 15 : il nous semble que l'enveloppe brillante (*illustris amictus*) est une allusion à l'éclat des corps célestes dont parle l'apôtre au verset 40 (« *Et corpora caelestia et corpora terrestria sed alia quidem caelestium gloria alia autem terrestrium* ») et que la mention de l'image du Seigneur (*Domini imago*) s'inspire du verset 49 (« *Igitur sicut portauimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis* »). Le vers 227 comporte une réminiscence de Romains 8, 29 (« *Nam quos praesciuit et praedestinauit conformes fieri imaginis Filii eius ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* »), tandis que les vers 229-230 font allusion à Éphésiens 4, 22-24 (« [22]*Deponere uos secundum pristinam conuersationem ueterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris* [23]*renouamini autem spiritu mentis uestrae* [24]*et induite nouum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate ueritatis* »).

Là encore, le propos demeure très clair même lorsque les allusions scripturaires ne sont pas identifiées ; mais leur enchaînement et leur combinaison révèlent à quel point la doctrine du poète sur la résurrection et la conversion de la vie des croyants repose sur l'enseignement biblique. Or, comme l'a très bien montré Herbert de la Portbarré-Viard, tout le *Natalicium*, qu'il évoque le complexe de basiliques à Cimitile, l'activité poétique de Paulin ou la vie des croyants, est construit sur l'idée de l'ancien et du nouveau et de la régénération, notamment par le baptême[173]. Aussi cette combinaison de réminiscences scripturaires n'est-elle pas seulement une marque de l'assise biblique de la doctrine du poète mais également de son esthétique aussi bien poétique qu'architecturale[174].

Si le thème même de 1 Corinthiens 15, l'un des chapitres de la Bible les plus détaillés sur la résurrection, peut expliquer l'abondance des allusions à ce chapitre dans ce passage du *Carmen* 28 (*Nat*. 10), la concentration de réminiscences d'un même livre biblique semble parfois répondre à des motivations avant tout esthétiques. Les vers 272-274 du *Carmen* 21 (*Nat*. 13) contiennent ainsi pas moins de quatre réminiscences psalmiques[175] :

Magnificate Deum mecum et sapienter honestis, *Vnanimes pueri, psallite carminibus !*	Glorifiez Dieu avec moi et psalmodiez habilement de nobles chants, enfants unis ! De

[173] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 356-475.
[174] Voir le chapitre 5, 3.2.2.2 (p. 360-364).
[175] A. RUGGIERO, « Carme 21 », *art. cit.*, p. 192-197, met bien en évidence l'abondance des réminiscences scripturaires dans le *Carm*. 21 (*Nat*. 13).

	Vt decachorda sonant pulsis psalteria neruis	même que les psaltérions à dix cordes
275.	*Et paribus coeunt dissona fila modis,*	résonnent lorsque les cordes sont frappées
	Sic pia compagis nostrae testudo resultet	*(275)* et que les fils dissonants s'assemblent en
	Tamquam uno triplex lingua sonet labio.	de semblables mélodies, la pieuse lyre de notre assemblage retentira, comme si trois langues résonnaient d'une seule bouche.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 272-277

272. Ps 33, 4 ; ***272-273.*** Ps 46, 8 ; ***273.*** Ps 112, 1 ; ***274.*** Ps 32, 2 (/ 91, 4 / 143, 9).

Les allusions bibliques sont parfois très brèves dans ce passage : le poète emprunte *sapienter psallite* au Psaume 46, 8 et seulement le vocatif *pueri* au Psaume 112, 1[176]. Toutes contribuent, cependant, à donner une coloration psalmique au style du poète et à rendre ainsi son expression conforme au fond de son propos, ce que les amis de Paulin, alors en visite à Nole, étaient, sans nul doute, à même de reconnaître. Il s'agit là d'une association de contenu : le contexte des Psaumes se superpose à celui des louanges chantées à Nole dans une visée esthétique.

La concentration de réminiscences bibliques peut également permettre un enrichissement sémantique, esthétique et spirituel à mesure que ces dernières sont identifiées. Ainsi, dans le *Carmen* 31, le poète, méditant sur la richesse et la pauvreté, affirme que le Christ est la honte des riches et la gloire de pauvres (v. 530) et il exhorte ses lecteurs et lui-même à suivre le Christ. Il offre, pour exprimer cela, au moyen d'une association lexicale, une brève variation sur le thème des odeurs :

Huius in ambrosios auidi curramus odores	Courons avec ardeur après ses divines odeurs,
Vt procul a nobis mortis odor fugiat.	pour que l'odeur de la mort s'enfuie loin de nous.
Quis mihi det pretiosum alabastro fundere nardum	Qui me permettrait de répandre, d'un vase
Et Domini sacros flendo lauare pedes ?	d'albâtre, le nard précieux et de laver, de mes pleurs, les pieds saints du Seigneur ?

Carmen 31, 531-534

La course après les divines odeurs du Christ est une réminiscence du début du Cantique des cantiques 1, 3 (« *Trahe me post te curremus [in odorem unguentorum tuorum] introduxit me rex in cellaria sua exultabimus et laetabimur in te memores uberum tuorum super uinum recti diligunt te* »). Le poète est ici le témoin de la lecture allégorique courante du Cantique des cantiques où le bien-aimé est un type du Christ. À ces odeurs divines (*ambrosii odores*)

[176] La forte concentration de réminiscences psalmiques nous autorise, nous semble-t-il, à voir dans l'emploi du *pueri* une réminiscence du Ps 112, 1, même s'il s'agit d'un substantif très utilisé.

s'oppose, au vers suivant, une odeur de mort (*mortis odor*) que le croyant est appelé à fuir. Il s'agit là d'une allusion à 2 Corinthiens 2, 16 (« *aliis quidem odor mortis in mortem aliis autem odor uitae in uitam et ad haec quis tam idoneus* ») qui introduit dans les vers la menace d'une mort spirituelle[177]. L'attitude des croyants à l'égard de ces deux odeurs est mise en évidence par la construction même des vers : alors qu'au vers 531, le syntagme *auidi curramus* est enchâssé dans l'expression *in ambrosios odores*, montrant ainsi que les fidèles convergent vers le Christ, la coupe entre *nobis* et *mortis* au vers suivant mime la séparation entre les chrétiens et la mort. Face au Christ et à la mort, l'évocation de la troisième odeur, le parfum dans le vase d'albâtre, s'intéresse à la troisième entité, celle du groupe des croyants. Par l'allusion à l'histoire de la femme qui a versé un vase de parfum sur les pieds de Jésus (Lc 7, 36-50), le poète exhorte à imiter la dévotion de cette femme. La concentration des trois réminiscences scripturaires offre, en quatre vers, aux lecteurs du *carmen* un jeu agréable sur la thématique des odeurs[178] tout en permettant, grâce au procédé de l'allusion, une forte densité théologique. Il semble même que, chez Paulin, les raisons théologiques l'emportent sur l'idée d'un jeu poétique dans l'association de ces versets, puisque dans l'*Epistula* 23, 31-42, il livre une longue explication du récit de Luc 7, 36-50 qu'il enrichit d'images empruntées au Cantique des cantiques[179].

L'abondance des réminiscences bibliques dans les *Carmina* et la manière qu'a le poète de les intégrer dans son propos témoignent de la connaissance intime qu'a Paulin de Nole des Écritures. Si, comme nous l'avons vu, sa poésie est davantage christologique que biblique, tout son discours demeure fondé sur la Bible et son expression, que ce soit par la présence de traces d'un langage biblique ou par celle, constante, de réminiscences scripturaires, est fortement nourrie de sa lecture des textes bibliques. Le poète ne semble pas toujours requérir cette connaissance de la Bible de la part de ses lecteurs : bien souvent, le propos demeure clair, même lorsque les réminiscences scripturaires ne sont pas repérées, ou Paulin prend soin de les annoncer ; mais leur identification et la connaissance de leur contexte apportent en général un enrichissement sémantique et spirituel et révèlent la finesse du travail poétique de Paulin. Deux niveaux de lecture se superposent fréquemment dans les *Carmina* : une lecture plus superficielle qui s'intéresse davantage au récit des événements et aux grandes idées enseignées et une lecture plus profonde qui permet aux lecteurs attentifs et versés dans les Écritures de

[177] Une même association du Ct 1, 3 et de 2 Co 2, ici v. 15, est présente dans l'*Epist.* 40, 9. Voir T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico dei Cantici », *art. cit.*, p. 396-397.
[178] Sur les odeurs dans les *Carmina*, voir chapitre 6, 3.1.2 (p. 444-447).
[179] Voir T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico dei Cantici », *art. cit.*, p. 390-395.

découvrir certaines subtilités de l'expression poétique de Paulin de Nole et une richesse de nuances dans son argumentation.

***

Une lecture attentive des *Carmina* révèle deux aspects du caractère savant de la poésie de Paulin de Nole : la connaissance de nombreuses œuvres exégétiques, en particulier de la tradition origéno-ambrosienne, et la fréquentation intime de la Bible. Toutes deux nourrissent le propos du poète et informent même sa manière d'écrire. L'attitude de Paulin, cependant, n'est pas celle d'un exégète ou d'un auteur qui s'adresserait à un cercle étroit de spécialistes de la Bible. Son œuvre poétique vise à exposer, parfois même à enseigner, la foi chrétienne à un public qui, comme en témoignent les diverses techniques de citation et d'allusion, ne possède parfois qu'une connaissance restreinte des textes bibliques. Le poète en a conscience et prend soin de s'adapter à la variété de ses lecteurs. Il cherche, toutefois, constamment l'édification de chacun, donnant à voir aux uns les éléments essentiels et poussant les autres à puiser toujours plus dans leur connaissance des Écritures.

Quatrième chapitre : *Exempla* bibliques et enseignement

Les *exempla* jouent un rôle important dans l'éducation morale romaine[1]. Qu'ils soient empruntés à l'histoire de Rome ou à la poésie héroïque, ils offrent aux yeux des jeunes Romains des modèles concrets de l'idéal moral romain et exaltent, en particulier, les valeurs de sacrifice, de renoncement et de dévouement à la patrie. Paulin de Nole recourt également à de nombreux *exempla* pour dispenser un enseignement chrétien à ses lecteurs et ses auditeurs. Si les *exempla* païens sont pratiquement absents des *Carmina*[2], les figures bibliques ou les parallèles établis avec une situation biblique abondent et participent à leur dimension pastorale.

L'*exemplum* dans la littérature gréco-latine n'est pas tant le personnage en lui-même que son action dans une circonstance précise. Le pseudo-Aristote, dans la *Rhétorique à Alexandre* 8, 1, 1429 a 21-22, définit ainsi les *exempla* (παραδείγματα) : Παραδείγματα δ'ἐστὶ πράξεις ὅμοιαι γεγενημέναι καὶ ἐναυτίαι ταῖς νῦν ὑφ'ἡμῶν λεγομέναις[3]. Il s'agit, en quelque sorte, d'une scène qui se fige[4]. Anne-Catherine Baudouin précise cette définition en discutant la notion de figure par rapport à celle de personne et de personnage et elle établit les distinctions suivantes : la personne correspond à la réalité historique, le personnage est l'individu tel qu'il est construit par ses contemporains et par lui-même, enfin, la figure est une construction rétrospective sur un personnage. Il s'agit d'une identité figée dans une circonstance précise[5]. Si l'on reprend cette distinction, il n'est pas possible de réduire les personnages bibliques aux *exempla* dans la littérature patristique. La pratique de l'exégèse invite, en effet, à garder la

---

[1] H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 2. Le monde romain*, Paris, 1981 [1ère éd. 1948], p. 19 ; A. LUMPE, « Exemplum », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 6 (1966), c. 1235-1236 ; K. DEGEN, « *Haec non minora veteribus exempla*. Die Darstellung der Märtyrer als *exempla nova* in den frühchristlichen Martyriumsberichten » *in* A. EICH, S. FREUND, M. RÜHL et CH. SCHUBERT, *Das dritte Jahrhundert. Kontinuitäten, Brüche, Übergänge*, Stuttgart, 2017, p. 97-98.

[2] Trois *exempla* païens sont présents dans les *Carm.*. Les deux premiers *exempla* sont Tanaquil, épouse de Tarquin l'Ancien et modèle de femme dominatrice, et Lucrèce, modèle d'épouse vertueuse, dans le *Carm.* 10, 192. Le poète répond alors à Ausone, qui a accusé Thérasia d'être une Tanaquil, que sa femme est en réalité une Lucrèce. Le dernier exemple est celui de Teucer, le demi-frère d'Ajax, condamné à l'exil (Virgile, *Aen.* I, 619-620) dans le *Carm.* 24, 327. Le poète explique que le courrier Martinianus, vêtu de haillons à la suite de son naufrage, préfère retourner sur les flots que marcher, comme a dû le faire Teucer, car il refuse de passer pour un mendiant avide de gain. Dans les trois cas, le poète n'utilise pas de mot de comparaison, mais il identifie la personne dont il parle à l'*exemplum*. Sur les *exempla* païens dans les *Carm.*, voir H. SCHMITZ, « Pagane 'exempla' in der Paränese des christlichen Glaubens » *in* H. GRIESER et A. MERKT, *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, 2009, p. 211-212.

[3] « Les exemples sont des actions passées semblables et contraires à celles dont nous parlons à présent. » (éd. P. CHIRON, Paris, CUF, 2002).

[4] Voir H. SCHMITZ, « Pagane 'exempla' in der Paränese », *art. cit.*, p. 203.

[5] A.-C. BAUDOUIN, *Ponce Pilate : la construction d'une figure dans la littérature patristique et apocryphe*, thèse de doctorat préparée sous la direction de M.-O. Boulnois, Paris, 2012, p. 7-8.

complexité et parfois l'ambivalence des personnages bibliques, puisqu'il s'agit d'expliquer tout le texte biblique sans en retrancher des morceaux. Dans les homélies et les différentes œuvres à valeur parénétique, cette ambivalence possible des personnages n'est pas non plus éludée, car elle peut être source d'enseignement, surtout dans une religion où l'accent est mis sur le péché et la lutte contre celui-ci. Le traitement de la figure de Samson dans le *Carmen* 24, comme nous le verrons[6], est un bon exemple de l'action du poète chrétien qui ne réduit pas le personnage à une figure exemplaire mais lui conserve ses multiples facettes.

S'il ne faut pas réduire les personnages bibliques à des figures exemplaires, il n'est pas rare que les auteurs chrétiens exploitent leur valeur exemplaire dans une visée didactique. Paulin de Nole ne fait pas exception à cette tendance dans les *Carmina* et recourt à de nombreuses figures bibliques comme *exempla*. Ces derniers témoignent de la valeur normative accordée par le poète à la Bible et interviennent à différents niveaux dans les poèmes. Il arrive, tout d'abord, que le poète s'en serve lorsqu'il s'adresse directement aux fidèles, en particulier dans les *Natalicia*. Néanmoins, il utilise la majorité des exemples bibliques dans des passages protreptiques adressés à de futures autorités ecclésiastiques ou dans la construction de la figure de Félix dans les *Natalicia*. Dans ces deux cas, les *exempla* servent alors à la formation ou à la présentation de figures qui sont elles-mêmes à bien des égards exemplaires pour l'ensemble des fidèles.

***

1. Exemples bibliques et actualité des Écritures

La première partie de la présente étude a mis en évidence le rôle de la Bible dans les conceptions chrétiennes de Paulin, en particulier dans sa conversion à la vie ascétique. À ses yeux, comme aux yeux des autres chrétiens de son époque, le contenu de la Bible, sur le plan sotériologique et moral, est toujours actuel. Cette conception des Écritures est visible dans les enseignements que dispense le poète à ses lecteurs et à ses auditeurs. Paulin recourt en effet à un certain nombre d'exemples bibliques où la situation ou le comportement des personnages peut encourager et guider les fidèles qu'il enseigne.

1.1. Sequela Christi *et valeur morale des* exempla

Le lecteur pourrait s'attendre à de nombreux *exempla* à visée morale dans les *Natalicia* en raison de la forte dimension pastorale de ces poèmes *a priori* destinés à la récitation et faisant

[6] Voir p. 275.

l'objet d'une diffusion écrite[7]. Ce type d'exemple est en réalité assez peu présent. Il est plus fréquent dans les poèmes adressés à des destinataires particuliers, surtout, comme nous le verrons ultérieurement, à ceux destinés à une charge ecclésiastique. Si de tels *exempla* sont rares dans les autres poèmes, ils ne sont pas pour autant absents. D'une manière plus générale, le poète semble surtout appeler ses lecteurs et ses auditeurs à prendre le Christ pour modèle et à pratiquer la *sequela Christi*. Toutefois, de même qu'il ne faut pas réduire les personnages bibliques à des figures exemplaires, il ne faut pas faire de la *sequela Christi* une simple imitation d'un *exemplum* qui serait le Christ. Simone Deléani a bien montré la richesse de l'expression *Christum sequi* et la manière dont elle mêle les traditions païenne et chrétienne, dont le fait de suivre quelqu'un comme modèle n'est qu'un aspect[8]. De plus, si le Christ est un modèle à imiter, il est aussi le moyen qui permet d'y parvenir, comme en témoignent les prières que le poète adresse au Christ dans le *Carmen* 31 pour l'aider dans sa conversion et sa consécration à Dieu[9]. Néanmoins, en exhortant ses auditeurs et ses lecteurs à suivre le Christ, Paulin les invite à lui obéir mais aussi à l'imiter.

1.1.1. *Le cas des* Carmina uaria

Dans les *Carmina uaria*, le poète se sert d'*exempla* pour illustrer le comportement que les chrétiens doivent adopter. Ainsi, dans le *Carmen* 22[10], le poète décrit le comportement du

---

[7] Sur la diffusion écrite des *Nat.*, cf. *Epist.* 28, 6 : « *Habes ergo libellos a me duos, unum uersibus natalicium de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena* » / « Tu as donc de ma part deux opuscules, le premier, un natalice en vers tiré de mon chant annuel pour le maître de ma maison ».

[8] S. DELÉANI, *Christum sequi*, *op. cit.*, p. 23-66.

[9] Cf. *Carm.* 31 425-428 :

Rumpe mei lapidem cordis, Saluator Iesu,
Vt mollita pio uiscera fonte fluant !
Tu, precor, o Fons, Christe, meis innascere fibris
Vt mihi uiua tuae uena resultet aquae.

Brise la pierre de mon cœur, Jésus mon Sauveur, pour que mes entrailles adoucies coulent en une source pieuse ! Je t'en prie, ô Source, ô Christ, viens naître dans mon for intérieur pour que rejaillisse en moi la veine vivante de ton eau.

[10] *Carm.* 22, 64-81 :

Huius diuino mortales munere fulti
65. *Assequimur fragilem castis euincere factis*
Naturam et rigidae dirumpere uincula mortis,
Et non corporeis in corpore legibus uti
Sectantes diuina Dei uestigia Christi
Mente animam corpusque sacris moderante sub armis,
70. *Mens quoniam subiecta Deo capit arma salutis,*
Inque animam carnemque suam regnum obtinet et fit
Iure potens homo quisque sui, qui deditus uni
Aeternum Domino proprios regnator in artus
Efficitur, uitiis inuictus et osor iniqui,
75. *Fortior aduersis uirtutibus, ordine iusto*
Verus homo ; quia mente potens in qua rationis
Lumen habet, famulos nullo certamine sensus
Temperat et placidis sua pectora flectit habenis.
Tu cui mens generosa superni seminis igne

Soutenus par son cadeau divin, bien que mortels, *(65)* nous parvenons à triompher de notre nature fragile par de chastes entreprises, à rompre les liens de la mort inflexible et à ne pas user des lois corporelles dans notre corps, en suivant les pas divins du Christ Dieu, tandis que notre esprit règle notre âme et notre corps sous les armes sacrées, *(70)* puisque notre esprit, soumis à Dieu, prend les armes du salut et maintient sa souveraineté dans son âme et dans sa chair, et tout homme devient à bon droit maître de lui-même, lui qui se consacre éternellement au seul Seigneur et règne sur ses propres membres, invaincu par les vices et haïssant l'inique, *(75)* rendu plus fort face aux adversaires par ses vertus, selon un ordre juste, homme véritable, parce qu'il est puissant par son esprit

chrétien qui parvient à maîtriser son corps et ses pensées et, se consacrant à Dieu seul, résiste au péché par ses vertus. Or, le vers 68 (*Sectantes diuina Dei uestigia Christi*) présente cette attitude de maîtrise de soi face aux tentations terrestres comme une *sequela Christi*. Bien que cette idée d'une *sequela Christi* ne soit pas développée, elle fait bien du Christ un exemple pour la conduite que le chrétien doit adopter. Le Christ ne semble pas être le seul exemple dans ce passage. En effet, alors que souvent dans le *Carmen* 22, le poète s'adresse directement à Jovius pour lui conseiller une action précise[11], il emploie, dans ces vers, la première personne du pluriel (*assequimur*, v. 65) avant de s'exprimer de manière plus générale en faisant de l'esprit (*mens*, v. 70) ou de l'homme (*homo*, v. 72 et 76) le sujet des verbes. Le poète décrit ainsi le comportement idéal du chrétien, mais en employant la première personne du pluriel, il fait aussi implicitement de tous les chrétiens qui imitent le Christ un exemple pour Jovius. Dans les vers suivants, le poète s'adresse de nouveau directement à Jovius, qu'il apostrophe avec le pronom *tu* en tête du vers 79 et le recours à l'impératif *conscende* au vers 80. La présence du substantif *mens*, déjà employé en anaphore dans les vers 69 et 70, établit discrètement un lien entre l'exhortation à Jovius dans ces vers et les vers précédents et invite ainsi le jeune converti à suivre le modèle des autres chrétiens et du Christ.

Les nombreuses exhortations à mettre en pratique les enseignements de l'Évangile dans le *Carmen* 31 sont aussi une forme de *sequela Christi*[12]. Pneumatius et Fidelis, et plus généralement tous les chrétiens, sont explicitement incités à vivre pour le Christ : « *His monitis sanctam discamus uiuere Christo / Iustitiam et partem ponere pauperibus*[13] » (*Carm*. 31, 499-500). Dans les vers précédents, le poète a évoqué la parabole de l'homme riche et de Lazare en Luc 16 ; les enseignements dont parle le poète sont donc ceux du Christ et s'y conformer est

80. *Ardet, in aetherios animo conscende recessus*
Et gremio Domini caput insere...

dans lequel il possède la lumière de la raison, il gouverne ses sens asservis sans la moindre lutte et dirige son propre cœur avec de douces rênes. Toi, dont le noble esprit brûle du feu d'une semence d'en-haut, *(80)* élève-toi par ton âme dans les retraites aériennes et blottis ta tête dans le sein du Seigneur.

[11] Cf. *Carm*. 22, 4. 9. 19, etc.

[12] Nous partageons l'avis d'A. QUACQUARELLI, « Una *consolatio* cristiana (Paul. Nol., *Carm*. 31) », *Vetera Christianorum* 25 (1988), p. 45, qui considère, d'une manière plus générale, que la consolation devient pour le chrétien une réflexion impliquant par la mort toute la vie de l'homme dans la *sequela Christi*. Le plan du *Carm*. 31 s'éloigne de celui des consolations traditionnelles en concentrant dans une sorte de préambule les éléments propres à un discours de consolation pour ensuite laisser la place à une longue homélie où se mêlent des considérations théologiques et des exhortations pratiques. Le poète encourage ses lecteurs à vivre toujours plus pour le Christ et à faire de leur vie une *sequela Christi*. Le deuil de Celsus se présente alors comme l'occasion de manifester cette consécration à Dieu, qui doit toutefois être visible en tout temps.

[13] « Apprenons par ces avertissements à pratiquer pour le Christ une sainte justice et à réserver une part aux pauvres ».

une manière de suivre ce dernier. L'image de la poursuite du Christ est aussi présente au moyen d'une réminiscence du Cantique 1, 3 (« *Trahe me, post te curremus [in odorem unguentorum tuorum.] Introduxit me rex in cellaria sua ; exultabimus et laetabimur in te, memores uberum tuorum super uinum. Recti diligunt te* ») au vers 531 : « *Huius in ambrosios auidi curramus odores*[14] ».

Cette *sequela Christi* se fait aussi, dans le *Carmen* 31, par l'observation des *exempla* bibliques. Le poète souligne l'encouragement que peuvent puiser les lecteurs dans l'étude de ces *exempla* :

Talibus exemplis, tanto sponsore salutis *Erectos laetis uertere maesta decet ;* *Pellamus querulos ingrato corde dolores* *Et redeant tersis lumina pura oculis.*	Encouragés par de tels exemples, par un si grand garant du salut, il convient que nous transformions notre tristesse en joie. Chassons de notre cœur ingrat les douleurs plaintives et essuyons nos yeux pour faire revenir en eux une lumière limpide.

Carmen 31, 197-200

Ces vers se trouvent à la suite d'un développement catéchétique sur la résurrection du Christ (v. 139-196) où le poète évoque l'apparition du Christ aux apôtres, en particulier à Thomas, (v. 145-184) et l'épisode du brigand sur la croix, pris comme un exemple de salut obtenu par la foi (v. 193-196)[15]. Le poète ne se contente pas d'un exposé théorique sur la résurrection du Christ : en racontant les rencontres de Jésus avec certains témoins de sa résurrection ou avec le brigand sur la croix, il offre des exemples précis de personnes ayant cru dans la résurrection du Christ auxquelles peuvent s'identifier les lecteurs[16]. Comme le fait

[14] « Courons avec ardeur après ses divines odeurs ». Sur ce vers, voir p. 239 et 446-447.

[15] Pour une présentation détaillée de la structure du *Carm.* 31, voir F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 71-74.

[16] L'apôtre Thomas n'est pas présenté comme un simple exemple, le poète insiste sur son rôle de témoin de la résurrection du Christ en vue de la foi des générations à venir (cf. *Carm.* 27 [*Nat.* 9], 415-423) :

Nec sine mente Dei dubitauit Apostolus olim, 150. *Viuere post mortem nullus ut ambigeret.* *Firmauit dubitando fidem ; dum comminus anceps* *Arguitur Thomas, omnis homo instruitur :* *Cernere quod Thomas coram et palpare iubetur,* *Constanter stabili credere disco fide* 155. *Mortem hominum Christi crucifixi morte subactam* *Spemque resurgendi corporibus positam,* *Corporibus nostris, quia Christus uictor in ista* *Carne resurrexit quam gero, qua morior.*	Ce n'est pas sans l'esprit de Dieu que l'apôtre douta autrefois, *(150)* afin que personne ne fût dans l'incertitude à propos de la vie après la mort. En doutant, il affermit la foi ; lorsqu'on apporte des preuves directement au doute de Thomas, c'est tout homme qui est instruit. Parce qu'on ordonne à Thomas de regarder et de palper de lui-même, j'apprends à croire avec la fermeté d'une foi solide *(155)* que la mort des hommes a été assujettie par la mort du Christ crucifié et que l'espérance de la résurrection a été établie pour les corps, pour nos corps, parce que le Christ vainqueur est ressuscité dans la chair que je porte, dans laquelle je meurs.

Carmen 31, 149-158

remarquer Bordone, les vers cités font écho aux vers 135-138[17], où se trouve le *praeceptum*, à savoir une exhortation à affermir l'esprit par la foi, tandis que tout le développement sur la résurrection du Christ sert de *solacium*[18]. Le verbe *decet*, en effet, est employé dans les deux cas et le participe *erecti* en tête du vers 198 rappelle l'expression *attollere mentem* à la fin du vers 135[19]. L'enseignement de la doctrine de la résurrection du Christ est présenté comme un moyen d'affermir la foi des chrétiens, mais dans les 197-200, le poète insiste sur le rôle spécifique des *exempla* à ce sujet. L'écriture même de Paulin souligne l'efficacité de cet enseignement : alors que dans les vers 135-136, l'expression *attollere mentem* est un sujet du verbe *decet* et que l'élévation de l'esprit est alors considérée comme une action à accomplir, le poète recourt au participe parfait (*erectos*) au vers 198, montrant ainsi que l'enseignement a eu l'effet voulu. Leur esprit affermi par la foi dans le salut offert par le Christ, Pneumatius et Fidelis peuvent continuer à avancer et changer à présent leur chagrin en joie.

Ce rôle d'affermissement de l'enseignement des Écritures et notamment des *exempla* est répété dans la suite du *Carmen* 31 :

Nobis ore Dei solator Apostolus assit,
Nos Euangelio Christus amans doceat,
395. *Nos exempla patrum simul et praeconia uatum,*
Nos liber Historiae firmet apostolicae,
In qua corporeum remeare ad sidera Christum
Cernimus et gremio nubis in astra uehi.

Que l'apôtre vienne nous consoler par la bouche de Dieu, que le Christ plein d'amour nous enseigne par l'Évangile, *(395)* nous, qu'à la fois les exemples des pères et les proclamations des prophètes, que le livre des Actes des apôtres nous affermissent. Dans ce dernier, nous voyons le Christ, doté d'un corps, retourner vers les étoiles et être transporté vers les astres au sein d'une nuée.

Carmen 31, 393-398

Les destinataires de l'enseignement et de l'affermissement sont particulièrement mis en évidence par l'anaphore du pronom personnel *nos* dans les vers 393-396. Les *exempla patrum* s'insèrent dans une liste mentionnant diverses parties de la Bible. Le Nouveau Testament est

---

Nous suivons la ponctuation de F. Bordone pour les vers 149-150 (voir F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 134 et 259-260).

[17] *Carm*. 31, 135-138 :

Nos igitur firmare animos, attollere mentem
Ignauosque decet trudere corde metus,
Pro quibus ecce animam posuit simul atque resumpsit
Filius ille Dei cuncta manente Deo.

C'est pourquoi, il convient que nous affermissions nos âmes, que nous élevions notre esprit et que nous chassions de notre cœur les craintes qui amollissent, car voici que, pour nous, le Fils de Dieu a rendu et en même temps a recouvré l'âme, en restant en tout Dieu.

[18] F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 72.

[19] F. BORDONE, *Per la morte di un fanciullo*, *op. cit.*, p. 279.

évoqué avec l'apôtre Paul, désigné par le substantif *Apostolus* (v. 393), l'Évangile (v. 394) et le livre des Actes des apôtres (v. 396-398). Au milieu de cette évocation du Nouveau Testament se trouve une allusion à l'Ancien Testament avec les *exempla patrum*, qui font vraisemblablement référence ici aux premiers livres de la Bible et peut-être aussi aux livres historiques, et les *praeconia uatum* qui renvoient aux livres prophétiques (v. 395). Si une telle liste souligne l'importance de tous les livres bibliques dans l'affermissement de la foi des chrétiens, il est intéressant de noter le rôle exemplaire que relève le poète chez les patriarches. Les *exempla* précis à valeur parénétique sont rares dans le *Carmen* 31 et dans les *Natalicia*, mais ils sont bien plus présents, comme nous le verrons, dans les *Carmina* 24 et 25. Or, dans ces deux poèmes, le poète recourt davantage aux *exempla* vétérotestamentaires que néotestamentaires. Le poète semble donc accorder beaucoup d'importance à la valeur exemplaire des figures de l'Ancien Testament.

Dans le *Carmen* 31, le poète convoque un exemple biblique pour traiter de la nature des pleurs utiles. Il s'agit de la figure du roi David qui a su pleurer sur son péché :

Vertite peruersas conuerso pectore curas :
410. *Monstrat flere fides utilibus lacrimis,*
Peccatum lugere iuuat contractaque culpis
Vulnera profusis fletibus abluere
Qualibus ille suum stratum omni nocte rigabat
Multa gemens Dauid, corde potens humili ;
415. *Si cinerem ut panem ille Deo dilectus edebat*
Et sua miscebat pocula cum lacrimis,
Quid facere, heu, misero mihi competit ? unde piabor ?
Vnde satisfaciam ? quanam ope saluus ero ?

Convertissez votre cœur et opérez la conversion de vos soucis pervertis : *(410)* la foi enseigne à verser des larmes utiles. Elle aide à pleurer le péché et à laver les blessures contractées par des fautes, grâce aux pleurs versés comme ceux dont l'illustre David arrosait sa couche toute la nuit avec de grands gémissements, puissant par l'humilité de son cœur. *(415)* Si cet homme aimé de Dieu mangeait la cendre comme du pain et mêlait ses larmes à sa coupe, que faire, hélas, qui convienne au misérable que je suis ? Comment serai-je purifié ? Comment pourrai-je donner satisfaction ? Par quel moyen serai-je sauvé ?

Carmen 31, 409-418

La dérivation *uertite / conuerso* au vers 409 attire l'attention des lecteurs sur le changement d'ordre spirituel et dans leur comportement qu'ils doivent opérer. L'adjectif *qualis* (v. 413) invite alors les lecteurs et le poète lui-même à voir en David un exemple de repentance qui peut les aider à prendre conscience du bon deuil à mener et de l'importance de la conversion du cœur. Ces vers commencent, en effet, par une injonction à la conversion (v. 409) et par une justification de cette exhortation : la foi invite à verser des larmes utiles (v. 410). Ces larmes

utiles sont des larmes de repentance à la suite de péchés commis (v. 411-412). Le recours à David permet de passer d'un propos théorique à un exemple précis susceptible de parler au croyant et de susciter sa réflexion. Trois questions à la première personne du singulier suivent, en effet, l'évocation des larmes de David. Si David doit se repentir malgré sa piété et ses exploits[20], à combien plus forte raison le poète, qui se qualifie de *miser* (v. 417) doit-il le faire.

Le poète recourt à deux réminiscences psalmiques, le Psaume 6, 7 (« *Laboraui in gemitu meo ; lauabo per singulas noctes lectum meum : in lacrimis meis stratum meum rigabo.* ») dans les vers 413-414 et le Psaume 101, 10 (« *Quia cinerem tamquam panem manducaui et poculum meum cum fletu miscebam* ») dans les vers 415-416. L'utilisation des mots mêmes du psalmiste rend la figure de David davantage présente pour les lecteurs et l'intensité de son repentir encore plus visible. En évoquant, comme le psalmiste, les larmes (*lacrimae*, v. 410 et 416, et *fletus*, v. 412) et la cendre (*cinis*, v. 415), Paulin reprend les signes du deuil dans l'Ancien Testament et associe donc clairement la repentance à une forme de deuil. Le psalmiste et Paulin à sa suite mettent en avant la grandeur de ce deuil : David pleure toute la nuit (*omni nocte*, v. 413) et ses gémissements sont grands (*multa*, v. 414). Or, ce deuil n'est pas simplement une constatation du péché et l'expression d'un regret fort, il comporte également une dimension salutaire puisque David devient puissant par l'humilité même de son cœur (*corde potens humili*, v. 414). La construction en chiasme du vers 414 (adjectif, participe présent, substantif / substantif, participe présent, adjectif) et l'oxymore *potens humili* dans le second hémistiche mettent en valeur l'utilité de la repentance.

Le changement de personne verbale, après le traitement de l'exemple de David, montre que le poète ne se contente pas d'inviter ses lecteurs à se repentir, il s'inclut également dans l'exhortation[21]. Il semble délaisser pour un moment son rôle de prédicateur afin de devenir un suppliant auprès de Dieu. Néanmoins, si Paulin est vraisemblablement sincère, il est vrai que son attitude possède une valeur paradigmatique et qu'il devient l'exemple même de la repentance qu'il prêche. Après avoir pris l'exemple de David, il offre, avec sa personne, un exemple contemporain qui permet de souligner l'actualité de cet appel à la repentance. À l'*exemplum* biblique s'ajoute donc celui du poète lui-même.

[20] Les qualités de David sont suggérées par le recours à l'adjectif à valeur démonstrative *ille* aux vers 413 et 415 et l'apposition *Deo dilectus* (v. 415).
[21] Voir chapitre 2, 3.3.1 (p. 167-169) pour un commentaire de ces vers.

1.1.2. Le cas des Carmina Natalicia

Dans les *Carmina Natalicia*, le recours aux *exempla* à valeur morale est plutôt centré sur le personnage du poète lui-même.

Ainsi, à la fin du *Carmen* 27 (*Nat*. 9), les *exempla* bibliques servent de support à la prière que le poète demande à Nicétas d'adresser à Dieu pour lui :

De Genesi, precor, hunc orandi collige sensum,
Ne maneam terrenus Adam, sed uirgine terra
Nascar et exposito ueteri noua former imago ;
610. *Educar tellure mea generisque mei sim*
Degener, et sponsae festinem ad mellea terrae
Flumina, Chaldaei seruatus ab igne camini ;
Sim facilis tectis quasi Lot fore semper aperta
Liberer ut Sodomis, neque uertam lumina retro
615. *Ne salis in lapidem uertar, sale cordis egenus ;*
Hostia uiua Deo tamquam puer offerar Isaac,
Et mea ligna gerens sequar almum sub cruce patrem ;
Inueniam puteos sed ne, precor, obruat illos
Inuidus et uiuentis aquae caecator Amalech[16] *;*
620. *Sim profugus mundi, tamquam benedictus Iacob*
Fratris Edom fugitiuus erat, fessoque sacrandum
Supponam capiti lapidem Christoque quiescam ;
Sit mihi castus amor, sit et horror amoris iniqui,
Carnis ut illecebras uelut inuiolatus Ioseph
625. *Effugiam, uinclis exuto corpore liber*
Criminis, et spolium mundo carnale relinquam ;
Tempus enim longe fieri complexibus, instat
Summa dies, prope iam Dominus ; iam surgere somno
Tempus et ad Domini pulsum uigilare paratos.
630. *Sit mihi ab Aegypto bonus exitus, ut duce lege*
Diuisos penetrans undosi pectoris aestus
Fluctibus euadam Rubris, Dominique triumphum
Demerso Pharaone canam ; cui supplice uoto,
Exsultando tremens et cum formidine gaudens
635. *Ipsius pia dona, meos commendo labores.*

Recueille, je te prie, dans la Genèse cette manière de prier, pour que je ne demeure pas un Adam terrestre, mais que je naisse d'une vierge terrestre et qu'après avoir abandonné le vieil homme, je sois façonné en une nouvelle image. *(610)* Puissé-je être conduit hors de ma propre terre, être indigne pour ma propre race et me hâter vers les fleuves de miel de la terre promise, préservé du feu de la fournaise des Chaldéens. Puissé-je être hospitalier comme Lot dont la porte était toujours ouverte, afin d'être délivré de Sodome ; et puissé-je ne pas tourner mes regards en arrière *(615)* de peur d'être changé en pierre de sel par manque de sel dans mon cœur. Puissé-je être offert comme le jeune Isaac en offrande vivante à Dieu et portant mon propre bois suivre mon vénérable père sous la croix. Puissé-je découvrir un puits, mais je prie que l'envieux Amaleq[22] qui bouche l'eau de vie ne le recouvre pas. *(620)* Puissé-j'être exilé hors du monde comme Jacob, béni, était fugitif devant son frère Edom, placer une pierre à consacrer sous ma tête fatiguée et trouver le repos dans le Christ. Puisse mon amour être pur et puissé-je tenir en horreur l'amour inique pour, comme l'inviolable Joseph, *(625)* m'enfuir devant les charmes de la chair, libre, le corps dégagé des liens de la faute et abandonner au monde le butin charnel. En effet, il y a un temps pour se tenir éloigné des étreintes, le dernier jour est imminent, le Seigneur est déjà proche. Il est désormais temps de se lever du sommeil et de veiller, prêts, au coup du Seigneur. *(630)* Puissé-je avoir une bonne sortie hors d'Égypte pour, en pénétrant sous la conduite de la Loi dans les vagues houleuses

[22] Le poète confond ici Abimélek, roi des Philistins (Gn 26) avec Amaleq, petit-fils d'Esaü (Gn 36, 12).

et divisées de mon cœur agité, échapper aux flots rouges et chanter, alors que le pharaon a coulé, le triomphe du Seigneur à qui, avec une prière de supplication, tremblant dans mon exultation et me réjouissant avec crainte, *(635)* je confie mes travaux, pieux présents de sa personne.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 607-635

608. 1 Co 15, 47-49 ; ***609.*** Col 3, 10 ; ***610.*** Gn 12, 1 ; ***611 / 612.*** Ex 3, 8 ; ***612.*** Dn 3, 17 ; ***613.*** Gn 19, 1-3 ; ***614.*** Gn 19, 29 ; ***614 / 615.*** Gn 19, 26 ; ***615.*** Mt 5, 13 ; ***616.*** Rm 12, 1 et Gn 22, 1-19 ; ***617.*** Gn 22, 6 ; ***618 / 619.*** Gn 26, 15 ; ***620 / 621.*** Gn 28 ; ***622.*** Gn 28, 11 ; ***624 / 625.*** Gn 39, 7-12 ; ***627.*** Ecl 3, 5 ; ***628.*** Ph 4, 5 ; ***628 / 629.*** Rm 13, 11 ; ***629.*** Mt 25, 1-13 ; ***630 / 633.*** Ex 14-15.

Comme l'indique le vers 607, le poète s'inspire plus précisément de la Genèse pour sa prière. Sa prière suit l'ordre de ce livre en évoquant successivement Adam, Abraham, Lot, Isaac, Amaleq, Jacob, Joseph et Moïse. Amaleq, qualifié d'*inuidus et uiuentis aquae caecator* (v. 619) est présenté comme un contre-exemple et l'expression *terrenus Adam* (v. 608) place aussi Adam parmi les contre-exemples. La plupart des *exempla* sont explicitement nommés et leur valeur exemplaire est généralement soulignée par l'emploi de mots de comparaison (*quasi*, v. 613 ; *tamquam*, v. 616 et 620 ; *uelut*, v. 624). Il arrive également au poète de procéder par allusion. Ainsi, Abraham et Moïse ne sont pas nommés, mais l'appel à quitter sa patrie au vers 410 et l'évocation de la traversée de la mer Rouge dans les vers 630-633 permettent d'identifier ces deux patriarches. De même, la mention de la fournaise des Chaldéens (*Chaldei ignis camini*, v. 612) amène tout lecteur familier de la Bible à reconnaître une référence aux compagnons de Daniel.

L'apparat scripturaire montre que le poète ne se contente pas d'évoquer ces différents *exempla*. Le passage est nourri de références bibliques qui imprègnent presque tous les vers. Alors que les *exempla* sont empruntés au livre de la Genèse, les autres réminiscences scripturaires sont pour la plupart néotestamentaires. La forte densité des réminiscences bibliques est un trait caractéristique de l'écriture de Paulin lorsqu'il s'adresse à Nicétas[23] ; mais dans ces vers, l'abondance des réminiscences bibliques n'est pas la simple expression du partage d'une culture commune avec l'évêque de Rémésiana. Les réminiscences néotestamentaires évoquent, pour la plupart, le statut des chrétiens : ils deviennent une nouvelle image (*noua imago*, v. 609), sont le sel de la terre (*sal*, v. 615) et un sacrifice vivant offert à Dieu (*hostia uiua Deo*, v. 616). Ainsi associées aux *exempla* vétérotestamentaires, elles invitent

[23] Voir chapitre 3, 2.2.2 (p. 231-234).

aussi à une lecture symbolique et même typologique de l'Ancien Testament. L'emploi du substantif *crux* (v. 617) pour désigner le bois dont s'est chargé Isaac souligne discrètement cette lecture typologique. Les lecteurs et le poète en premier lieu sont incités à imiter les patriarches à travers le prisme d'une lecture chrétienne des actes de ces derniers. Ils doivent copier leur attitude mais en l'adaptant à leur propre contexte. Ainsi le poète souhaite-t-il imiter la fuite de Jacob, mais au lieu de fuir son frère, il est appelé à fuir le monde (*profugus mundi*, v. 620). Les exhortations à quitter le monde et à se garder des séductions de la chair (*carnis illecebrae*, v. 624) montrent que le poète fait une lecture ascétique des *exempla* bibliques. Cette lecture est motivée par le statut du chrétien, tel qu'il est présenté dans le Nouveau Testament, et par la perspective eschatologique, esquissée par des réminiscences scripturaires dans les vers 627-629.

La *sequela Christi* et la mise en application des préceptes bibliques se manifestent aussi chez Paulin dans sa pratique poétique. L'évocation du cantique de Moïse (Ex 15) après la traversée de la mer Rouge amène ainsi le poète à parler de ses propres œuvres poétiques qu'il considère comme des dons de Dieu (*ipsius pia dona*, v. 635) et en même temps comme une forme d'offrande à Dieu (*meos commendo labores*, v. 635). La liste des *exempla* se termine sur ces remarques et fait glisser le propos des exhortations d'ordre moral à une brève réflexion métapoétique.

Cette dimension métapoétique est toujours présente lorsque le poète recourt à des *exempla* à visée morale dans les *Natalicia*. Ainsi, dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), Paulin prend l'exemple évangélique de la veuve pauvre qui a mis deux pièces d'airain dans le tronc à l'entrée du Temple (Mc 12, 41-44 / Lc 21, 1-4), pour justifier l'offrande de ses poèmes et non de riches tentures, d'onguents ou de nourriture abondante (v. 40-61)[24]. Comme la femme, le poète reçoit l'approbation du Christ[25]. L'*exemplum* sert ici davantage de justification de l'action du poète que d'exhortation adressée à ce dernier ; néanmoins pour les lecteurs et les auditeurs qui pouvaient condamner la façon de faire du poète, il peut avoir une fonction parénétique. Comme dans le *Carmen* 31, une sorte de chaîne d'*exempla* semble même se dessiner : en montrant qu'il

[24] Pour un commentaire de ces vers, voir p. 129 et p. 161.
[25] Cf. *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 49-51 :

Nec metuam sperni, quoniam non uilia Christo *Pauperis obsequii libamina, qui duo laetus* *Aera piae censum uiduae laudata recepit.*	Et je ne craindrai pas d'être méprisé parce que les offrandes d'une pauvre obéissance ne sont pas dénuées de valeur pour le Christ qui reçut avec joie deux pièces d'airain, l'impôt d'une pieuse veuve, et en fit l'éloge.

imite les personnages bibliques, le poète s'érige subtilement en exemple pour les destinataires de ses poèmes.

La valeur parénétique de l'exemple de la veuve de l'Évangile est plus visible dans la seconde évocation de cette femme dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) :

	Pandite corda, precor, breuis est iniuria uobis	Ouvrez-vos cœurs, je vous prie, le désagrément est bref pour vous le temps que, faible, je raconte une grande œuvre avec peu de paroles. Et, en vous souvenant de la veuve dont j'ai parlé dans la première partie de mon récit et que Dieu, la jugeant d'après la valeur de son esprit et non d'après son don, *(215)* a préférée à ceux qui apportaient beaucoup parce qu'elle donnait tout, veuillez me supporter aussi tandis que je dis de grandes choses en un mince récit. En effet, mes paroles cherchent à imiter ces petites gens dont la piété d'or a donné de la valeur même à ce qui est vil.
	Dum paucis magnum exiguus opus eloquor orsis,	
	Et, memores uiduae primo sermone relatae	
	Quam Deus e pretio mentis non munere cernens,	
215.	*Antetulit multum mittentibus, omnia dantem,*	
	Me quoque ferte leui dicentem magna relatu :	
	Et mea namque illis sunt aemula uerba minutis	
	Quis pretium pietas et uilibus aurea fecit.	

Carmen 18 (*Nat*. 6), 211-218

Comme la première fois, le poète se sert de l'exemple de la veuve de l'Évangile dans une *captatio beneuolentiae*. Le propos est, toutefois, légèrement, différent. Au début du *carmen*, le poète cherche à faire accepter à ceux qui participent à la fête de Félix son choix d'offrir des poèmes plutôt que de faire de coûteux dons matériels. Les vers 211-218 vont plus loin et évoquent un type de poésie précis, une poésie traitant d'un sujet élevé avec des mots simples (*paucis magnum opus orsis*, v. 212 ; *leui magna relatu*, v. 216). En prenant un *exemplum* biblique, le poète lie étroitement sa conception de la poésie à sa foi et inscrit sa réflexion sur la pratique poétique dans un questionnement plus général sur la manière de mener une vie chrétienne. Alors que dans les vers 40-61 l'*exemplum* sert surtout de justification, dans les vers 211-218 sa valeur parénétique est aussi soulignée. Le poète, avec la proposition *illis sunt aemula uerba minutis* (v. 217), exprime sa volonté de conformer sa vie et la pratique de son art à la Bible et aux exemples que cette dernière offre.

Dans un autre passage du *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le poète se sert aussi d'un *exemplum* biblique pour évoquer sa pratique de la poésie. L'exemple du patriarche Jacob lui permet en effet d'exprimer sa volonté de réussir à composer des vers grâce à l'aide de Nicétas, alors présent à Nole : *forsan sapientis ab ore,* / *Vt quondam effetae pecudes pastoris Iacob,* / *Concipiam sterili*

fecundos pectore sensus[26] (v. 245-247). L'*exemplum* biblique est alors utilisé de manière symbolique : du récit de Genèse 30, le poète retient l'idée de la fertilité qu'il transpose dans un contexte métapoétique. L'allusion biblique est une manière d'établir une connivence littéraire avec Nicétas, mais elle témoigne aussi discrètement de la volonté du poète de fonder tous les aspects de sa vie sur la Bible et de la manière dont cette dernière modèle toutes les conceptions du poète.

1.2. Exemplum *et réflexion liturgique*

Si les *exempla* à valeur morale concernent avant tout la personne de Paulin dans les *Natalicia*, un autre usage des *exempla* bibliques se dégage de la lecture de ces poèmes d'anniversaire. Dans le *Natalicium* de janvier 402, le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), le peuple d'Israël est pris en exemple pour souligner l'importance de célébrer chaque année la fête de Félix. L'*exemplum* est alors utilisé pour nourrir une réflexion liturgique.

Le contexte de composition et de récitation de ce poème est particulier puisque Nole craint alors les invasions des Goths[27]. Au lieu de la joie domine la peur chez les participants à la fête de saint Félix. Dans ce poème, Paulin prend alors très à cœur son rôle de pasteur et de serviteur de Félix et il exhorte avec fermeté ses lecteurs et ses auditeurs à chasser la tristesse (*pellite tristitiam*, v. 12), car la joie doit régner en ce jour d'anniversaire de la mort du confesseur en dépit des circonstances[28]. Le poète se tourne alors vers la Bible et la célébration de la première Pâque pour soutenir son injonction :

35.	*Legifer ut quondam Pharii tellure tyranni* *Pascha sacrum Moyses prima sub Lege dicauit,*	*(35)* Comme autrefois le législateur Moïse, sur la terre du tyran Pharaon, a consacré la Pâque

[26] « Peut-être que par la bouche d'un sage, comme on le raconte des brebis du berger Jacob autrefois, je ferai naître des pensées fertiles de mon cœur stérile ».

[27] Le choix du terme « invasions » est une manière d'adopter la vision de Paulin et de ses contemporains. M. COUMERT et B. DUMÉZIL, *Les Royaumes barbares en Occident*, Paris, 2017, p. 23-30, invitent à abandonner le « mythe des 'grandes invasions' » (p. 30) et expliquent qu'il ne s'agit à cette époque ni d'invasion ni de migration d'un peuple constitué mais « de déplacements d'armées errantes à la recherche de ressources durables » (p. 29). La recherche allemande emploie le terme neutre de *Völkerwanderung* (mouvements des peuples) ; voir H. FEHR et PH. VON RUMMEL, *Die Völkerwanderung*, Stuttgart, 2011.

[28] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 17-21 :

	Ergo metus abeant tristes, redeantque refectis *Gaudia pectoribus ; fugiant decet omnia sanctum* *Maesta diem tanti quem gloria confessoris*	Que les craintes funestes s'en aillent donc et que reviennent les manifestations de joie dans les cœurs restaurés ; il convient que toutes les afflictions fuient ce jour saint que la gloire d'un si grand confesseur *(20)* fait briller remarquablement parmi tous les jours à travers toutes les époques et qu'elle orne par des peuples rassemblés en foule.
20.	*Insignem cunctis per tempora tota diebus* *Elucere facit populisque frequentibus ornat !*	

Sanctaque tunc Iudaea, Deo licet impius illos
Maturare fugam ualida ui cogeret hostis,
Libertate tamen deuoti pectoris audax
40. *Nec turbante metu iussum sollemne reliquit,*
Sed, trepidans fugiensque licet, diuina peregit
Festa, salutifero laetis epulatus in agno
Coetibus, et, ficto Christi iam sanguine uictor,
Duxit ouans laetas uicto Pharaone choreas ;
45. *Inde fugae memores etiam nunc azyma sumunt*
Iudaei, solo retinentes nomine gentem,
Infermentatis pulsi quia panibus olim
Aegypto fecere fugam ; paribus modo signis
Per patrios, sed iam per inania sabbata, ritus
50. *Antiqui recolunt uestigia grata timoris ;*
Nam frustra ueterem uacua sub imagine Legem
Exercent, uerum nobis quia Pascha repleuit,
Vnus pro cunctis Patri datus hostia, Christus ;
Et, quia corpus adest uitae, perit umbra figurae.
55. *Sic igitur modo nos turbato in tempore laeti*
Mente pia festum dilecti martyris omnes
Collatis hilarae studiis pietatis agamus.

sacrée sous la première Loi, et le saint peuple juif alors, bien que l'ennemi impie les forçât avec une forte violence à hâter leur fuite, audacieux cependant par la liberté de son cœur pieux *(40)* n'abandonna pas non plus le commandement solennel sous le coup de la peur qui le troublait, mais bien que tremblant et en fuite, il accomplit les fêtes divines avec de joyeuses assemblées, fit un festin d'un agneau porteur de salut et Moïse, désormais vainqueur par le symbole du sang du Christ, conduisit triomphalement les chœurs joyeux après la victoire sur le Pharaon. *(45)* C'est pourquoi les Juifs, conservant leur peuple par le nom seulement, prennent encore maintenant des pains sans levain en souvenir de leur fuite, parce qu'ils furent poussés autrefois à prendre la fuite hors d'Égypte avec des pains qui n'avaient pas levé. À présent, avec les mêmes signes, à travers les rites de leurs pères, mais des sabbats désormais sans valeur, *(50)* ils font revivre avec reconnaissance les traces de leur ancienne peur. C'est en vain, en effet, qu'ils observent l'ancienne loi sous une image vide, parce que le Christ a rempli pour nous la véritable Pâque quand il s'est donné en victime unique pour tous à son Père. Et parce que son corps de vie est présent, l'ombre de la figure disparaît. *(55)* Ainsi donc, à présent, nous qui sommes joyeux en cette époque troublée, célébrons tous avec un esprit pieux la fête de notre bien-aimé martyr en unissant notre zèle et notre piété joyeuse.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 35-57

Les ressemblances entre la situation des Hébreux et celle des habitants de Nole amènent le poète à comparer la fête de Félix de 402 avec l'établissement de la Pâque, telle qu'elle est racontée en Exode 12. La valeur exemplaire de l'épisode biblique est soulignée par l'emploi de l'adverbe *ut* (v. 35) et, à la fin de la démonstration, des adverbes *sic* et *igitur* (v. 55). Comme les Hébreux, obligés de fuir précipitamment l'Égypte, les habitants de Nole se trouvent dans une situation délicate ; mais comme eux, ils sont exhortés à ne pas céder à la peur et à prendre le temps d'accomplir leurs devoirs liturgiques. En employant les expressions *iussum sollemne* (v. 40) et *diuina festa* (v. 41-42), le poète souligne l'idée que Moïse et le peuple juif ont obéi à Dieu en célébrant la Pâque. De la même manière, Dieu souhaite que les habitants de Nole et les

pèlerins célèbrent l'anniversaire de Félix. Il se réjouit, en effet, lorsque c'est le cas (*cuius honore Deus gaudet*[29], v. 61) et depuis le ciel il rend ce jour calme (*Nec pauor ater in hanc obducat nubila lucem / Quam Deus aetherio Felicis honore serenat*[30], v. 33-34).

Dans les deux cas, le poète met en avant la dimension salvatrice de l'acte liturgique. Ainsi parle-t-il pour les Juifs d'un *salutifer agnus* (v. 42). Dans le livre de l'Exode, les familles juives sont en effet épargnées grâce au sang d'un agneau sur leurs portes lorsqu'un ange passe pour tuer tous les premiers-nés d'Égypte (Ex 12, 13). Paulin emploie aussi le terme *salus* au vers 58 et le met en relation avec la célébration de Félix. La dévotion envers Félix et la confiance placée en lui assurent sa présence dans les difficultés. En prenant un exemple biblique, le poète inscrit le peuple chrétien dans la lignée des patriarches et il montre dans le même temps les bienfaits de l'obéissance à Dieu[31].

Le souci pastoral du poète se manifeste aussi dans les commentaires qui accompagnent l'*exemplum*. Le poète souhaite que ses lecteurs et ses auditeurs aient une juste compréhension des événements. Il insiste, en effet, sur la dimension typologique de la première Pâque avec les expressions *ficto Christi sanguine* (v. 43), *uacua sub imagine* (v. 51) et *umbra figurae* (v. 54). Si les parallèles avec la situation du peuple juif sont soulignés et que Moïse est présenté comme une figure exemplaire, les chrétiens doivent imiter l'attitude des Hébreux de l'Exode et non leurs rites. Le poète prend soin, en effet, de relever le caractère maintenant vain des cérémonies juives en raison de la venue du Christ qui a accompli la véritable Pâque (*uerum Pascha repleuit*, v. 52).

---

[29] « [Notre confesseur] dont Dieu se réjouit de l'honneur ».

[30] « Et une peur noire ne peut répandre ses nuages sur ce jour que Dieu rend serein par l'honneur céleste rendu à Félix ».

[31] Sans que l'on puisse réellement parler d'*exemplum*, on observe dans le *Nat.* de l'année suivante, le *Carm*. 27 (*Nat*. 9), une même référence à la sortie d'Égypte des Hébreux dans une réflexion de nature liturgique (v. 30-42). Le propos est plus général, puisqu'il est question des *Domini miracula* (v. 36) et non de l'instauration de la Pâque. Dans ces vers, l'accent est mis non pas sur l'obéissance à Dieu, mais sur le rôle de la foi dans la célébration des fêtes. Au moyen d'antithèses (v. 37-40), le poète souligne les effets bénéfiques de la foi. Elle est présentée comme l'élément permettant de se souvenir des actions divines : conscients des miracles opérés par Dieu, les croyants développent un amour pour lui qui se manifeste par la célébration de fêtes (« *Ceteraque his paria Aegypto multasque per oras / Gesta Deo memori nobis recoluntur amore.* » / « et nous repassons dans notre esprit, avec un amour au souvenir vivace, toutes les autres actions de Dieu, semblables à celles qu'il a accomplies en Égypte et dans de nombreuses contrées. » [v. 41-42]).

1.3. Valeur historique des **exempla** *et encouragement dans la difficulté*

Une autre fonction accordée aux *exempla* bibliques adressés aux fidèles est celle d'encouragement dans la difficulté. En donnant des exemples tirés des Écritures, le poète cherche à montrer que Dieu ne change pas à travers les siècles. Cet argument de la pérennité de la nature divine sera abondamment utilisé dans la légitimation de la figure de Félix comme saint, mais il est aussi employé pour les fidèles directement. Cette conception chrétienne de l'histoire traverse l'ensemble des *Carmina* et la plupart des *exempla*, lorsqu'ils ne servent pas la construction de figures exemplaires, sont chargés de cette valeur historique et servent d'encouragement.

1.3.1. Un enseignement sur la prière

Le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) est le *Natalicium* contenant le plus grand nombre d'*exempla* bibliques. Le poète offre un long enseignement sur la nécessité de se confier en Dieu dans la difficulté et s'appuie pour cela sur de nombreux précédents bibliques. Ce poème est une sorte de *Paradigmengebet*, de prière où l'on introduit dans les demandes adressées à Dieu des exemples d'actions divines semblables, accomplies dans des temps plus anciens[32]. Toutefois, le destinataire de la prière nourrie d'*exempla* est Félix et non Dieu[33]. Alors que le premier *exemplum* scripturaire est lié à une réflexion d'ordre liturgique (v. 35-57), les autres *exempla* concernent l'attitude plus générale du croyant en temps de troubles. À plusieurs reprises, le poète souligne l'utilité d'une observation des *exempla* bibliques, et l'enseignement et l'encouragement qu'on peut en tirer :

80.	*Prisca retractemus sanctorum exempla parentum* *Qui, merita immissis tolerantes uerbera bellis,* *Non armis sibi nec muris capienda putabant* *Praesidia ; humanis opibus sperare salutem* *Nulla salus : nec enim mortem mortalia pellent !* *Ergo quia curae tempus, sit cura precandi* *Caelestem Dominum quo maesta aut laeta parantur,* *Qui solus praestare potest dicione superna*	*(80)* Revenons sur les exemples anciens de nos saints parents qui, supportant des coups mérités lors de guerres envoyées contre eux, pensaient qu'ils ne pouvaient se défendre ni par les armes ni par des murs. Espérer le salut par des moyens humains n'est nul salut : en effet, ce qui est mortel ne chassera pas la mort ! *(85)* Par conséquent, puisque nous
85.		

[32] A. LUMPE, « Exemplum », *art. cit*, c. 1231 pour la définition, c. 1252-1253 pour les *Paradigmengebete* dans la littérature patristique.

[33] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 276-280 :

	Sed cur, insipiens, tamquam tibi sim rudis hospes *Oblitusque tui, ueterum te posco parentum* *Exemplis ut opem tribuas in rebus egenis* *Quam tibi dante Deo facies tu cedere nobis ?*	Mais pourquoi, déraisonnable, comme si j'étais pour toi un hôte inculte et que je t'oubliais, t'appelé-je en recourant aux exemples de nos anciens parents, pour que tu nous accordes dans nos besoins l'aide que Dieu te donne et que tu feras en sorte de nous transmettre ? *(280)* Ils me suffisent, Félix, les exemples de tes pouvoirs.
280.	*Sat mihi sunt, Felix, uirtutum exempla tuarum.*	

Rursus ut exactis renouentur gaudia curis.	sommes dans un temps de souci, que ce soit le souci de prier le Seigneur céleste qui dispense les peines et les joies, qui seul peut faire en sorte par son autorité venant d'en-haut qu'à leur tour les sujets de joie soient renouvelés et les soucis chassés.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 80-88

L'intention didactique du poète est manifeste : il recourt au subjonctif d'exhortation (*retractemus*, v. 80) et souligne le caractère exemplaire des patriarches en utilisant le substantif *exempla* (v. 80). Le propos est aussi construit de manière à rendre l'enseignement le plus compréhensible possible. Les trois premiers vers décrivent l'attitude des personnages bibliques puis vient le cœur de l'enseignement, énoncé sous la forme d'une *sententia* (*humanis opibus sperare salutem nulla salus*, v. 83-84). Le rejet de *nulla salus* au vers 84 insiste sur la vanité d'un salut humain. L'affirmation est alors assortie d'une explication (*nec enim mortem mortalia pellent !*, v. 84), mise en évidence par la conjonction de coordination *enim*. Vient enfin l'application pratique de l'enseignement (v. 85-86) : les fidèles doivent placer leur confiance en Dieu et manifester cela en le priant.

Le poète évoque ensuite rapidement trois exemples vétérotestamentaires pour illustrer l'efficacité de la prière (v. 92-98[34]) : la ville de Ninive qui par sa repentance a échappé à la destruction (Jon 3, 4-10), la victoire de Moïse sur Amaleq (Ex 17, 8-13) et la mise à mort d'Haman qui voulait nuire au peuple juif (Est 7). À l'exception de l'histoire d'Esther et d'Haman, à laquelle le poète consacre quatre vers (v. 95-98), les exemples ne sont pas développés. Paulin semble donc supposer les textes connus de son auditoire. En revanche, il utilise à trois reprise le substantif *preces* (v. 92, 94 et 95), montrant bien que le cœur du sujet est la prière et son efficacité.

---

[34] *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 92-98 :

	Quanta precum uirtus, quae sit medicina Parenti	Combien grande est la puissance des prières, quel remède sont les larmes devant Dieu le Père, que Ninive, sauvée par son chagrin, nous l'enseigne ainsi qu'Amaleq vaincu par la prière empressée du vieillard Moïse *(95)* et le maudit Haman perdu par la prière de la sainte Esther, lui qui, par un heureux reversement des châtiments, but seul, l'impie, les maux qu'il avait mélangés pour les saints, et qui fut lui-même pendu avec justice sur la croix qu'il avait plantée pour le serviteur du Seigneur.
	Flere Deo doceat luctu seruata Niniue	
	Et senis impensa Moysi prece uictus Amalech	
95.	*Et maledictus Aman sanctae prece perditus Esther,*	
	Qui, bene poenarum uersa uice, quae mala sanctis	
	Miscuerat solus bibit impius, et cruce iusta	
	Quam famulo Domini praefixerat ipse pependit.	

La prière apparaît, en réalité, comme l'une des manifestations de la confiance en Dieu. Le poète évoque également le signe de croix, la confession de la foi et, avec une allusion à l'armement du chrétien en Éphésiens 6, 11-17, les armes spirituelles dont dispose le croyant afin de se battre également contre les ennemis non corporels (*incorporei hostes*, v. 110)[35]. Qu'il s'agisse d'ennemis physiques ou spirituels, les chrétiens sont exhortés à recourir aux mêmes armes et à rechercher l'aide de Dieu (*Nunc opus adiutore Deo*[36], v. 111).

Une nouvelle exhortation à prêter attention aux *exempla* bibliques se trouve dans les vers 114-118 :

	… recolamus abhinc signata sacratis	Rappelons-nous à présent les actions de nos pères rapportées *(115)* dans les Livres sacrés, et regarde attentivement ceux qui eurent une meilleure protection : ceux que la ville a entourés par de grands murs sans Dieu ou ceux que, sans les murailles de la ville, la force divine défendait par une faveur alliée ?
115.	*Gesta patrum Libris, et perspice qui potiore*	
	Praesidio fuerint : quos urbs circumdata magnis	
	Absque Deo muris, an quos sine moenibus urbis	
	Vallabat socio uirtus diuina fauore ?	

Carmen 26 (*Nat*. 8), 114-118

Après avoir mis l'accent sur l'attitude que doivent avoir les fidèles en les exhortant à la confiance en Dieu et à la prière, le poète passe aux conséquences de cette attitude en les invitant à observer l'efficacité de la protection recherchée auprès de Dieu. Le passage du pluriel au singulier et à une interpellation directe dans les vers 114-115 (*recolamus* et *perspice*) inclut davantage l'auditeur et le lecteur dans l'observation et l'analyse de l'enseignement que dispense le poète. Ce dernier offre alors toute une série d'*exempla* à son auditoire et son lectorat. Le premier exemple développé est celui de Josué et de la prise de Jéricho[37] (v. 119-129). Le poète souligne le fait que le peuple d'Israël a pris la ville non par la coutume de la guerre (*non militiae solito de more*, v. 121) mais grâce à l'aide de Dieu (*ope diuina*, v. 123). Restant dans le livre de Josué, le poète évoque ensuite la prostituée Rahab qui a échappé à la destruction de Jéricho (v. 130-149). Il met en avant la pureté de la foi de cette femme au milieu d'un peuple impie

[35] *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 106-110 :

	Nos crucis inuictae signum et confessio munit,	Nous, le signe de la croix invaincue et sa profession nous protègent. L'esprit armé par Dieu, nous ne recherchons pas les armes matérielles ; et bien que nos membres ne semblent pas armés, nous portons, toutefois, les armes avec lesquelles même au temps d'une paix tranquille, *(110)* nous luttons en esprit contre les ennemis immatériels.
	Armatique Deo mentem non quaerimus arma	
	Corporis et, quamquam membris uideamur inermes,	
	Arma tamen gerimus quibus et sub pace serena	
110.	*Contra incorporeos animis decernimus hostes.*	

[36] « À présent il nous faut Dieu pour aide ».
[37] Cf. Jos 6.

(*casta fides* et *iniqua gens*, v. 132-133) et la confiance qu'elle a placée en Dieu et non dans les murs de sa ville (*non freta suis euadere muris, / Sed pietate Dei meritum pietatis adepta est*[38], v. 133-134). Le troisième *exemplum* est David (v. 153-155). Le personnage n'est pas nommé, mais la description de sa victoire contre un géant à l'aide de sa foi et d'un caillou permet de le reconnaître. Moïse est également rapidement évoqué avec une allusion à la traversée de la mer Rouge et à la noyade du Pharaon (v. 157-158). Le poète passe ensuite à deux *exempla* féminins avec Yaël (v. 160-161) et Judith (v. 162-165) auxquelles la foi a accordé une force virile (*uirtus uirilis*, v. 159) leur permettant de tuer respectivement Sisera (Jg 4, 21) et Holopherne (Jdt 13, 1-11). Le dernier exemple que prend Paulin, et le plus développé, est celui d'Ézéchias (v. 166-194) qui, face aux menaces de Sennachérib, le roi d'Assyrie, contre Jérusalem, s'est tourné vers Dieu. Dans les vers 176-186, le poète insiste sur l'attitude de prière et de supplication du roi Ezéchias[39] et la manière dont il a ainsi suscité la compassion de Dieu (*Deum permouit*, v. 178) qui a alors envoyé un ange pour faire mourir durant la nuit cent quatre-vingt mille hommes[40] dans le camp des Assyriens (4 Rg [2 R] 18-19).

Tous ces *exempla* illustrent le choix de la confiance en Dieu plutôt que dans les armes face aux dangers. Le vers 150, à la manière d'une *sententia*, résume le principe directeur de tout le propos : *Semper in omne bonum ualuit confidere Christo*[41]. Ce vers fait suite au traitement de l'exemple de Rahab qui a obtenu la vie sauve uniquement grâce à la foi et à la piété (v. 130-134). François Heim fait remarquer que l'exemple associant étroitement la *fides* et la *pietas* est normatif pour les Romains[42]. Le poète fait donc appel aux vertus romaines, mais il les christianise. Il va même plus loin : si certains *exempla* contiennent un combat ou le recours aux armes (Moïse, David, Yaël, Judith[43]), les exemples les plus développés (Josué et la prise de Jéricho, Rahab, Ezéchias et la menace assyrienne) sont ceux de victoire sans combat. Heim souligne qu'« aucun écrivain de l'époque n'a poussé aussi loin le mépris de l'action humaine et, en sens inverse, sa confiance en l'aide de Dieu[44] » que Paulin de Nole et que le « rêve de 'la

[38] « Elle ne confia pas son salut dans les murs de sa cité, mais grâce à la bonté de Dieu, elle gagna le mérite de sa piété ». Paulin semble jouer sur la polysémie du substantif *pietas*. Néanmoins, on peut éventuellement comprendre l'expression *pietate Dei* comme « par sa piété envers Dieu ».
[39] Le champ lexical des pleurs et de la supplication est fortement présent dans ces vers : *dolens* (v. 175), *lacrimis profusis* (v. 176), *lauans, prostratus et orans* (v. 177), *queruli fletus* (v. 182), *de corde humili missae querelae* (v. 183).
[40] Il s'agit du chiffre donné par Paulin (v. 189) ; 4 Rg [2 R] 19, 35 parle de cent quatre-vingt-cinq mille hommes.
[41] « Toujours, pour tout bien, il a été efficace de se confier dans le Christ ».
[42] F. HEIM, *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, p. 296-297.
[43] À l'exception de Moïse, qui prie alors que le peuple se bat dans la plaine (Ex 17, 8-13), tous ces combats et mises à mort par les armes n'opposent qu'une personne à une autre et non des armées entières.
[44] F. HEIM, *La Théologie de la victoire, op. cit.*, p. 293.

victoire sans combat' hantait la pensée de Paulin[45] » qui a cherché à lui donner des fondements bibliques.

Il peut sembler légitime de s'interroger sur la réaction de l'auditoire et du lectorat de Paulin, alors que ce dernier les exhorte à laisser les armes de côté pour placer toute leur confiance en Dieu et, comme le montre la suite du poème, en Félix face à la menace barbare. Ont-ils été convaincus par le discours du poète ? Le *Natalicium* de l'année suivante (*Carm*. 27 / *Nat*. 9) ne revient pas sur ce sujet et laisse toute la place à la joie de célébrer l'anniversaire du saint et la visite de Nicétas de Rémésiana. Dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), toutefois, la multiplication des *exempla* bibliques et leur commentaire systématique, la fréquence des formules ressemblant à des aphorismes et la répétition régulière de mots clés comme *preces*, *fides* ou *pietas* laissent entendre que le poète était conscient que sa pensée pouvait rencontrer quelques oppositions et témoignent du fait qu'il a usé de toutes ses ressources de pédagogue pour tâcher de convaincre ses lecteurs et ses auditeurs.

1.3.2. Exempla *bibliques et lecture typologique*

Cette même valeur d'encouragement et d'exhortation dans la difficulté accordée aux *exempla* bibliques se trouve dans d'autres poèmes, même si l'intention didactique est beaucoup moins marquée et parfois même absente. Ainsi, le récit du naufrage de Martinianus dans le *Carmen* 24 fait intervenir deux *exempla* vétérotestamentaires, Jonas et Joseph. Les expressions *ut olim* (v. 169) et *sicut olim* (v. 191 et 195), employées pour introduire ces exemples, soulignent la volonté du poète d'établir un parallèle entre la situation de Martinianus et celle des personnages de l'Ancien Testament. Ces *exempla* montrent des précédents bibliques à l'histoire de Martinianus et participent ainsi à l'anoblissement du personnage et du propos. Martinianus, par les mésaventures qu'il traverse et surtout par son attitude qui témoigne de sa foi, s'inscrit dans la lignée des personnages bibliques. L'exemple de Jonas, en particulier, illustre le fait que Dieu ne change pas, ce qui peut être un encouragement pour tous ceux qui lisent ce poème : de même qu'il a pris soin de Jonas, Dieu a veillé sur Martinianus, il pourra donc aussi le faire pour tout croyant dans une situation difficile[46]. La mention de Joseph est plus

---

[45] F. HEIM, *La Théologie de la victoire*, *op. cit.*, p. 298.

[46] Cf. *Carm*. 24, 195-204 :

195. *Et sicut olim iussa Ionan obuio*
Excepit ore belua
Et hiulca late lubricum per guttura
Transmisit in uentrem suum,
Incolume corpus dente suspenso uorans
200. *Et quem uorabat non edens,*

(195) Et comme autrefois, parce qu'elle en avait reçu l'ordre, la bête vint à la rencontre de Jonas et le recueillit dans sa gueule et à travers son gosier grand ouvert, le fit glisser et descendre dans son ventre, avalant son corps intact en suspendant ses dents *(200)* et ne mangeant pas celui qu'elle

brève et met l'accent non sur l'action de Dieu mais sur celle de Joseph qui a pris la fuite face aux avances que lui faisait la femme de son maître (v. 191-194, cf. Gn 39, 12). De la même manière, Martinianus a fui le navire dirigé par un capitaine impie. Discrètement, l'accent est mis sur l'importance d'agir avec piété même dans les situations difficiles[47].

À deux reprises dans le *Carmen* 17 également, le poète recourt à des *exempla* vétérotestamentaires pour prier Dieu de veiller sur le voyage de retour de Nicétas. Le premier exemple (v. 29-32[48]) est celui de Moïse qui, au moyen d'un morceau de bois indiqué par Dieu, a adouci les eaux de Mara (v. 23-25). Le second exemple (v. 45-52[49]) renvoie à deux épisodes du livre de l'Exode : la neuvième plaie d'Égypte qui voit tout le pays recouvert de ténèbres à l'exception du lieu où vivent les Hébreux (Ex 10, 21-23) et la colonne de feu conduisant le peuple durant la nuit (Ex 13, 21-22). La valeur exemplaire de ces allusions scripturaires est mise en évidence par le recours au balancement *sicut… sic* (v. 29 et 33, 45 et 53). Il n'y a toutefois pas d'intention didactique exprimée dans ces vers. Les *exempla* bibliques servent de support à la prière du poète, qui, convaincu que Dieu continue d'agir dans les temps postbibliques, appelle à une aide divine semblable à celle expérimentée par Moïse et le peuple

---

Sic hunc <ab> alta naue in undas cernuum *Suscepit occurrens scapha* *Tutoque uexit fida per noctem sinu* *Donec referret portui.*	avalait. De même, un canot accueillit, en allant au-devant de lui, Martinianus qui était tombé depuis le haut du navire dans les vagues et il le transporta fidèlement à travers la nuit, en sécurité dans son sein, jusqu'à ce qu'il le ramenât au port.

[47] L'exemple de Joseph est beaucoup plus développé dans la seconde partie du poème, voir p. 401-403.

[48] *Carm.* 17, 29-36 :

	Sicut antiqui manibus prophetae	De même que, grâce aux mains de l'antique prophète, l'eau s'est adoucie *(30)* par le mystère de la croix, une fois que le bois y eut été jeté, et que l'amertume quitta les flots amers, ainsi puisse l'atmosphère être tempérée maintenant pour toi et l'air, atténué par un temps clair et léger, se répandre avec douceur *(35)* en des souffles purs sous la forme de brises salutaires.
30.	*Per sacramentum crucis unda misso*	
	Dulcuit ligno posuitque tristes *Merra liquores,*	
	Sic tibi caelum modo temperetur	
	Et leui sudo tenuatus aer	
35.	*Flatibus puris placide salubres* *Spiret in auras.*	

[49] *Carm.* 17, 45-56 :

45.	*Sicut Aegypto pereunte quondam*	*(45)* De même que, tandis que l'Égypte se mourait autrefois et était recouverte par les ténèbres de la nuit dense, là où vivait la race sacrée du Dieu vivant se trouvait une lumière pour le monde, préfiguration qui maintenant est reconnue dans le monde entier, *(50)* puisqu'une part animée de piété et d'une sainte foi resplendit dans le Christ, tandis que l'erreur écrase le reste dans les ténèbres : ainsi que le Seigneur assiste mon cher Nicétas sur toutes les côtes où, poussé, il se dirigera, *(55)* jusqu'à ce que, selon son souhait, il soit conduit dans la joie vers la ville de ses pères.
	Noctis et densae tenebris operta	
	Qua Dei uiui sacra gens agebat *Lux erat orbi –*	
	Quae modo in toto species probatur	
50.	*Orbe cum sanctae pia pars fidei*	
	Fulgeat Christo, reliquos tenebris *Obruat error –*	
	Sic meo qua se feret actus ora	
	Cuncta Nicetae Dominus secundet,	
55.	*Donec optato patriam uehatur* *Laetus ad urbem.*	

juif à la sortie d'Égypte. Ce choix d'exemples tirés du livre de l'Exode peut s'expliquer par l'interprétation que font les Pères de l'Église de la sortie d'Égypte. Ils y voient en effet une préfiguration du voyage de la vie, durant lequel le Christ conduit les croyants au paradis comme Moïse son peuple vers la terre promise[50].

Peut-être faut-il voir avec ces deux *exempla* une étape supplémentaire dans le traitement des *exempla* bibliques par Paulin de Nole. Plus que de simples situations auxquelles se réfère le poète pour espérer la protection divine sur le voyage de Nicétas, ces *exempla* semblent être des types de Nicétas lui-même. L'expression *sacramentum crucis* (v. 30) dans le premier exemple et le substantif *species* (v. 49) dans le second exemple invitent à une lecture typologique de ces récits de l'Ancien Testament. Si cette lecture typologique concerne le Nouveau Testament, comme le montre par exemple la mention de la croix (*crux*, v. 30), certains éléments invitent à penser qu'elle concerne aussi l'époque de Nicétas et l'évêque lui-même[51]. Vinzenz Buchheit et Kirstein soulignent ainsi la manière dont l'écriture du poète met étroitement en relation l'époque biblique et l'époque de Nicétas : l'usage du corrélatif *sicut*… *sic* relie le récit biblique et la figure postbiblique, les diverses époques (*antiquus propheta* [v. 29] / *sic modo* [v. 33] et *quondam* [v. 45] / *modo* [v. 49])[52] et les datifs d'intérêt (*manibus prophetae* [v. 29] / *tibi* [v. 33] et *orbi* [v. 48] / *meo Nicetae* [v. 53-54]). Dans le second exemple, le récit vétérotestamentaire est aussi qualifié de préfiguration (*species*, v. 49) qui brille à présent (*modo*, v. 49) dans le monde entier, c'est-à-dire parmi tous les chrétiens[53]. L'époque actuelle est donc bien présentée comme un temps de réalisation de la figure vétérotestamentaire. Cette interprétation est confortée par le reste de l'œuvre poétique de Paulin : dans le *Carmen* 24, 639-642, les figures vétérotestamentaires apparaissent aussi comme des types des chrétiens actuels[54]. La dimension exemplaire de ces personnages et de ces récits demeure, mais les croyants de l'époque de Paulin sont invités à les imiter en tenant compte de l'incarnation et de la passion du Christ et des conséquences qui en découlent.

Si Paulin de Nole semble faire un usage modéré des *exempla* bibliques dans les exhortations qu'il adresse directement aux croyants, diverses fonctions sont néanmoins visibles.

---

[50] R. KIRSTEIN, « *Carmen* 17 », *op. cit.*, p. 118. Cf. *Carm*. 27, 630-635.
[51] R. HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität », *art. cit.*, p. 395-396, considère en revanche que Nicétas ne devient un antitype des figures de l'Ancien Testament que lorsqu'il embarque et que la valeur typologique de ces *exempla* ne concerne que le Nouveau Testament et non des événements post-scripturaires.
[52] Dans le second *exemplum*, l'adverbe *modo* se trouve en réalité dans la première partie du balancement.
[53] R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 117-118, ici p. 117. Voir aussi V. BUCHHEIT, « Sieg Auf dem Meer der Welt (Paul. Nol. C. 17, 105 ff.) », *Hermes* 109, 2 (1981), p. 243-244.
[54] Voir le chapitre 4, 2.2.2.1. (p. 285-289).

Ces *exempla* offrent des repères pour la *sequela Christi*, incitent à ne pas négliger l'anniversaire de Félix en rappelant l'importance des actes liturgiques et sont des sources d'encouragement pour les fidèles qui peuvent ainsi méditer sur la présence et l'action de Dieu dans les périodes difficiles. Le *Carmen* 17 invite aussi à une lecture typologique de certains *exempla* : par leur mode de vie, certains chrétiens réalisent les préfigurations de l'Ancien Testament.

2. Figures d'autorité chrétiennes et *exempla* bibliques

Plusieurs figures d'autorités ecclésiastiques parcourent les *Carmina* : Paulin lui-même, Félix et l'évêque Maxime, Nicétas de Rémésiana, les évêques Mémor et Aemilius (*Carm*. 25) pour ne citer que ces noms. Si elles-mêmes apparaissent à bien des égards comme des figures exemplaires pour les fidèles au sein des poèmes, c'est à leur sujet que le poète recourt le plus fréquemment à des *exempla* bibliques afin de prescrire ou de justifier leur comportement. Parmi ces figures Félix occupe une place à part, car bien que les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5) soulignent son rôle au sein du clergé, il est bien plus pour Paulin et ses lecteurs. Confesseur habitant à présent les lieux célestes, il est avant tout présenté comme un saint qui intercède auprès de Dieu pour les croyants et qui fait du bien aux fidèles réunis autour de sa tombe grâce à ses pouvoirs thaumaturgiques. Or son statut de confesseur et non de véritable martyr peut éventuellement être un problème aux yeux de certains fidèles. Paulin se fait alors le témoin et le protagoniste de l'évolution cultuelle de son époque qui étend la vénération et la tutelle du martyr au confesseur[55] et il prend soin de légitimer la figure de Félix dans les *Natalicia*, notamment grâce à la comparaison avec des personnages ou des épisodes bibliques.

2.1. Les exempla *bibliques dans la formation des autorités ecclésiastiques*

Lorsqu'il parle de membres du clergé, le poète souligne généralement le mode de vie ascétique qu'ils ont adopté ou qu'ils sont appelés à embrasser[56]. La mise en scène de sa propre personne dans les *Carmina* illustre particulièrement ce fait. Sassi, dans son étude sur les stratégies publicitaires mises en œuvre par Paulin pour faire de Nole un centre de pèlerinage

[55] G. LUONGO, *Lo Specchio* dell'agiografo, *op. cit.*, p. 68. Si l'extension de la vénération des martyrs aux confesseurs se fait à l'époque de Paulin, les confesseurs jouissent d'une grande estime parmi les chrétiens depuis longtemps. L'*Epist*. 10 de CYPRIEN DE CARTHAGE, datée d'avril 250, en témoigne. L'évêque félicite les confesseurs et souligne que c'est l'intention qui compte. Voir F. DÜNZL, « Bekenner und Märtyrer : Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt ? », *in* H. GREISER et A. MERKT (éd.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, 2009, p. 504-507.
[56] Voir le chapitre 2, 3.3.2 (p. 169-177).

attractif, consacre ainsi tout un chapitre à la figure de Paulin comme moine et montre que sa démarche littéraire est un mélange de propagande pour l'idéal ascétique et de plaidoyer pour le sérieux de sa propre décision[57]. La manière dont il évoque Nicétas de Rémésiana, surtout dans la description de son arrivée à Nole dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 148-168, est aussi marquée par l'idéal ascétique[58].

La diffusion du modèle ascétique se fait aussi, dans les *Carmina*, au moyen de conseils donnés aux membres ou futurs membres du clergé. S'il est vrai que le poète semble étendre ses exigences de sainteté à tous les fidèles et inviter l'ensemble des chrétiens à la pratique de l'ascèse, nous avons vu qu'il insiste sur le rôle exemplaire et les responsabilités des clercs et de leur famille ainsi que sur la fermeté morale qui en découle[59]. Que ce soit dans l'épithalame adressé à Julien d'Éclane et Titia (*Carm*. 25) ou dans le protreptique pour le fils de Cythérius (*Carm*. 24), le poète accompagne ces (futurs) responsables d'Église et, dans une démarche qui peut rappeler celle d'Ambroise lorsqu'il offre aux clercs des *exempla* bibliques dans le *De Officiis*, il recourt à de multiples modèles bibliques, surtout vétérotestamentaires, pour décrire le comportement, d'inspiration ascétique, qu'ils doivent avoir.

2.1.1. La fonction pédagogique des Écritures

Aussi bien dans le *Carmen* 24 que dans le *Carmen* 25, le poète exhorte ses lecteurs à lire la Bible et à s'y référer. Ainsi, dans le *Carmen* 24, Paulin souligne à deux reprises le rôle des Écritures dans la formation du fils de Cythérius. Le premier passage insiste sur la valeur pédagogique de la Bible :

	Puer ergo noster Legis atque gratiae	Que notre enfant, donc, *(670)* nourrisson à la
670.	*Alumnus ex utroque sit*[60]	fois de la Loi et de la grâce, soit préparé par
	In spiritalem comparatus gloriam	toutes deux à une gloire spirituelle pour qu'il
	Vt uetera promat et noua ;	produise des choses anciennes et nouvelles.
	Fortis pudicis actibus crines agat	Qu'il fasse pousser ses cheveux forts par de
	Ferrumque damni nesciat,	chastes actions sans connaître le fer du
675.	*Vt a machaera noxiorum dogmatum*	dommage, *(675)* pour qu'il conserve sa foi
	Conseruet intactam fidem.	intacte face au coutelas des dogmes nuisibles.
	Sed rursus idem et Euangelico desuper	Mais au contraire, l'esprit ouvert par la

[57] I. SASSI, *Paulinus und sein* Nola, *op. cit.*, p. 215-280, ici p. 279.
[58] Pour un commentaire de ces vers, voir le chapitre 7, 3.1.1 (p. 441-444) et, pour la dimension ascétique, le chapitre 8, 1.2 (p. 474-476).
[59] La plus grande fermeté morale attendue du clergé n'est pas une particularité de Paulin de Nole. CH. HORNUNG, *Monachus et sacerdos*, *op. cit.*, p. 157-158, montre que la discipline ecclésiale est plus stricte à l'égard des membres du clergé que des laïcs mais aussi des moines. Cela a pour conséquence de présenter de plus en plus le clergé comme un état distinct de ces deux autres groupes.
[60] Nous suivons, pour ce vers, la ponctuation de von Hartel qui contrairement à Dolveck ne met pas de virgule à la fin du vers.

Mentem retectus lumine
Ponat capillos oneris et uelaminis,
680. *Seruus fidei et liber fide ;*
Hunc lacte primo per prophetarum ubera
Lex paedagoga nutriat,
Hunc angelorum pane dulcis gratia
Et melle de petra cibet,
685. *Inebrietur sobriante poculo*
De fonte Sancti Spiritus.

lumière évangélique venant d'en-haut, qu'il dispose les cheveux de sa charge et de son voile, *(680)* esclave de la foi et libre par la foi. Que la Loi pédagogue le nourrisse du premier lait par les mamelles des prophètes, que la grâce douce l'alimente avec le pain des anges et le miel venant de la pierre. *(685)* Qu'il soit enivré de la boisson qui rend sobre et vient de la source du Saint-Esprit.

Carmen 24, 669-686

672. Mt 13, 52 ; ***673-676.*** Jg 13, 5 ; ***683.*** Ps 77, 25 ; ***684.*** Dt 32, 13 / Ps 80, 17.

Le poète traite alors l'exemple du naziréen Samson. Comme ce dernier, le fils de Cythérius est appelé à laisser pousser ses cheveux, mais selon une lecture métaphorique, ces cheveux représentent les chastes actions (*pudici actus*, v. 673) que doit multiplier le jeune garçon. Il doit ainsi se garder de l'hérésie et de ses dogmes nuisibles (*noxia dogmata*, v. 675). Recourant à un langage imagé, le poète montre que la méditation des Écritures aidera le fils de Cythérius à rester dans l'orthodoxie. Son esprit doit être ouvert par la lumière évangélique (*Euangelico lumine*, v. 677-678), une manière de désigner le Nouveau Testament, et la Loi et les prophètes, qui renvoient à l'Ancien Testament, doivent le nourrir comme le fait le lait maternel (v. 681-682). Les nombreuses réminiscences bibliques dans ces vers et ceux qui entourent ce passage donnent une tonalité biblique au propos et soulignent ainsi le contenu.

Le poète insiste encore davantage sur l'importance pour le fils de Cythérius de lire la Bible dans la suite du traitement de l'exemple de Joseph. Il exhorte alors le jeune garçon à un voyage dans les Écritures :

Totamque regni crediti terram sibi
830. *Peragret in Libris sacris ;*
Et, sicut ille uir Dei Ioseph pius
Memphiticos fines obit
Et, ampliatis horreis laetas opes
Fecunditatis congerens,
835. *Exuberantum diues annorum bonis*
Ieiuna pauit tempora,
Sic iste noster in sacratis Litteris
Perambulet regnum Dei ;
Scriptura namque Sancto flata Spiritu
840. *Regni perennis mater est,*
Et iste, cura spiritali prouidens,
Struat ampla mentis horrea,
Vt dilatato larga uitae perpetis

Qu'il parcoure toute la terre du royaume qui lui a été confié *(830)* dans les livres saints. Et comme Joseph, ce pieux homme de Dieu, a visité le territoire de Memphis et, en amassant les richesses joyeuses de la fécondité dans des greniers élargis, *(835)* riche des biens des années d'abondance, nourrit les temps de disette, que notre enfant, de même, traverse le royaume de Dieu dans les saintes Écritures. En effet, l'Écriture, soufflée par le Saint-Esprit, *(840)* est la mère du Royaume éternel. Par un souci de prévoyance spirituel, qu'il dresse de vastes greniers dans son esprit, afin de mettre

Alimenta condat pectore.	en réserve dans son cœur élargi l'abondance des aliments de la vie éternelle.

Carmen 24, 829-844

Ce nouvel épisode de la vie de Joseph, sa visite de tout le pays d'Égypte pour faire des réserves en prévision d'années de sécheresse et de famine (Gn 41, 46-49), permet au poète d'apporter un nouvel enseignement au fils de Cythérius, celui de l'importance de connaître les Écritures. Comme Joseph a parcouru l'Égypte pour amasser du blé, le fils de Cythérius doit voyager dans les Écritures pour recueillir les aliments de la vie éternelle (*uitae perpetis alimenta*, v. 843-844). Paulin qualifie en effet l'Écriture de mère du Royaume éternel (*Regni perennis mater*, v. 840) ; le fils de Cythérius doit donc la méditer pour vivre en homme saint.

Le *Carmen* 25 souligne aussi l'importance des Écritures. Ainsi, Julien et Titia sont invités à croire ce que dit la Bible à propos des bijoux et des ornements qui sont un sujet de condamnation : *Credite diuinis uerbis de cultibus istis / Poenalem cupidis surgere materiam*[61] (v. 71-72). Lorsque, quelques vers plus loin, le poète rappelle aux futurs époux qu'ils n'ont pas à se soucier de leur gloire corporelle (v. 92), eux qui ont été parés de l'espoir, la piété, la foi, la paix et la chasteté (*Spe, pietate, fide, pace, pudicitia*, v. 96), il ajoute alors que la Parole de Dieu est leur argent, l'Esprit-Saint leur or tandis que leurs œuvres bonnes sont des pierres précieuses (*Sermo Dieu argentum est et Sanctus Spiritus aurum / Mentibus et gemmae clara bonorum operum*[62], v. 97-98). La Parole de Dieu est insérée dans un triptyque résumant ce qui a véritablement de la valeur pour un chrétien. Cette importance des Écritures est mise en évidence dans les vers suivants par l'exhortation du poète à observer l'exemple des personnages bibliques :

Si tenuis cultus mentes offendit honestas	Si les fins ornements choquent les esprits
100. *Et pretio ambiri corda superba iuuat,*	honorables *(100)* et les cœurs orgueilleux ont
Submoueant istum sanctorum exempla pudorem	plaisir à être entourés de prix, que les
Castaque primorum simplicitas hominum :	exemples des saints et la chaste simplicité des
Aspicite antiquos paradisi in sede parentes	premiers hommes repoussent cette honte.
Quorum totus erat mundus ut unus ager,	Regardez nos antiques parents dans le séjour
105. *Attamen his ouium pelles tegumenta fuerunt ;*	du paradis, eux dont le monde entier était
Nunc uti neto uellere texta pudet ?	comme un unique champ. *(105)* Cependant leurs vêtements furent des peaux de brebis ; à

[61] « Croyez les paroles divines qui affirment que de ces raffinements s'élève un sujet de châtiment pour ceux qui les désirent ».
[62] « La Parole de Dieu est l'argent et le Saint-Esprit l'or de vos esprits et les éclats des œuvres bonnes en sont les pierres précieuses ».

présent est-il honteux d'utiliser des vêtements
tissés avec une toison filée ?

Carmen 25, 99-106

Adam et Ève, les antiques parents du paradis (*antiqui paradisi in sede parentes*, v. 103), sont érigés en exemples (*exempla*, v. 101) de simplicité. Au moyen de l'impératif *aspicite* (v. 103), le poète enjoint explicitement à ses lecteurs d'observer ces personnages et de se conformer à leur attitude, ce que souligne la question du vers 106. Alors que les vêtements de peau que Dieu donne à Adam et Ève sont une conséquence de la Chute et que les hommes sont ensuite chassés du paradis (Gn 3, 21-24), Paulin s'éloigne du contexte biblique où sont évoqués ces habits et en fait un signe positif de simplicité. L'allusion scripturaire, quoiqu'elle trahisse le sens du contexte d'origine, illustre le statut de référence de l'Écriture et présente les figures bibliques comme des exemples concrets pour mettre en application les préceptes bibliques.

2.1.2. La valeur parénétique des exempla

Lorsqu'il s'adresse à Julien et à Titia à l'occasion de leur mariage ou à Cythérius pour l'éducation de son fils, Paulin de Nole ne se contente pas de les inciter à lire la Bible et d'exposer la valeur pédagogique de cette dernière. Il puise lui-même dans les Écritures pour offrir à ses lecteurs des *exempla* à valeur parénétique afin d'illustrer concrètement et avec l'autorité de la Bible le comportement qu'il attend d'eux[63].

La forme que prend le recours aux exemples bibliques n'est pas la même dans le *Carmen* 24 que dans le *Carmen* 25. Dans l'épithalame, les figures bibliques servent avant tout de support et d'illustration à l'argumentation au même titre que les propos des prophètes et des apôtres. Ainsi, dans les vers 73-80, le poète mentionne explicitement Isaïe et les menaces qu'il adresse à l'encontre de celles qui s'adonnent au luxe (Is 3) et dans les vers 179-180, il fait allusion à l'enseignement de l'apôtre Paul avec l'expression *magister ait* (v. 179) pour dire, avec une réminiscence de Galates 3, 28, qu'il n'y a plus ni homme ni femme dans le Christ. À plusieurs reprises, le poète recourt plutôt à des figures bibliques qui offrent des exemples concrets à son enseignement et aux préceptes scripturaires qu'il expose. La valeur didactique de ce recours aux *exempla* est bien mise en évidence par la présence juxtaposée d'un exemple (Rébecca, cf. Gn 24, 64-65) et d'un contre-exemple (la fille d'Hérodiade[64], cf. Mt 14, 6-11) pour illustrer la supériorité de la simplicité vestimentaire sur la démonstration de ses richesses (v. 103-130).

[63] Pour le *Carm.* 25, voir F. E. CONSOLINO, « Cristianizzare l'epitalamio », *art. cit.*, p. 203.
[64] Paulin nomme cette jeune fille Hérodiade ; à ce sujet voir p. 194.

La question, pleine d'ironie, des vers 113-116[65] invite les lecteurs, et plus précisément les lectrices, à se conformer au comportement de Rébecca en ayant conscience des conséquences d'un choix contraire. Les deux femmes sont qualifiées de vierges, mais en opposant le vocabulaire de la pudeur, associé à Rébecca, à celui de la luxure, de l'impiété et du meurtre, associé à la fille d'Hérodiade, le poète s'efforce de montrer que seule la première est réellement chaste. L'exemple d'Hérode à la suite de celui de la fille d'Hérodiade (v. 131-136) montre que le poète procède parfois par association d'idées. Il n'est pas étonnant que le poète ait pensé à la mort d'Hérode, racontée en Actes 12, 20-23, puisque la fille d'Hérodiade a dansé devant ce roi (Mt 14, 6) et que Paulin en fait même sa fille (v. 120). Or, comme cette figure est également une bonne illustration des dangers du luxe et surtout de l'orgueil qu'il peut entraîner, le poète l'a intégrée dans son raisonnement. Il offre ainsi à ces lecteurs deux contre-exemples qui doivent les pousser à rechercher encore plus la simplicité et l'humilité à l'instar de Rébecca.

La christianisation du genre de l'épithalame dans le *Carmen* 25 passe notamment par l'absence d'éléments mythologiques. Le poète rejette même avec virulence les divinités habituelles du mariage au début du poème (v. 9-10)[66]. On aurait pu s'attendre à ce que les personnages bibliques les remplacent. Or, comme le fait remarquer Consolino, alors que dans les épithalames de Stace et de Claudien, les divinités de l'amour sont des personnages qui construisent l'action ou qui y participent, les figures et épisodes bibliques ont seulement une valeur d'autorité et une fonction d'*exempla* dans le *Carmen* 25[67].

Les *exempla* bibliques sont beaucoup plus insérés dans la trame poétique dans la seconde partie du *Carmen* 24. Quelques *exempla* bibliques parcourent la première partie du poème consacrée au récit du voyage du courrier Martinianus, mais une véritable concentration de figures vétérotestamentaires est observable dans la seconde partie, le protreptique au fils de Cythérius, et leur valeur parénétique est manifeste. Le poète s'en sert pour dispenser ses

---

[65] *Carm.* 25, 113-116 :

An magis Herodias saltatrix uirgo placebit,
Baptistae mortem nancta <pedum> pretio,
Impia maternae sic ulta libidinis iram
Vt caput acciperet luxuriae pretium ?

Ou Hérodiade, la vierge danseuse, plaira-t-elle davantage, elle qui obtint la mort du Baptiste pour prix de ses pieds ? Impie, elle vengea ainsi la colère du désir de sa mère, si bien qu'elle reçut la tête comme prix de sa luxure.

[66] Pour le texte et sa traduction, voir p. 171.

[67] F. E. CONSOLINO, « Cristianizzare l'epitalamio », *art. cit.*, p. 207. Consolino précise aussi que même le Christ, qui pourtant occupe une place centrale dans la réflexion théologico-doctrinale sur le mariage, ne met pas en mouvement l'action et n'est que le sujet d'une longue homélie où l'unique mouvement est constitué par l'arrivée de l'évêque Aemilius. Nous pouvons ajouter que Jésus est certes qualifié de *pronubus* au vers 152, mais il n'est alors pas question du mariage de Julien et de Titia mais de la noce où il a transformé l'eau en vin (Jn 2, 1-11).

conseils au futur prêtre. Or il ne se contente pas de se référer à ces figures bibliques en tant qu'éléments extérieurs que le jeune enfant et son père doivent observer pour s'efforcer de les imiter. S'il s'agit bien d'imiter les modèles bibliques[68], ces derniers sont étroitement associés à la vie du fils de Cythérius. En effet, le protreptique est construit sous la forme d'un portrait du fils à travers le temps. Les divers personnages bibliques correspondent chacun à une étape de la vie du futur prêtre. Ainsi le fils de Cythérius est-il tout d'abord associé à Isaac, Dieu ayant réclamé à Cythérius son fils comme il l'a fait pour Abraham (v. 495-506). Puis l'enfance du fils de Cythérius est évoquée à travers la figure de Samuel (v. 525-532). Le personnage de Samson permet ensuite au poète d'aborder la jeunesse du futur prêtre et les dangers qui se présentent aux jeunes gens (v. 541-638[69]). Enfin, Paulin dresse un parallèle entre les fonctions sacerdotales qu'aura le fils de Cythérius à la fin de sa formation et les responsabilités administratives dont est chargé Joseph après avoir passé un temps en prison (v. 701-852). Des expressions comme *Samuel et iste* (v. 527) et *Ioseph meus* (v. 770) pour désigner le fils de Cythérius montrent bien la superposition qui s'effectue entre les figures bibliques et le futur prêtre. Cette construction si travaillée du protreptique adressé au lettré qu'est Cythérius pour l'éducation de son fils témoigne de l'approche pastorale de Paulin : cherchant à être au plus près des réalités de ses destinataires pour mieux les instruire, il insère, en quelque sorte, la Bible dans la vie du fils de Cythérius et il montre toute l'actualité du message biblique quelles que soient les phases de la vie.

Il est fort probable que Paulin s'appuie sur des listes déjà constituées d'exemples bibliques pour la construction de ce portrait du fils de Cythérius. Bien qu'il n'emploie pas l'expression, le poète fait à bien des égards du fils de Cythérius une sorte de *puer-senex*[70]. La comparaison avec les jeunes aigles qui, par un effet de renversement, nourrissent à leur tour leurs parents (v. 853-884) et l'idée que le fils de Cythérius, à l'instar de Joseph qui a précédé sa famille en Égypte pour la sauver d'une famine, précède ses parents dans la demeure sacrée du pain (*sacra panis domus*, v. 707) afin de peut-être les nourrir spirituellement au milieu la famine de ce monde (*istius mundi fames*, v. 710) et de devenir le précurseur de leur salut (*salutis praeuius*,

[68] Cf. les injonctions « *Samuel […] sit* » / « Qu'il soit un Samuel » (v. 589) ; « *Et illa Samson gesta quae priora sunt / Sequatur…* » / « Qu'il suive les actions antérieures de Samson » (v. 605-606) ; « *Vt ille quondam, sic modo iste carcerem / Pro castitate perferat* » / « Comme cet homme [Joseph] autrefois, que notre enfant préfère à présent la prison en vertu de la chasteté » (v. 725-726).

[69] Dans les vers 589-604, Samuel est, de nouveau, évoqué brièvement ainsi que David, mais le poète retourne ensuite au personnage de Samson.

[70] Sur le thème du *puer-senex*, voir E. R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. J. Bréjoux, Paris, 1956 [1ère éd. Bâle, 1948], p. 122-125 et surtout CH. GNILKA, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn, 1972.

v. 880) montrent une sagesse et une responsabilité importante du fils malgré son âge. Le poète décrit ainsi le fils de Cythérius comme un maître pour ses parents dans leur vieillesse (*senibus magister paruulus*[71], v. 894) et, par un renversement complet de l'ordre des choses[72], comme un parent pour ses parents (*factus parens parentibus*[73], v. 896). Or, Christian Gnilka explique que les auteurs qui traitent du modèle du *puer-senex* recourent fréquemment à des chaînes d'exemples bibliques où, à de rares exceptions près, les mêmes noms apparaissent toujours. Toutes ces séries, à l'exception de la *Didascalie,* appartiennent à la seconde moitié du IVe siècle. Il s'agit de figures aussi bien vétérotestamentaires que néotestamentaires[74]. Dans le *Carmen* 24, Paulin ne renvoie qu'à des personnages de l'Ancien Testament. Le choix de traiter la figure d'Isaac et celle de Samson apparaît comme une certaine originalité de sa part. Gnilka fait remarquer qu'Isaac ne semble pas appartenir aux paradigmes préférés[75] et il n'évoque pas Samson dans la liste qu'il dresse des personnages bibliques utilisés comme modèle du *puer-senex*. Le recours à Isaac s'explique, chez Paulin, par la volonté qu'a le poète de traiter la dimension familiale de la consécration à Dieu. En évoquant Isaac, il traite surtout d'Abraham qui était prêt à offrir son fils en sacrifice à Dieu (v. 499-506). Le statut de naziréen de Samson et la lecture fortement ascétique que l'on peut faire du récit de sa vie peuvent également expliquer le traitement de cette figure dans le *Carmen* 24. Gnilka précise aussi que l'on accordait de l'importance à une accumulation importante des exemples, mais qu'on ne voulait pas ennuyer[76]. Le traitement poétique des *exempla* dans le *Carmen* 24 illustre bien ce principe.

La différence de traitement poétique des *exempla* bibliques n'empêche pas une même utilisation parénétique et une même lecture de tendance ascétique dans les *Carmina* 24 et 25. Il est vrai que, dans le *Carmen* 25, le propos le plus ascétique, l'exhortation à l'abstinence au sein du mariage (v. 231-239), ne s'appuie pas sur des réminiscences bibliques et encore moins sur des *exempla*. Il convient, certes, de nuancer légèrement ce propos : si l'exhortation à la chasteté à la fin du poème est dépourvue d'allusion biblique, cette injonction est préparée par tout le développement sur Marie et l'Église dans les vers 153-198. Or, ce développement s'appuie sur de nombreuses réminiscences scripturaires. Le thème de la chasteté de l'amour parcourt tout le poème[77] et donne un cadre et une tonalité ascétiques à une critique du luxe qui peut, à bien des

[71] « Que le petit enfant [soit] votre maître dans votre vieillesse ». Le poète s'adresse alors aux parents.
[72] Le poète lui-même souligne le caractère extraordinaire de ce renversement puisqu'il le qualifie de *pietatis admirabile mysterium* (v. 895).
[73] « Devenu un parent pour ses parents ».
[74] CH. GNILKA, *Aetas spiritalis, op. cit.*, p. 223-244.
[75] CH. GNILKA, *Aetas spiritalis, op. cit.*, p. 226.
[76] CH. GNILKA, *Aetas spiritalis, op. cit.*, p. 224.
[77] F. E. CONSOLINO, « Cristianizzare l'epitalamio », *art. cit.*, p. 202-203.

égards, rappeler la tradition de la diatribe et les propos des auteurs aussi bien classiques que chrétiens[78]. Les *exempla* bibliques, interprétés de manière littérale, achèvent alors de christianiser le propos. Dans les vers 103-138, le poète recourt à deux exemples, le couple formé par Adam et Ève et celui formée par Rébecca et Isaac, et à deux contre-exemples, la fille d'Hérodiade et Hérode. Si les exhortations à la simplicité vestimentaire et à la pudeur ont une dimension ascétique[79], le poète, s'adressant à de futurs mariés, prend soin d'offrir des exemples de couples mariés et montre ainsi que la chasteté n'est pas réservée aux vierges consacrées et aux moines. Chacun des exemples et des contre-exemples souligne un aspect différent de cette exhortation à la chasteté. L'exemple d'Adam et d'Ève (v. 103-106) met en évidence la simplicité du vêtement dans le paradis et crée ainsi discrètement un lien entre la simplicité vestimentaire et la chasteté. Celui de Rébecca (v. 107-112) qui s'est avancée vers son futur époux Isaac ornée du simple voile de la pudeur (*simpliciter uelo tecta pudoris erat*[80], v. 108) insiste sur l'importance de la pudeur et fait de l'apparence extérieure un reflet de l'état de l'âme. La simplicité de son vêtement traduit en effet sa retenue et sa pureté. L'adjectif *pulchra* placé en tête du vers 107 et utilisé comme épithète de *Rebecca* souligne même que la véritable beauté ne se trouve pas dans les bijoux, puisque le poète précise ensuite que la jeune femme est venue avec un petit manteau (*palliolum*, v. 110) et non avec des pierres variées (*uarii lapilli*, v. 109). Les deux contre-exemples, notamment celui particulièrement développé de la fille d'Hérodiade (v. 113-130), mettent en avant toutes les conséquences néfastes et même funestes d'une vie qui refuse la chasteté et l'humilité. L'accent est mis, dans le traitement de l'épisode de la danse de la fille d'Hérodiade, sur le rôle clé joué par la jeune femme dans la mort de Jean-Baptiste à cause de son attitude séductrice. Par son luxe séducteur (*illex cultus*, v. 119) et sa danse, elle venge sa mère (v. 115), vainc les réticences d'Hérode à mettre à mort Jean-Baptiste (v. 121-122) et corrompt les convives qui poussent alors le roi à commettre ce crime (v. 123-130). La jeune femme se rend ainsi coupable d'un sacrilège (*nefas*, v. 119). Le second contre-exemple, celui d'Hérode, met en évidence le danger de l'orgueil : pour s'être pris pour un dieu, Hérode meurt rongé par les vers (v. 134-136). Là encore, le poète souligne le caractère sacrilège de l'attitude du roi au moyen de l'expression *sacrilegi flatus* (v. 132). L'impiété[81] et le sacrilège

[78] À ce sujet, voir le commentaire linéaire du poème par J. A. BOUMA, *Het Epithalamium*, *op. cit.*, notamment p. 48-67. Bouma souligne, par exemple, p. 66, que la remarque satirique des vers 85-86 sur les coiffures en forme de tour des femmes est dans le style de Juvénal.
[79] L'influence perceptible du *Hab*. de CYPRIEN renforce le caractère ascétique du propos. Sur cette influence, voir p. 200.
[80] « Elle était couverte, en toute simplicité, du voile de la pudeur ».
[81] La fille d'Hérodiade est qualifiée de danseuse impie (*impia saltatrix*, v. 120) et il est dit d'Hérode qu'il a oublié l'honneur divin (*diuinum oblitus honorem*, v. 133).

apparaissent donc comme le moteur et la conséquence d'un refus de la chasteté et de l'humilité. Avec ces exemples et contre-exemples bibliques, Paulin prépare son exhortation finale à l'abstinence sexuelle dans le mariage. La simplicité vestimentaire et la pudeur qui lui est associée apparaissent comme une première étape dans une vie de chasteté, mais une étape nécessaire, car, comme le montrent les figures de la fille d'Hérodiade et d'Hérode, le luxe, la séduction et l'orgueil sont des marques d'impiété et mènent au sacrilège et à la mort.

Dans le *Carmen* 24, la tonalité ascétique des *exempla* est encore plus manifeste. Le thème même du *puer-senex* et de l'idéal de la transcendance des âges est très courant dans la littérature ascétique et monastique[82] et il est ici au service de la formation du fils de Cythérius destiné à la prêtrise. Comme nous l'avons dit précédemment, le poète recourt uniquement à des figures vétérotestamentaires dans ce protreptique. Ce choix s'explique vraisemblablement par la volonté de mettre en évidence la nécessité pour les chrétiens de vivre selon l'esprit et non selon la chair. L'importance de l'esprit, en particulier pour les ascètes appelés à se détacher du monde pour se tourner vers le ciel, est mise en évidence par une spiritualisation des actions des personnages de l'Ancien Testament pour les chrétiens. Le poète s'appuie sur une réminiscence de 1 Corinthiens 10, 11 (« *Haec autem omnia in figura contingebant illis ; scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum deuenerunt* ») pour présenter cette lecture de l'Ancien Testament :

	Sed quae ante sanctis in figuram gesta sunt	Mais ce que les saints ont accompli auparavant à titre de figure *(640)* a été écrit pour que nous le mettions en œuvre, de sorte que ce que nos parents ont d'ordinaire accompli physiquement, nous ayons l'habitude de le faire, nous, spirituellement. Les choses anciennes se sont écoulées, toutes choses sont devenues nouvelles, la vérité a anéanti l'ombre.
640.	*Nobis in actum scripta sunt,*	
	Vt quod parentes gestitarunt corpore	
	Nos actitemus spiritu.	
	Fluxere uetera, cuncta facta sunt noua,	
	Vacuauit umbram ueritas.	

Carmen 24, 639-644

Les chrétiens sont les antitypes des figures vétérotestamentaires et sont appelés à accomplir en esprit les actes des patriarches. La nouvelle ère dans laquelle ils se trouvent et qu'évoque le poète au moyen d'une réminiscence de 2 Corinthiens 5, 17 (« *Si qua ergo in Christo noua creatura, uetera transierunt, ecce facta sunt noua* ») justifie ce nouveau mode d'action. Paulin invite donc à une lecture typologique de l'Ancien Testament, mais aussi à une lecture

[82] CH. GNILKA, *Aetas spiritalis*, *op. cit.*, p. 135 ; voir plus généralement p. 135-147.

tropologique. Les personnages bibliques apparaissent comme des types pour l'édification des chrétiens qui doivent les imiter dans les différents domaines de leur vie[83]. L'insertion de réminiscences néotestamentaires dans le traitement de la figure de Joseph illustre bien, dans l'écriture même du poète, comment les chrétiens sont appelés à pratiquer une lecture chrétienne de l'Ancien Testament. Nous avons ainsi vu que, dans les vers 737-740, Paulin exhorte le fils de Cythérius à l'humilité et rappelle pour cela, en s'appuyant sur divers versets du Nouveau Testament, que Dieu fait grâce aux humbles et résiste aux orgueilleux. Le récit de l'emprisonnement de Joseph et de son élévation sert alors d'exemple à ce principe comme le montre l'adverbe *sic* en tête du vers 741[84]. Dans les vers 792-793, l'allusion à Matthieu 11, 30 (« *Iugum enim meum suave est et onus meum leue est.* ») avec les expressions *praedulce iugum* et *suaue Christo* donne aussi un fondement néotestamentaire à l'interprétation que fait Paulin du collier que le Pharaon offre à Joseph (Gn 41, 42). Le poète exhorte en effet le fils de Cythérius à entourer son cou d'amour (*caritas*, v. 791). Le vers 803 (*Imitare Christum, fac bonum, uita malum*[85]) semble particulièrement bien résumer ce principe de lecture à la fois typologique et tropologique de l'Ancien Testament. La première partie du vers invite à l'*imitatio Christi* et renvoie donc au Nouveau Testament tandis que la seconde partie est une réminiscence psalmique[86]. La *sequela Christi* se traduit donc, d'une certaine manière, par une mise en application des préceptes de l'Ancien Testament, eux-mêmes lus avec un regard chrétien.

Cette lecture tropologique des actes des personnages de l'Ancien Testament prend une tonalité nettement ascétique dans le *Carmen* 24. Des thèmes courants dans la littérature ascétique apparaissent en effet dans le portrait que dresse Paulin du fils de Cythérius. Ainsi, la résistance aux passions symbolisées par la loi de la chair (*lex carnea*, v. 549) est un élément important du traitement de la figure de Samson (v. 541-588) :

	Sed ab hoc triumpho caueat exemplo uiri	Mais à partir de l'exemple de ce triomphe,
	Aliena adire foedera ;	qu'il se garde de conclure des alliances avec
	Allophyla mulier est mihi lex carnea	des étrangères. La femme d'un autre peuple
550.	*Blandis dolosa retibus :*	est, pour moi, la loi de la chair, *(550)* qui piège

[83] Voir P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 », *in* J. J. O'MEARA et B. NAUMANN, *Latin script and letters A.D. 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leyde, 1976, p. 39-40. L'appel à imiter les figures vétérotestamentaires est très clair dans le *Carm*. 24 : Samuel est qualifié, par exemple, d'*exemplum* (v. 526) et le poète recourt au verbe *imitari* pour exprimer sa volonté de voir le fils de Cythérius imiter la mort de Samson dans sa lutte contre la chair.
[84] Voir p. 174.
[85] « Imite le Christ, pratique le bien, évite le mal ».
[86] Il peut s'agir aussi bien d'une réminiscence du Ps 33, 15 (« *Deuerte a malo et fac bonum, inquire pacem et persequere eam* ») que du Ps 36, 27 (« *Declina a malo et fac bonum et inhabita in saeculum saeculi* »).

Si lege mentis ista sit lex fortior,
In iura peccati trahet,
Malesuada uerbis fraudis arte dulcibus
Animum uirilem effeminat,
555. *Excaecat oculos mentis et radit caput,*
Spolians et exarmans fidem.
Hac parte Samson nolo sit noster puer
Ne misceatur copulae,
Quam consequatur protinus captiuitas,
560. *Infirmitas et caecitas.*

dans ses rets séduisants. Si cette loi est plus forte que celle de l'esprit, elle l'entraînera dans les pouvoirs du péché ; persuadant le mal avec de douces paroles selon l'art de la tromperie, elle efféminé l'esprit viril, *(555)* elle aveugle les yeux de l'esprit et rase la tête en dépouillant et désarmant la foi. Je refuse que notre cher enfant soit un Samson à cet égard, de peur qu'il s'engage dans une union que suivront aussitôt la captivité, *(560)* l'infirmité et la cécité.

Carmen 24, 547-560

Le poète joue sur l'ambiguïté de la figure de Samson. Dans les vers précédents, il évoque en effet l'épisode où Samson a tué un lion puis a trouvé du miel dans la carcasse de ce dernier (v. 541-546, cf. Jg 14, 5-9) et invite le fils de Cythérius à faire preuve de la même force mais grâce à ses prières[87]. Les rapports qu'il entretient avec les femmes font plutôt de Samson un contre-exemple, ce que montre bien Paulin en exprimant son refus de voir le fils de Cythérius imiter Samson dans ce domaine (v. 557). Le poète garde ici la complexité du personnage biblique qu'il ne réduit pas à un simple *exemplum*. Il s'intéresse aux différentes périodes de la vie de Samson et montre les enseignements qu'il y a aussi à tirer de son mauvais comportement. De plus, alors qu'il aurait pu se contenter d'une interprétation littérale de l'épisode de Samson et Délila, condamner ainsi les mauvaises unions et prôner, par exemple, l'abstinence sexuelle, le poète offre aussi une lecture symbolique de cette histoire. La loi de la chair (*lex carnea*) ne semble en effet pas seulement représenter les séductions charnelles mais aussi tous les attraits terrestres, puisqu'elle est opposée à la loi de l'esprit (*lex mentis*, v. 551). Cet appel à vaincre la chair est encore développé dans l'évocation que fait le poète de la mort de Samson dans les vers suivants (v. 561-584). Samson devient à nouveau une figure exemplaire, et de même que sa mort a permis la ruine de ses ennemis, le fils de Cythérius est exhorté à vivre pour Dieu en écrasant les péchés de la chair (*uiuat Deo peccata carnis opprimens*, v. 583-584). Le vocabulaire de la guerre employé dans tout le passage[88] fait référence à la lutte de Samson et du peuple d'Israël contre les Philistins mais montre aussi à Cythérius et à son fils que se garder des séductions de la chair est une véritable lutte où s'il n'est pas vainqueur, le croyant devient la proie des ennemis (*praeda fiat hostium*, v. 587). L'idée de lutte demeure lorsque le poète

[87] Cf. *Carm*. 24, 543-544 : « *Sternat leonem strangulatum fortibus* / *Orationum bracchiis* » / « Qu'il terrasse le lion étranglé par les bras vigoureux de ses prières ».
[88] Cf. *captiuitas* (v. 559), *hostilis* (v. 564, 568), *hostis* (v. 574, 578, 587), *uincere* (v. 577, 583), *uictor* (v. 578), *opprimere* (v. 584), *subigere* (v. 586), *praeda* (v. 587).

évoque à nouveau Samson dans les vers 605-638. À partir d'une allusion discrète au meurtre par Samson de mille Philistins au moyen d'une mâchoire d'âne et de la réputation de l'âne comme animal paresseux[89], Paulin exhorte le fils de Cythérius à vaincre en lui la paresse ainsi que la chair grâce à la chasteté victorieuse (*uictrix castitas*, v. 621).

L'exemple de Joseph (v. 701-850) met aussi en évidence le thème d'une lutte contre la chair et de la nécessité de fuir le monde tout en y vivant. Comme nous l'avons vu, le patriarche est présenté comme un modèle d'humilité et de maîtrise de soi. Pratiquant de nouveau une lecture symbolique, le poète interprète la prison de Joseph comme la prison du monde (*mundi carcer*, v. 753) et enseigne à Cythérius et à son fils qu'en arrachant les vices de la chair (*uitia carnis stringere*, v. 751), ce dernier pourra être libre (*liber*, v. 755) et ainsi guider ceux qui sont encore enchaînés (*alii inclusi adhuc*, v. 753). De même que Joseph était un étranger en Égypte, le poète exhorte aussi le fils de Cythérius à vivre comme un étranger dans le monde puisqu'il est avant tout un citoyen de la cité céleste :

	Nam nunc in isto tamquam in Aegypto situs	En effet, maintenant, comme s'il était installé dans cette Égypte, il doit rester dans le monde, *(825)* de manière à être un habitant de la ville céleste, étranger aux affaires du monde. Tout en vivant dans la chair, il doit être exilé de la vie de la chair en marchant dans la loi de l'esprit, *(830)* et parcourir toute la terre du royaume qui lui a été confié dans les livres saints.
	Sic demoretur saeculo	
825.	*Alienus ut sit saeculi negotiis,*	
	Caelestis urbis incola.	
	In carne uiuens, uita carnis exsulet	
	In lege mentis ambulans,	
	Totamque regni crediti terram sibi	
830.	*Peragret in Libris sacris.*	

Carmen 24, 823-830

Les autres figures bibliques évoquées par Paulin offrent aussi un enseignement ascétique. Ainsi, Isaac, parce que son père était prêt à le sacrifier pour Dieu (Gn 22, 1-19), et Samuel, parce qu'il est naziréen (1 S 1, 22), sont des exemples d'une consécration totale à Dieu. Tout le protreptique vise à faire du fils de Cythérius un enfant puis un homme complètement dévoué à Dieu, libre des entraves du monde et de la chair. Le poète montre qu'il pourra ainsi aider ses parents dans leur sanctification et, lorsqu'il aura la charge d'une communauté, les fidèles.

Que ce soit au moyen d'une interprétation assez littérale dans le *Carmen* 25 ou beaucoup plus symbolique dans le *Carmen* 24, Paulin de Nole n'hésite pas à recourir à des *exempla* bibliques pour exhorter les futurs prêtres, qu'ils soient déjà membres du clergé ou non, et leur famille à mener une vie conforme aux responsabilités qui les attendent. Cet idéal de vie est de

[89] Cf. APULÉE, *Met*. 6, 31 et 7, 21 et AMBROISE, *Hex*. 6, 3, 11.

nature ascétique et doit révéler la consécration totale de ces personnes à Dieu et leur capacité à se maîtriser et à rejeter les séductions terrestres pour, à leur tour, devenir des figures exemplaires pour les fidèles sous leur autorité.

2.2. Exempla *bibliques et légitimation de la figure de Félix*

Lorsque Paulin s'installe à Nole pour se mettre au service de Félix, ce saint fait déjà l'objet d'un culte depuis de nombreuses années. En témoignent la mention de la *depositio barbae* de Paulin auprès du reliquaire de Félix dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13)[90] et surtout la présence d'un complexe ecclésial à Cimitile avant les travaux de rénovation et de construction entrepris par Paulin. L'éloge de Félix que fait le pape Damase dans l'*Épigramme* 59 prouve également que le complexe était déjà assez fréquenté au tournant des années 370-380[91]. En s'installant à Nole, Paulin souhaite toutefois donner plus de vigueur à ce culte et renforcer l'attractivité du centre de pèlerinage. Son œuvre littéraire, qu'il s'agisse des lettres ou des poèmes, est à bien des égards au service de cette entreprise[92]. La figure de Félix de Nole est bien sûr un élément central de l'attractivité de Nole[93] et, comme le fait remarquer Sassi, les *Natalicia* se présentent comme une scène où tous les feux sont tournés sur Félix et où tous les ans une nouvelle pièce est jouée[94].

Or, les *Natalicia* abordent à plusieurs reprises la question du statut de Félix. En effet, à strictement parler, l'ancien prêtre de Nole n'est pas un martyr mais un confesseur. Le poète est bien conscient de la différence entre ces deux statuts, mais sa volonté est de montrer l'unité fondamentale qui existe entre le martyre et la confession[95]. Dès le premier *Natalicium*, il

---

[90] *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 377-378 : « *Tunc etiam primae <libans> libamina barbae / Ante tuum solium quasi te carpente totondi* » / « Alors, t'en faisant même l'offrande, j'ai tondu les prémices de ma première barbe devant ton reliquaire, tandis que, pour ainsi dire, tu les saisissais ».

[91] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova, op. cit.*, p. 51 ; voir p. 31-34 pour le développement de ce site comme centre de pèlerinage à partir d'un cimetière.

[92] À ce sujet, voir l'étude de I. SASSI, *Paulinus und sein Nola, op. cit.*. L'auteur, s'appuyant sur des concepts modernes de publicité, s'intéresse aux stratégies publicitaires déployées par Paulin pour faire de Nole un centre de pèlerinage attractif et montre qu'elles touchent à trois domaines : le lieu lui-même, la figure de Félix et celle de Paulin. Si l'auteur a raison, à notre avis, de souligner (p. 17-18) qu'en adoptant la foi chrétienne, Paulin ne rejette pas tout son passé, ses richesses comme son éducation, mais qu'il leur offre, pour ainsi dire, une nouvelle orientation en les intégrant à un plan qui lui donne l'espoir d'un développement personnel, d'une réussite sociale et d'une récompense céleste, nous trouvons qu'il convient quand même de nuancer le caractère calculé de l'entreprise de Paulin. Sassi elle-même dit ne pas remettre en cause le sérieux de la conversion de Paulin, mais son ouvrage donne parfois l'impression d'une lecture un peu sèche de l'œuvre de l'ascète de Nole. Il nous semble que ce dernier est véritablement animé par le désir de se conformer aux préceptes bibliques et de vivre pleinement consacré au Christ et qu'il a tâché de l'exprimer avec sincérité dans ses lettres et ses poèmes.

[93] Les reliques d'autres saints sont présentes à Nole, cf. *Carm*. 27, 403-439. Voir aussi G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales, op. cit.*, p. 282-287.

[94] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola, op. cit.*, p. 151.

[95] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo, op. cit.*, p. 64-65.

présente ainsi Félix comme un *sine sanguine martyr* (*Carm*. 12 [*Nat*. 1], 9). La récurrence de ce thème dans les *Natalicia* est un indice de son importance. En effet, le poète utilise la même expression dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), 4, qui est sans doute le premier *Natalicium* récité. Le poète prend alors le temps d'expliquer pourquoi il emploie cette expression :

	Caelestem nanctus sine sanguine martyr honorem ;	Martyr sans verser son sang, il a obtenu l'honneur céleste. *(5)* En effet, il est mort en confesseur sans avoir échappé de lui-même à ses peines tandis que Dieu acceptait son esprit plein de foi à la place du sang, lui qui examine le secret du cœur et met sur le même plan ceux qui sont prêts à souffrir et ceux qui ont souffert. Jugeant suffisant d'éprouver les dispositions intérieures, il dispense du supplice de la chair lorsque la piété est vertueuse. *(10)* Il agrée le martyre sans effusion de sang, si l'esprit et la foi prêts à souffrir sont brûlants pour Dieu ; une volonté disposée à souffrir est suffisante et le plus grand témoignage d'un vœu méritant.
5.	*Nam confessor obit, poenas non sponte lucratus,*	
	Acceptante Deo fidam pro sanguine mentem,	
	Qui, cordis taciti scrutator, ferre paratos	
	Aequiperat passis : sat habens interna probasse,	
	Supplicium carnis iusta pietate remittit.	
10.	*Martyrium sine caede placet si prompta ferendi*	
	Mensque fidesque Deo caleat ; passura uoluntas	
	Sufficit et summa est meriti testatio uoti.	

Carmen 14 (*Nat*. 3), 4-12

Aux yeux du poète, l'intention est ce qui compte. Dieu regarde les cœurs et ne juge pas nécessaire d'éprouver les hommes par le supplice du martyre si le cœur révèle une foi solide et prête à souffrir pour le Christ. Ce même raisonnement est présent vers la fin de la série des *Natalicia*, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 138-164, où, recourant au vocabulaire du combat, le poète explique que Félix a reçu la couronne du martyr sans avoir versé son sang parce qu'il a accompli en esprit son vœu de souffrir (*quia passionis mente uotum gesserat*, v. 153)[96]. Cette utilisation du terme « martyr » pour parler d'un confesseur n'est pas spécifique à Paulin. Le thème du martyr spirituel est présent, par exemple, chez Pontius dans la *Vita Cypriani* 19, 2, chez Athanase dans la *Vita Antonii* 47, 1 ou encore chez Jérôme, dans l'*Epistula* 108, 31, 1. Il se développe dans un contexte où la conception héroïque de la sainteté est caractérisée par la radicalité du choix ascétique[97].

L'existence d'une vénération de Félix avant l'arrivée de Paulin à Nole et l'assimilation du statut de confesseur à un martyre sans effusion de sang n'empêchent pas l'existence

[96] Sur le *martyr sine sanguine / sine caede*, cf. aussi *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 21-24 ; *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 145-153 ; *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 8-12 et 283-306 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 309-316.
[97] Voir G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 39-42, qui donne les références aux auteurs anciens. Voir aussi H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927, p. 109-121.

vraisemblable de certaines suspicions à l'égard de Félix[98] et le fait que Paulin a ressenti le besoin de renforcer, en particulier par le cycle des *Natalicia*, la légitimité de la figure de Félix à une époque où le culte des saints continue de se développer. Diverses techniques sont à l'œuvre, parmi lesquelles le recours aux Écritures, et en particulier aux *exempla* bibliques, joue un rôle clé.

*2.2.1. Un digne successeur des héros bibliques (*Carm. *26 /* Nat. *8)*

Le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) occupe un statut particulier dans la série des *Natalicia* par la place qu'il accorde aux *exempla* bibliques. Dans aucun autre *Natalicium*, le poète ne recourt à autant d'exemples bibliques pour justifier son propos[99]. Comme nous l'avons vu, les premiers *exempla* s'adressent plutôt aux fidèles. Le poète rappelle à ses lecteurs et à ses auditeurs que Dieu ne change pas et qu'ils bénéficieront de la même protection divine que le peuple d'Israël dans l'Ancien Testament. À partir du vers 195, le propos glisse et passe des *exempla* bibliques que doivent imiter, à leur manière, tous les croyants à des *exempla* scripturaires centrés sur la figure de Félix et qui ne s'adressent pas à tous les fidèles. L'idée générale demeure toutefois sensiblement la même : Dieu ne change pas et continue d'agir à travers des hommes pieux auxquels il accorde une puissance.

2.2.1.1. Des précédents bibliques

Le poète cherche à montrer que Félix et les hommes pieux de la Bible ne sont pas véritablement différents. Au contraire, par son rôle auprès de Dieu, Félix apparaît comme le successeur des saints hommes de l'Ancien Testament. Alors qu'il traite de l'épisode où Ézéchias se tourne vers Dieu pour réclamer son aide face à la menace assyrienne, le poète établit un parallèle explicite, dans les vers 195-196 entre Félix et le prophète Isaïe : *Tunc uelut Ezechiae fuit interuentor Isaias / Ad Dominum, nobis isto sit tempore Felix*[100]. Comme Isaïe, Félix est appelé à être un intermédiaire entre Dieu et son peuple. Dans les vers 213-216[101], le

---

[98] Le soin que prend le poète à défendre la puissance de Félix dans le *Carm*. 26 (*Nat*. 8) amène à penser que certains devaient douter de l'efficacité du saint. Voir W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 : The threat of war, St. Felix, and Old Testament Examples of the power of God and of His saints », *in* J. DEN BOEFT et M. L. VAN POLL- VAN DE LISDONZ, *The Impact of scripture in early Christianity*, *op. cit.*, p. 149.

[99] W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 », *art. cit.*, p. 149.

[100] « Alors, comme Isaïe fut l'intermédiaire d'Ézéchias auprès de Dieu, que Félix le soit pour nous en ce temps ».

[101] *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 213-216 :

Et, dum natalem ipsius celebramus ouantes, *Ille preces nostras meritis pius asseret altis* *Inque uicem flebit nobis, qui mente dicata* *Nos laetamur ei.*	Et pendant qu'avec joie nous célébrons sa naissance, celui-ci soutiendra avec piété nos prières grâce à ses mérites élevés et pleurera à son tour pour nous, parce qu'avec un esprit consacré, nous nous réjouissons en lui.

poète écrit en effet que le saint doit prier pour les croyants lorsque ces derniers le célèbrent. Paulin semble toutefois conscient que ce statut d'intercesseur du saint ne va pas forcément de soi. Il s'efforce alors de montrer qu'il s'agit là d'une pratique déjà ancienne :

... Non est cura haec noua sanctis *Exorare Deum pro peccatoribus aegris* *Vique boni meriti meritum superare sinistrum.*	Ce n'est pas une nouvelle charge pour les saints que de chercher à fléchir Dieu par des prières pour les pécheurs malades et de l'emporter sur une mauvaise conduite par la force d'une bonne conduite.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 216-218

À l'exemple précédemment traité d'Isaïe s'ajoutent alors trois exemples vétérotestamentaires d'intercession. Le premier *exemplum* (v. 219-220) est celui de Moïse qui par sa prière a calmé la colère de Dieu après que le peuple d'Israël a fabriqué un veau d'or pour l'adorer (Ex 32, 1-14). Le deuxième *exemplum* (v. 221-226) est aussi emprunté au Pentateuque. Il s'agit de Lot dont la prière a permis à la ville de Çoar d'échapper à la destruction à laquelle elle était destinée avec ses voisines Sodome et Gomorrhe (Gn 19, 17-25). Le troisième *exemplum* (v. 227-229) est celui d'Élie qui, par ses prières, a fait commencer et se terminer une sécheresse (3 Rg [1 R] 17-18). La concentration de trois *exempla* en une dizaine de vers donne une impression d'accumulation qui ajoute du crédit à l'affirmation du poète que l'intercession des saints n'a rien d'étrange. Le troisième exemple a subi toutefois quelques modifications pour correspondre à la thèse du poète. En effet, dans le texte biblique, Élie est un prophète qui se contente d'annoncer les décisions divines sur l'arrêt et le retour de la pluie. Dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), en revanche, le prophète prie pour faire survenir puis arrêter la sécheresse. Ce rôle d'intercesseur d'Élie est peut-être influencé par le fait que, dans les deux chapitres bibliques relatant cet épisode, Élie intercède deux fois auprès de Dieu, tout d'abord pour la résurrection du fils de la veuve de Sarepta puis face aux prophètes de Baal sur le mont Carmel. Quoi qu'il en soit, ces trois exemples bibliques servent de preuves au rôle d'intercesseurs des saints. Le poète, en effet, ne fait aucune différence entre les personnages pieux de l'Ancien Testament et ceux qu'on nomme, de son temps, des saints. Tous sont qualifiés de saints (*sancti*, v. 216) et Félix poursuit, à son époque (cf. *isto tempore*, v. 196), l'œuvre de ses prédécesseurs.

Le rôle d'intercesseur de Félix et des hommes pieux de la Bible ainsi que l'efficacité de leur intercession reposent sur leur identité de saints mais aussi et surtout sur le fait que le même Dieu agit à travers chacun d'eux :

	Sancte Deo dilecte, Dei tu dextera, Felix : *Esto, precor, nobis tu munitissima turris,*	Saint aimé de Dieu, toi qui es la droite de Dieu, Félix, sois, je te prie, pour nous la plus fortifiée des tours. *(235)* En effet, le Dieu d'Abraham est ton Dieu ainsi que le Dieu d'Isaac et le Dieu d'Israël. Ton Dieu est celui qui a séparé la mer Rouge et qui a adouci la source amère, celui qui a donné la manne venant du ciel, qui a donné les cailles apportées par le vent du midi et qui a arrosé la terre assoiffée d'un coup sur le rocher.
235.	*Nam Deus Abraham Deus est tuus et Deus Isaac* *Et Deus Israhel ; tuus est Deus ille Rubentis* *Diuisor pelagi et dulcator fontis amari,* *Ille dator mannae caelo, dator ortygis austro,* *Et sitientis humi percussa rupe rigator.*	

Carmen 26 (*Nat*. 8), 233-239

235 / 236. Ex 3, 6 ; ***236 / 237.*** Ex 14, 21 ; ***237.*** Ex 15, 23-25 ; ***238.*** Ex 16 ; ***239.*** Ex 17, 1-7

Le Dieu de Félix est le même Dieu que celui des patriarches de l'Ancien Testament. En mentionnant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, c'est-à-dire de Jacob, le poète reprend une expression biblique[102] qui souligne l'éternité de Dieu et sa présence auprès des hommes au fil des générations. Il fait alors allusion aux premiers épisodes de la sortie des Hébreux hors d'Égypte et de leur marche dans le désert pour montrer que Dieu a pris soin de son peuple dans la difficulté. Le poète cherche ainsi à montrer que son Dieu et celui de Félix est un Dieu qui aime son peuple et qui est capable de miracles. Il s'appuie sur cette conception de Dieu pour demander à Félix de prier pour la situation délicate dans laquelle lui-même et ses contemporains se trouvent face aux menaces barbares :

Posce, precor, placidum nostris accedere Christum *Partibus ; ipse tuus Deus est quo fortis Iesus* *Stare suis iussit solem lunamque triumphis.*	Demande, je te prie, que le Christ paisible défende notre cause. Il est ton Dieu celui par qui le vaillant Josué a ordonné au soleil et à la lune de demeurer immobiles jusqu'à ce qu'il triomphât.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 246-248

De même que la course du soleil et de la lune s'est arrêtée pour permettre la victoire de Josué et d'Israël sur les Amoréens (Jos 10, 12-13), Félix est appelé à prier pour que les éléments célestes s'arrêtent afin de permettre la victoire romaine dans les circonstances qu'ils traversent (v. 254). La mention de Josué sert ici de support à la prière du saint en tant que précédent : par la prière de Félix, Dieu est invité à renouveler ce qu'il a déjà accompli une fois. L'évocation du prophète Daniel sain et sauf dans la fosse aux lions (Dn 6, 23) et celle de ses compagnons préservés de la mort dans la fournaise (Dn 3, 20-26) dans les vers 255-268 apparaissent aussi comme des précédents sur lesquels peut s'appuyer la prière de Félix face à la menace barbare.

[102] Cf. Ex 3, 6. 15. 16 ; Mt 22, 32 ; Ac 7, 32.

L'emploi de l'adverbe *sicut* en tête du verbe 255 souligne la valeur exemplaire des réminiscences bibliques. Elles sont à la fois un modèle pour la prière du saint mais aussi le fondement de la confiance que peut avoir le poète en Dieu et dans l'efficacité de la prière du saint :

Sed uelut, aeternos pueris recinentibus hymnos,
270. *Roscidus accensos discussit spiritus ignes,*
Sic nobis placido Felicis gratia flatu
Aspirante Deo bellorum temperet ignes ;
Ortaque Romuleis reprimens incendia terris,
Sollicitos placida iam pace refrigeret aestus
275. *Fessaque restinctis absoluat pectora curis.*

Mais comme, alors que les enfants faisaient retentir des cantiques éternels, *(270)* un souffle chargé de rosée a dissipé les feux allumés, le charisme de Félix par un vent tranquille peut calmer pour nous les feux des guerres grâce au souffle favorable de Dieu. Et réprimant les incendies nés sur les terres de Romulus, il peut désormais, par une paix tranquille, refroidir l'agitation des embrasements *(275)* et décharger les cœurs fatigués en éteignant les soucis.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 269-275

En faisant allusion aux cantiques des jeunes gens dans la fournaise (Dn 3, 51), le poète réintroduit discrètement la question de la louange traitée au début du poème. Les nombreux *exempla* bibliques qu'il vient d'évoquer donnent encore plus de force à l'injonction de célébrer l'anniversaire du saint malgré les circonstances : non seulement il s'agit d'un acte d'obéissance, mais un regard sur l'histoire a prouvé que Dieu prenait soin des siens et que la prière des saints était d'une grande efficacité.

2.2.1.2. Du modèle au compagnon : le statut de la figure biblique

Si les figures et les situations bibliques sont présentées comme des précédents qui peuvent servir de modèles pour Félix, le poète s'attache à montrer dans la suite du poème qu'une égalité de puissance existe entre Félix et ses prédécesseurs[103] et qu'en fin de compte tous sont des compagnons dans le service pour Dieu. Comme le fait remarquer Evenepoel, l'emphase passe peu à peu, dans le *carmen*, des personnages de l'Ancien Testament à Félix, même si le poète continue à se référer à l'Ancien Testament[104]. Un tournant s'opère dans les vers 276-294 :

Sed cur, insipiens, tamquam tibi sim rudis hospes
Oblitusque tui, ueterum te posco parentum
Exemplis ut opem tribuas in rebus egenis
Quam tibi dante Deo facies tu cedere nobis ?

Mais pourquoi, déraisonnable, comme si j'étais pour toi un hôte grossier envers toi et oublieux de toi, je t'appelle en recourant aux exemples de nos anciens parents, pour que tu

[103] Il s'agit là du point clé du poème pour W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 », *art. cit.*, p. 146. Le récit d'un exorcisme opéré par Félix, dans les vers 307-353, focalise ainsi toute l'attention sur le saint.
[104] W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, Carmen 26 », *art. cit.*, p. 143.

280. *Sat mihi sunt, Felix, uirtutum exempla tuarum,*
Nec tibi pauperior Christus caelestia fundit
Munera quam patribus quorum generosa propago es –
Nam patriarcharum, Felix, et filius aeque
Stirpis apostolicae es, tanti non degener heres
285. *Seminis ; ut sanctae legis simul atque fidei*
Confessor, patriis uirtutibus aemula sanctus
Signa geris, nec, si species operum tibi dispar,
Non similis uirtus ; diuersa est gratia uobis,
Gloria par, quoniam sanctis fons omnibus unus
290. *Et regnum commune Deus ; non una prophetis*
Martyribusque sacris opera, et diuersa fuerunt
Tempora, nec coeunt signis distantia causis
Gesta ; Dei per dona sibi caelestia distant
Aequales meritis.

nous accordes dans nos besoins l'aide que Dieu t'accorde et que tu feras en sorte de nous transmettre ? *(280)* Ils me suffisent, Félix, les exemples de tes pouvoirs, et le Christ ne répand pas avec plus de parcimonie ses dons célestes sur toi que sur les pères dont tu es la noble descendance. En effet, Félix, tu es tout autant le fils des patriarches et de la racine des apôtres, tu n'es pas un héritier indigne d'une si grande race. *(285)* En tant que confesseur à la fois de la sainte loi et de la foi, tu accomplis avec sainteté des miracles qui égalent les manifestations de puissance des pères, et si l'apparence de tes œuvres diffère, ta puissance n'est pas dissemblable. Votre charisme est différent, mais votre gloire est identique, parce que la source pour tous les saints est unique *(290)* et que le Royaume de Dieu est commun. La tâche pour les prophètes et les saints martyrs n'est pas unique, comme les temps furent différents, et les faits ne s'unissent pas parce qu'ils sont éloignés par leurs causes ; ils sont éloignés les uns des autres par les dons célestes de Dieu mais égaux par leurs mérites.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 276-294

Alors que le poète n'avait évoqué jusqu'à présent que des figures vétérotestamentaires, il fait de Félix le fils et l'héritier des patriarches mais aussi des apôtres (v. 283-284), introduisant ainsi le Nouveau Testament. Or, explique le poète, le statut de successeur des héros bibliques ne rend pas Félix moins puissant que ces derniers. En effet, Dieu, la source commune de tous les saints (*sanctis fons omnibus unus*, v. 289), n'est pas moins généreux envers Félix qu'envers ses prédécesseurs (v. 281-282), mais chaque saint a reçu un charisme différent (v. 288) en raison de la variété des circonstances et des époques (v. 290-293)[105]. Le poète se livre alors dans les vers suivants (v. 294-306) à une relecture des exemples de Daniel et de ses compagnons en plaçant Félix à côté. Il montre ainsi que Félix n'a pas vécu les mêmes expériences que ces personnages bibliques, mais que, de la même manière, ils n'ont pas enduré les mêmes horreurs (*horrenda*, v. 299) que lui. Cette insistance sur la singularité de chaque serviteur de Dieu offre au poète l'occasion de présenter la puissance de Félix comme exorciste (v. 307-353). Un

[105] Pour le lecteur ou l'auditeur qui resterait sceptique, parce que Daniel appartient aux temps bibliques contrairement à Félix, le poète explique dans les vers 366-383 que les actes des saints sont déjà différents entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il compare ainsi la vocation de Moïse et celle de l'apôtre Pierre.

nouveau parallèle avec Moïse à la suite de ce développement raccroche de nouveau l'œuvre de Félix à l'histoire biblique et permet dans le même temps de montrer une évolution :

Ergo et Felicem uirtutis dextera cingit :
355. *Inde potens, uarias tenebrosi principis artes*
Deuorat ut magicos Moseia uirga dracones.
Cernimus ecce pares Domini caelestis adesse
Ad meritum Felicis opes, operum quoque formas
Congruere, et quaecumque patres in corpore sancti
360. *Ediderint documenta Dei, sine corpore uiuum*
In Christo Felicem agere.

La droite de la puissance ceint donc aussi Félix. *(355)* Aussi, puissant, engloutit-il les techniques variées du prince des ténèbres comme le bâton de Moïse le fit des serpents des magiciens. Voici que nous voyons que les richesses du Seigneur céleste sont égales pour le mérite de Félix, que les formes de ses œuvres s'adaptent et comment tout ce que les saints pères ont montré dans leur corps *(360)* comme témoignages de Dieu, Félix le manifeste en vivant dans le Christ sans corps.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 354-361

La puissance qu'ont manifestée les personnages bibliques de leur vivant, Félix la manifeste même s'il est mort parce qu'il est, en réalité, vivant dans le Christ. L'entreprise de légitimation de la figure de Félix est très claire dans ces vers. Le poète fait du saint un égal des héros bibliques et montre dans le même temps que la diversité de son œuvre n'est pas le signe d'une quelconque infériorité de Félix mais au contraire une manifestation de la volonté divine qui adapte tout aux circonstances. Le parallélisme des expressions *in corpore* / *sine corpore* dans le dernier dactyle des vers 359 et 360 donne même l'impression d'une supériorité du saint sur ces prédécesseurs, puisqu'il agit après sa mort par son esprit seul[106] contrairement aux patriarches, mais sans doute faut-il nuancer ce sentiment de supériorité : au début du *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le poète dresse un panorama de la répartition des reliques dans le monde, parmi lesquelles se trouvent de nombreuses reliques des apôtres[107]. Néanmoins, ce parallélisme met en évidence la manifestation éclatante de la présence de Dieu par l'intercession de Félix et la « dématérialisation », l'absence de corps, renforce le témoignage de la présence de Dieu.

[106] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 361-365 :

… insignique potentem
Mente animam, positi dum corporis ossa quiescunt,
Ante diem reditus claris praetendere signis
Qualem pro meritis sit gestatura coronam
365. *Cum steterit toto rediuiuus corpore Felix.*

[Nous voyons aussi] que son âme, puissante par son intelligence remarquable, pendant que les os de son corps étendu se reposent, fait voir par des signes clairs, avant le jour de son retour, quelle couronne elle sera destinée à porter pour ses mérites, quand Félix se sera dressé après la résurrection de son corps entier.

[107] Il s'agit, certes, des reliques des apôtres et non des patriarches, mais Paulin ne hiérarchise pas les personnages vétérotestamentaires et néotestamentaires. Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 370-371 : « *Cernite distinctos actu sed honore iugatos / Testamentorum Veterisque Nouique magistros* » / « Observez comment les maîtres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont distincts par leurs actes mais unis par leur gloire ».

Par un recours manifeste et fréquent aux *exempla* bibliques, le poète offre toute une réflexion sur le statut des saints postbibliques et leur légitimité auprès de leurs prédécesseurs bibliques. Si son propos revêt une certaine importance pour la justification du rôle d'intermédiaire et d'intercesseur des saints en général, le poète se concentre avant tout sur Félix dont il veut prouver toute la valeur, en particulier dans les circonstances difficiles que traversent les habitants de Nole et du reste de l'Italie. Les figures bibliques servent d'*exempla* montrant l'efficacité de la prière d'un saint homme en période de troubles, mais elles n'ont pas seulement une valeur de modèles pour Félix. Ce dernier est placé au même rang qu'elles : saints bibliques et postbibliques sont bénéficiaires de la grâce divine et sont des instruments employés de diverses manières par Dieu pour aider les hommes.

2.2.2. Hagiographie et recours aux Écritures

Si le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) possède un statut particulier dans les *Natalicia* en raison de la multiplicité des *exempla* bibliques, tous les poèmes de cette série recourent à la Bible pour la construction de la figure de Félix. Les références aux Écritures sont, en effet, un élément important de l'hagiographie. Luongo fait remarquer que l'Écriture constitue, en premier lieu pour le saint et ensuite pour l'hagiographe, un « code génétique » de la sainteté[108], et Bocage-Lefebvre souligne le fait que, dans les *Natalicia*, « toutes les étapes de la vie de Félix ressemblent à des épisodes de la Bible ou ont leurs équivalents dans la Bible[109] ». Ainsi, de manière parfois indirecte ou très discrète, de nombreux éléments de la biographie ou du portrait que le poète dresse de ce saint renvoient à des *exempla* bibliques.

2.2.2.1. L'insertion dans une tradition biblique

Les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5) forment une sorte de *Vita Felicis*, la première vie métrique de la littérature hagiographique latine[110]. Le plan de ces poèmes est conforme à celui du panégyrique et de la biographie : les origines, l'enfance, la famille et les exploits du saint sont rapportés de manière chronologique[111]. Toutefois, il ne s'agit évidemment pas d'une transcription brute de la vie de Félix[112], le poète dresse un portrait du saint suivant un dessein encomiastique et spirituel.

---

[108] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 50-51.
[109] D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les* Natalicia, *op. cit.*, vol. 1, p. 38.
[110] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 16.
[111] D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les* Natalicia, *op. cit.* , p. 37.
[112] Sur les éléments historiques dans la *Vita Felicis*, voir G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 46.

L'étude du *Carmen* 26 (*Nat*. 8) a montré que Paulin cherchait à insérer Félix parmi les descendants des héros bibliques. Dans la *Vita Felicis*, il établit également des parallèles explicites entre la vie du saint et celle de personnages de l'Ancien Testament et offre ainsi une sorte de biographie biblique de Félix. Le poète accorde une grande importance à l'origine de Félix et s'inscrit ainsi dans la tradition de la biographie et de l'*encomium* antique. Or, la naissance syriaque de Félix renvoie au monde biblique et fait du saint, selon une expression de Luongo, une « greffe sur l'arbre généalogique de la *plebs Dei* »[113]. Le poète lui-même souligne l'origine similaire de Félix et des patriarches :

…Cui nobile ductum
Ex Oriente genus ; nec enim magis altera tellus
Felicis patriam decuit quam quae patriarchas
Quaeque pios tulerat, Christi sacra uasa, prophetas,
55. *Vnde et apostolicis fundens sua flumina linguis*
Totum Euangelii sonus emanauit in orbem.
Debitus inde Deo Felix, genitore profecto
Italiam, necdum genitus, tamen in patre uenit,
Ciuis ut affectu nostris oreretur in oris
60. *Nec cuiquam natum nisi nobis se meminisset.*
Sic pater Abraham, Domini praecepta secutus,
Mutauit patrias externo caespite terras
Deposuitque sacrum Chananaeis semen in aruis ;
Vnde, peregrinas obeunte propagine terras,
65. *Mystica Felicem nobis transmisit origo,*
Quem perfecta fides illa radice profectum
Prodidit ut nobis esset pia uena fidei.

… Sa noble lignée vient d'Orient ; car aucune autre terre ne convenait plus comme patrie de Félix que celle qui avait accueilli les patriarches et les saints prophètes, réceptacles sacrés du Christ, *(55)* et d'où, répandant ses fleuves par la bouche des apôtres, le son de l'Évangile s'est répandu dans le monde entier. Félix, consacré à Dieu, vint de là dans la personne de son père, cependant, puisque ce dernier est parti pour l'Italie avant sa naissance, de sorte qu'il est né dans nos contrées avec le sentiment d'y être un citoyen *(60)* et le souvenir d'être né pour nous seuls. Ainsi, notre père Abraham, suivant les commandements du Seigneur, quitta les terres de ses pères pour un pays étranger et déposa une semence sacrée dans les champs des Cananéens. Aussi, comme sa lignée avait quitté cette contrée pour d'autres terres, *(65)* une origine mystique nous a remis Félix qu'une foi parfaite, puisqu'il est issu de cette racine, a livré pour que nous ayons aussi la pieuse veine de la foi.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 51-67

Le travail de construction biographique réalisé par le poète est manifeste dans ce passage. Félix n'est pas né en Orient, mais en Italie : toutefois, l'origine syriaque de son père permet au poète de placer Félix parmi les patriarches et les prophètes et Paulin insiste fortement sur leur origine géographique commune. Il présente même, dans les vers 52-56, cette origine orientale comme une évidence : le statut exceptionnel de Félix, qui est consacré à Dieu (*debitus Dei*, v. 57), réclamait une si noble origine. Le recours à la figure exemplaire d'Abraham qui, comme

[113] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 52-53, p. 53 pour la citation.

le souligne le poète au vers 61, a obéi aux commandements divins et a ainsi quitté sa contrée d'origine offre un précédent biblique à la migration du père de Félix et l'intègre à l'histoire divine qui se sert des mouvements des hommes pour répandre la foi. En effet, le poète fait remarquer que, grâce à la migration d'Abraham et de celle du père de Félix, les habitants de Nole ont reçu la « pieuse veine de la foi » (*pia uena fidei*, v. 67). Avec cette expression, le poète emploie un langage symbolique qui souligne la vie spirituelle qu'apporte Félix à sa région, puisque le substantif *uena* évoque l'idée de forces vitales, mais aussi d'une source ou de flots. Le parallèle établi entre l'origine syriaque de Félix et celle des personnages bibliques et l'*exemplum* plus précis d'Abraham ont une valeur laudative et insèrent aussi, dès le début, la vie de Félix dans le plan divin pour le salut des hommes.

Le recours aux *exempla* bibliques pour ennoblir la biographie de Félix se poursuit dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4). Après avoir évoqué l'origine du saint, le poète s'intéresse à sa famille et notamment à Hermias, qui est fort différent de son frère Félix. En effet, Hermias est présenté comme un homme attaché aux biens terrestres tandis que Félix a su s'en affranchir pour rechercher les biens célestes et devenir ainsi cohéritier du Christ (*coheres Christi*, v. 83-84). Cette présentation de la famille de Félix est soutenue par un nouvel *exemplum* biblique :

... Sed quis tam uariam miretur ab uno
85. *Sanguine progeniem, ueterum inter sancta parentum*
Pignora qui relegat populorum stirpe duorum
Fecundam pugnas uteri doluisse Rebeccam
Conquestamque Deo grauidi luctamina uentris,
Cum iam tunc fremeret sanctae intra uiscera matris
90. *Quae nunc intra uterum mundi discordia saeuit,*
Hispida Iudaeis hirti sectantibus Esau,
Perfidia addictis populo seruire minori,
At nobis leuem per lenia pacis Iacob
Qua uia lucis agit meliore sequentibus ortu ?
95. *Ergo pari dispar fratrum de sanguine sanguis :*
Hermias, uelut asper Edom terrena secutus,
Squaluit in uacua captiuus imagine mundi
Duraque Idumaei praelegit iura parentis,
In gladio uiuens proprio uanaeque laborem
100. *Militiae sterilem tolerans quae Caesaris armis*
Succubuit, priuatus agens ad munia Christi ;
At meus, aeterni satus arma capessere Regis,
In patris Israhel migrauit nomina Felix
Seseque, a puero pia mens caelestibus edens,
105. *Instituit seruire Deo.*

Mais qui s'étonnera d'une descendance si différente à partir d'un même *(85)* sang s'il relit que, parmi les saints enfants de nos anciens parents, Rébecca, enceinte de la descendance de deux peuples, déplora les combats dans son sein et se plaignit à Dieu des luttes de son ventre fécond ? Alors que la discorde, *(90)* qui fait désormais rage dans le sein du monde, frémissait déjà dans les entrailles de la sainte mère, tandis que les Juifs suivirent la rudesse du velu Esaü, et furent voués à être les esclaves d'un peuple cadet par leur manque de foi, nous, au contraire, dont l'origine est meilleure, nous avons suivi le délicat Jacob à travers les douceurs de la paix là où conduit le chemin de la lumière. *(95)* Ainsi donc, le sang des frères, à partir d'un même sang, est différent : Hermias, comme le rugueux Ésaü, poursuivit les biens terrestres, se salit, captif, dans l'image vaine du monde et choisit d'avance les dures lois de son parent de l'Idumée, vivant de sa propre épée et *(100)* endurant le labeur stérile d'un vain service

militaire où il se soumit aux armes de César, bien que dans sa vie privée, il suivit les devoirs du Christ. Mais mon Félix, né pour porter les armes du roi éternel, changea pour le nom de son père Israël et, son âme pieuse se nourrissant depuis l'enfance de mets célestes, *(105)* décida d'être au service de Dieu.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 84-105

Avec Félix et Hermias se répète l'histoire biblique et, comme Jacob et Esaü (Gn 25, 22-28), les deux frères représentent des choix de vie radicalement opposés malgré une origine commune. En opposant le monde au ciel et le service militaire au service de Dieu, en décrivant Félix comme un homme tourné vers les choses célestes dès sa plus tendre enfance, le poète fait appel à des thèmes courants de la littérature ascétique et dépeint Félix comme un ascète. À cette lecture ascétique s'ajoute une lecture plus généralement chrétienne dans les vers 91-94 : le poète y fait de Jacob et d'Esaü des types respectivement des chrétiens et des Juifs. Cette remarque de Paulin témoigne d'un souci pastoral de sa part puisqu'il insère une remarque herméneutique qui n'était pas indispensable au propos mais qui aide les lecteurs et les auditeurs à mieux comprendre les Écritures et le plan de Dieu pour les hommes[114]. Elle met également en relation la figure de Félix avec les autres chrétiens, tous sont des imitateurs de Jacob et prennent ainsi la suite des héros bibliques. Ce rapprochement peut discrètement inviter les chrétiens à faire de Félix un exemple dans la consécration à Dieu.

Le poète se réfère de nouveau à la figure de Jacob à la fin du même *Natalicium* lorsqu'il évoque la bénédiction que reçoit Félix de la part de l'évêque Maxime :

... Tum deinde sacram Felicis amati
Imponit capiti dextram, simul omnia Christi
Dona petens, uelut ille patrum uenerabilis Isaac
Rore poli natum et terrae benedixit opimo.

Il pose alors ensuite sa main droite sacrée sur la tête de son bien-aimé Félix, demandant en même temps tous les dons du Christ, comme Isaac, vénérable parmi les pères, bénit son fils par la rosée du ciel et la fertilité de la terre.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 354-357

La comparaison avec Isaac et Jacob (Gn 27, 27-28) fait écho au début du poème et crée ainsi un effet de boucle qui place toute la biographie de Félix relatée dans ce *carmen* dans une prestigieuse tradition biblique. Le récit de la libération de Félix, dans les vers 237-270, est aussi

[114] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 45-54 où, avec un même souci pastoral, le poète accompagne aussi l'*exemplum* de remarques herméneutiques. Voir p. 256.

soutenu par un exemple scripturaire, celui de la libération de Pierre en Actes 12, 6-10[115]. Le parallèle avec l'apôtre fait de Félix un descendant non seulement des patriarches mais aussi des apôtres et permet de souligner l'idée que c'est Dieu qui a épargné Félix parce qu'il avait encore besoin de lui[116]. Ce procédé d'identification aux personnages bibliques est déjà utilisé par Sulpice Sévère dans la *Vita Martini* et participe aussi à la construction de la figure exemplaire du saint. Ainsi, dans la *Vita Martini* 7, 1-4, le récit de la résurrection d'un catéchumène à Poitiers par Martin rappelle très clairement la résurrection du fils de la Sunamite par Élisée (4 Rg [2 R] 4, 32-35), tandis que la puissance guérissante des franges du vêtement de Martin (*Vita Martini* 18, 4) fait penser à la guérison par Jésus de la femme atteinte d'hémorragies en Matthieu 9, 20-21. Toutes ces ressemblances de situation entre le saint, qu'il s'agisse de Félix ou de Martin, et les personnages bibliques légitiment la figure du saint en faisant de lui l'imitateur des héros de la Bible et le continuateur de leur œuvre.

L'identification de Félix aux personnages bibliques se fait parfois de manière indirecte et passe par le biais de la tradition hagiographique. Ainsi, le lit de tessons sur lequel est couché Félix en guise de supplice lors de son arrestation dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 14), 185-186[117] est un motif hagiographique courant. Il tire son origine du livre de Job et du tesson que prend Job pour se gratter lorsqu'il est frappé par un ulcère (Jb 2, 8). Or, Job devient dans l'exégèse patristique une figure des martyrs et un exemple de patience[118]. Dans le texte de Paulin, nulle allusion scripturaire n'établit un parallèle entre Félix et Job. Toutefois, Luongo fait remarquer qu'à la même époque, Paulin mentionne aussi ce tourment pour Victrice de Rouen dans l'*Epistula* 18, 7. Aux yeux du commentateur, il ne s'agit pas d'une simple coïncidence : Paulin exalte en Victrice la figure du martyr vivant et l'appelle, comme Félix, *confessor* et *martyr*. En somme, écrit Luongo, le tourment des tessons est un motif hagiographique à la mode[119]. À l'évocation des tessons, tout lecteur ou auditeur connaisseur de cette littérature pouvait donc penser à la figure de Job, mais dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) comme dans l'*Epistula* 18, Paulin se réfère davantage à la tradition hagiographique qu'à la Bible.

---

[115] Pour une analyse de ce passage, voir p. 347-349.
[116] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 162, fait remarquer que l'idée que c'est Dieu qui épargne le saint est déjà présente chez SULPICE SÉVÈRE, *Mart*. 4, 7-8, où grâce à la reddition de l'ennemi avant le combat, Martin, qui, en raison de sa demande de quitter l'armée, devait combattre sans armes, est épargné.
[117] *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 185-186 : « … *sternuntur fragmina testae / Arceat ut somnum poenalis acumine lectus.* » / « On répand les tessons d'une cruche pour que le lit de sa peine écarte le sommeil avec ses pointes ».
[118] Cf. PS.-ORIGÈNE, *In Iob* 2, 469 C et 470 C-D et JÉRÔME, *Epist*. 53, 8. Sur le motif du lit de tessons, voir G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 55-60.
[119] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 59-60.

2.2.2.2. L'*imitatio Christi* de Félix

Dans les *Natalicia*, les personnages bibliques apparaissent comme des modèles de comportement pour Félix et comme des modèles littéraires pour le poète qui dessine le portrait du saint. Parmi toutes ces *exempla*, une figure se distingue, celle du Christ. Toute la vie de Félix est modelée sur la Bible[120], mais elle se présente surtout comme une *sequela* et même une *imitatio Christi*. Paulin précise ainsi que Félix conçoit sa charge sacerdotale comme une *imitatio Christi* qui ne doit pas chanceler même dans les moments les plus difficiles :

	Ergo ubi sacrilegos excepit Nola furores	Donc quand Nole reçut les fureurs sacrilèges
165.	*Intentosque piis expauit ciuibus enses,*	*(165)* et craignit les épées dirigées contre les
	Quaeritur excussa Felix uenerandus in urbe ;	pieux citoyens, on alla chercher le vénérable
	Nec refugit, celso iam spirans sidera flatu ,	Félix dans la ville fortement secouée. Il ne prit
	Et, tacitis acuens stimulis in proelia mentem,	pas la fuite, respirant déjà les étoiles d'un
	Impauidus trepidum seruabat pastor ouile,	souffle céleste et aiguisant son esprit pour le
170.	*Exemplo Domini promptus dare pro grege uitam.*	combat au moyen d'aiguillons silencieux,
		berger impavide, il veillait sur la bergerie
		tremblante, *(170)* prêt à donner, à l'exemple
		du Seigneur, sa vie pour le troupeau.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 164-170

La place de l'expression *exemplo Domini* en tête de vers (v. 170) met en évidence le caractère exemplaire du Christ et la volonté de Félix d'imiter son comportement. L'allusion à Jean 10, 11 (« *Ego sum pastor bonus ; bonus pastor animam suam dat pro ouibus.* ») dans la suite du vers souligne encore un peu plus la similarité entre l'attitude du saint et celle du Christ.

Bien souvent, toutefois, le poète présente de manière beaucoup plus subtile la ressemblance entre le Christ et Félix. Elle se manifeste par des qualités christiques chez Félix. Son rôle d'exorciste, par exemple, sur lequel le poète insiste beaucoup pour légitimer son statut de martyr, le place dans la tradition apostolique[121]. Que ce soit dans les Évangiles ou dans le livre des Actes, les apôtres chassent, en effet, régulièrement des démons dans le Nouveau Testament[122]. Le récit des tourments que subissent les démons lors des exorcismes opérés par Félix dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3) rapproche, toutefois, davantage le saint du Christ que des apôtres :

[120] Cf. *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 260-263 où Félix refuse de récupérer les propriétés dont il a été spolié parce qu'il prend au sérieux l'avertissement de l'apôtre Paul que tout est permis mais que tout n'est pas utile (1 Co 6, 12).
[121] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 205-206. P. BROWN, *Le Culte des saints*, *op. cit.*, p. 138, explique que l'exorcisme apparaît comme le paradigme de l'exercice de la *potentia* des saints.
[122] Cf. Mt 10, 8 ; Mc 16, 17 ; Lc 10, 17 ; Ac 5, 16 ; Ac 16, 16-18.

25. *Nam sibi Felicem caecis incumbere poenis*
Pestiferi proceres tristi clamore fatentur,
Occultasque cruces gemitu testantur aperto ;
Velatumque oculis mortalibus at manifestum
Auribus et multo praesentem numine produnt,
30. *Cum, captiua intra deprensi corpora, Christum*
In sancto fulgere suo clamantque probantque
Membrorum incussu tremuli capitumque rotatu ;
Tormentisque suis sed non sua corpora torquent,
Clamantes proprios aliena per ora dolores
35. *Orantum ueniam : latet ultor, poena uidetur.*

(25) En effet, ces princes qui apportent la ruine reconnaissent dans un funeste cri que Félix s'abat sur eux avec des châtiments invisibles et ils témoignent de leurs tourments cachés par un gémissement sonore. Ils révèlent ce qui est voilé pour les yeux des hommes mais manifeste pour leurs oreilles et présent par une grande puissance, *(30)* quand, saisis à l'intérieur de leurs corps captifs, ils clament et prouvent que le Christ brille dans son saint, tremblant sous le choc de leurs membres et la rotation de leur tête. Bien qu'il s'agisse de leurs tourments, ce ne sont pas leurs propres corps qu'ils torturent pendant qu'ils clament leurs propres douleurs par la bouche d'autrui, *(35)* de ceux qui demandent grâce : le bourreau est caché, le châtiment visible.

Carmen 14 (*Nat*. 3), 25-35

Cette scène d'exorcisme est assez typique et générale, mais le thème des démons criant la vérité au sujet du Christ (v. 30-31) est plus spécialement courant dans les Évangiles à propos des exorcismes opérés par Jésus[123]. S'il n'est pas possible de voir une réminiscence scripturaire précise, la reprise de ce motif rapproche l'œuvre de Félix de celle du Christ. Certes, avec le thème de la lumière du Christ dans la personne du saint (v. 30-31), le poète explique que c'est le Christ qui opère en Félix, ce que met en valeur la place de *Christus* en contre-rejet au vers 30 ; mais en faisant clamer cette affirmation par les démons et non par une autre personne, le poète rapproche les exorcismes accomplis par Félix de ceux du Christ. Félix manifeste aussi des qualités christiques, beaucoup plus douces cette fois-ci, dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 256-257 : *Te requiem fessis Deus afflictisque leuamen, / Te posuit maestis ad saucia corda medelam*[124]. Il est difficile de parler de réminiscences scripturaires précises dans ces deux vers. Néanmoins, toutes les fonctions que Dieu accorde à Félix rappellent le Christ et le repos et la consolation qu'il apporte aux hommes (cf. Mt 11, 28 « *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam uos* »).

La manière dont le poète emploie les réminiscences scripturaires souligne aussi parfois avec subtilité l'identification de Félix au Christ. Ainsi, dans le premier *Natalicium* (*Carm*. 12),

[123] Cf. Mt 8, 29 ; Mc 5,7 ; Lc 4, 33-34 ; Lc 4, 41 ; Lc 8, 28.
[124] « Dieu t'a établi comme repos pour ceux qui sont fatigués et comme soulagement pour ceux qui sont affligés, comme remède pour les cœurs blessés de ceux dans le chagrin ».

le poète prie Félix d'accorder à lui-même et aux siens un bon voyage vers Nole et l'assure qu'ils seront alors à son service. Le poète recourt alors à une réminiscence de Matthieu 11, 30 (« *Iugum enim meum suaue est et onus meum leue est* ») pour exprimer sa volonté de se placer sous la domination du saint : *Illic dulce iugum, leue onus blandumque feremus / Seruitium sub te domino*[125] (v. 32-33). Dans l'Évangile, il s'agit d'une invitation, adressée par Jésus aux hommes, à s'approcher de lui. Le poète reprend ce verset, auquel il ajoute un troisième élément, l'aimable servitude (*blandum seruitium*), et l'associe à la personne de Félix. On peut se demander si le joug, le fardeau et la servitude évoqués se rattachent directement à Félix ou s'il s'agit de la soumission au Christ, celle dont parle l'Évangile, qui passe alors par l'intermédiaire de Félix. Lorsque le poète se sert de nouveau de cette réminiscence dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 21-22, il s'agit alors de la seconde hypothèse : *Te releuante iugum Christi leue noscimus, in te / Blandus et indignis et dulcis Christus amaris*[126]. Il est explicitement question du joug du Christ (*iugum Christi*) et Félix est présenté comme un intermédiaire entre le Christ et les hommes. La place du pronom *te* en début de vers et le contre-rejet *in te* mettent en exergue la personne de Félix et l'importance de son rôle. La réminiscence biblique, dans ce poème comme dans le *Carmen* 12 (*Nat*. 1), associe étroitement le saint à la personne du Christ et en fait un véritable imitateur et serviteur de ce dernier.

2.2.2.3. D'un *exemplum* à un autre

Toutes les qualités bibliques de Félix, qu'il ressemble aux patriarches et aux apôtres ou au Christ lui-même, font de lui une figure exemplaire. Cette dimension exemplaire de Félix est soulignée par le poète dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5) :

… et ipse suis addebat pondera uerbis *Confessor, passus quae perpetienda docebat,* *Omnibus eloquio simul exemploque magister.*	Et, lui-même confesseur, il ajoutait du poids à ses propres paroles, ayant souffert ce qu'il enseignait qu'il fallait endurer jusqu'au bout, il était un maître pour tous à la fois par son discours et par son exemple.

Carmen 16 (*Nat*. 5), 49-51

Félix apparaît, dans ces vers, comme une figure exemplaire de son vivant ; mais le portrait que le poète dresse de lui dans l'ensemble des *Natalicia* invite à continuer à le prendre pour modèle. Il faut, toutefois, se garder de réduire Félix à une figure exemplaire. L'entreprise de légitimation de ce saint n'a pas pour but une démonstration de son exemplarité mais de sa

[125] « Là, nous porterons le joug doux, le fardeau léger et l'aimable servitude sous ta domination ».
[126] « Nous connaissons le joug léger du Christ que tu allèges, en toi le Christ est aimable pour ceux qui sont indignes et doux pour ceux qui sont amers ».

potentia et donc de la validité de son statut d'intermédiaire entre Dieu et les hommes par l'intercession et la réalisation de miracles. La variété des qualificatifs employés par le poète pour désigner Félix (*dominus*, *patronus*, *pater*, *amicus*, *confessor*, *medicus*, etc.[127]) témoigne de la complexité de cette figure aux yeux de Paulin. Ce dernier est loin de la réduire à un simple *exemplum*. Néanmoins, comme c'était le cas avec les figures ecclésiastiques dans les *Carmina* 24 et 25, une chaîne d'*exempla* se dessine : Félix imite les personnages bibliques et les fidèles qui lisent ou entendent les *Natalicia* peuvent aussi les imiter mais également prendre exemple sur le saint lui-même.

Félix est bien sûr un modèle pour Paulin lui-même. La dévotion qu'il consacre à ce saint le prouve amplement. Or, tout lecteur qui compare le récit que fait le poète de la vie de Félix à la vie du poète lui-même peut observer un certain nombre de similitudes : tous deux viennent de familles nobles, ont renoncé aux possessions terrestres pour se tourner vers la vie ascétique et vivent comme prêtres sous l'autorité d'un évêque. L'insistance sur la simplicité de la vie de Félix qui renonce à récupérer les propriétés dont il a été spolié pour se contenter de cultiver son jardin et partager, en s'efforçant d'obéir aux préceptes évangéliques, ses vêtements et sa nourriture avec les pauvres à la fin du *Carmen* 16 (*Nat*. 5)[128] fait écho aux propres réflexions et choix de vie de Paulin. Comme le suggère alors Luongo, il n'est pas véritablement téméraire de voir en Félix un miroir (*immagine speculare*) de Paulin[129]. Dès lors, la chaîne des *exempla* se poursuit et la figure de Paulin elle-même devient exemplaire pour tout lecteur ou tout auditeur qui remarque à quel point elle ressemble à celle de Félix.

Qu'ils concernent des membres du clergé (*Carm*. 24 et 25) ou saint Félix (*Nat*.), les *exempla* bibliques participent à la construction de figures exemplaires investies de grandes responsabilités à l'égard de la communauté des fidèles. La lecture que fait le poète de ces *exempla* est généralement marquée par une approche ascétique ; mais tandis que, dans les *Carmina* 24 et 25, les *exempla* bibliques ont une valeur essentiellement parénétique, les modèles bibliques dans la présentation de la figure de Félix dans les *Natalicia* servent plutôt de précédents et participent à la démonstration de la réalité de la puissance spirituelle du saint.

---

[127] Sur les différentes manières qu'a le poète de nommer Félix, voir D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les Natalicia*, *op. cit.*, p. 72-82.
[128] La manière dont Félix partage ses vêtements avec les pauvres et échange les haillons de ces derniers contre ses propres vêtements en meilleur état, dans le *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 291-296, est une application du précepte de Lc 3, 11 et peut aussi faire penser au récit du partage du manteau de Martin chez SULPICE SÉVÈRE, *Mart*. 3, 1-4.
[129] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 86.

***

L'un des aspects de la démarche didactique de Paulin de Nole dans les *Carmina* est le recours à des *exempla* bibliques. Étonnamment, un petit nombre seulement de ces exemples sont appliqués aux fidèles eux-mêmes, mais il est vrai que, dans les *Natalicia*, l'intention du poète n'est pas véritablement d'enseigner la Bible mais plutôt de célébrer Félix et de mettre en lumière l'action divine à l'époque du poète lui-même[130]. Lorsque les *exempla* bibliques sont à destination de l'ensemble des croyants, ils ont parfois une fonction morale, mais ils servent surtout d'encouragement dans la difficulté et de preuve de la bienveillance de Dieu envers son peuple. Les modèles bibliques sont bien plus présents lorsqu'il est question de figures d'autorité. Ils sont un élément de la formation des membres du clergé et la manière dont Paulin les utilise participe à l'expansion du modèle ascétique dans le milieu sacerdotal. Il recourt, en particulier, à des figures vétérotestamentaires et exhorte ses lecteurs à une lecture spirituelle et chrétienne de leurs actes. Cette interprétation ascétique des faits et gestes des personnages bibliques est aussi présente lorsque le poète se sert d'*exempla* bibliques pour légitimer la figure de Félix. Par le recours à ces *exempla*, il associe étroitement la biographie du saint aux récits des Écritures et présente Félix comme le digne héritier et l'égal des héros bibliques. En somme, les *exempla* bibliques contribuent à la formation de nouvelles figures exemplaires, parmi lesquelles se trouve Paulin lui-même. Les actes de chacun se présentent alors comme une obéissance aux préceptes évangéliques et font des croyants les successeurs des personnages de la Bible.

[130] Voir p. 98-99.

Cinquième chapitre : Les récits de miracles dans les *Natalicia*

Les *Natalicia* sont un ensemble à part dans le corpus poétique de Paulin de Nole, mais aussi dans la dimension pastorale de sa poésie. Le fait que ces poèmes forment un cycle est un premier élément distinctif : la régularité de leur rédaction, avec une composition annuelle, favorise une certaine continuité entre les poèmes et donc une réflexion qui se déploie au fil des années. Le contexte en fait aussi un groupe à part : les *Natalicia* sont composés pour la célébration de l'anniversaire de la mort de Félix et, au sein même des poèmes, le poète laisse entendre qu'ils donnaient lieu à une récitation lors de la fête du saint. De nombreux éléments se rapportent ainsi à l'oralité dans ces poèmes et toutes les adresses à l'auditeur renforcent l'impression que le poète se trouve dans le « maintenant » de l'énonciation[1]. Les *Natalicia* ont également donné lieu à une diffusion écrite, par le poète lui-même, et ces poèmes sont donc destinés, dès leur composition, à un large public, alors que les autres *carmina* s'adressent davantage à quelques destinataires précis. Leur diffusion et leur dimension orale en font un lieu privilégié pour dispenser un enseignement. Il est vrai que la fonction première des *Natalicia* est de célébrer saint Félix[2] et que d'autres poèmes, les *Carmina* 22, 24, 25 et 31, ont une intention parénétique et didactique plus marquée, mais une dimension pastorale est aussi nettement perceptible dans l'écriture de ces poèmes, comme l'étude des *exempla* bibliques l'a déjà montré.

Or, les *Natalicia* se distinguent aussi des autres poèmes par leur forte dimension narrative. Si cette dimension n'a rien d'étonnant dans les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5), puisqu'ils forment la *Vita Felicis*, et même dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) où le poète s'intéresse au *Nachleben* du saint, Bocage-Lefebvre souligne que « d'une manière générale, les *Natalicia* sont émaillés d'histoires, fictives ou authentiques[3] ». Dans cet ensemble hagiographique, le poète raconte les nombreux miracles dont Félix a été le bénéficiaire et l'auteur offre à son public une véritable « épopée thaumaturgique[4] ». L'abondance des récits apparaît comme un moyen privilégié par le poète pour apporter un enseignement à ses auditeurs et ses lecteurs. En les émouvant et en les divertissant, il les amène peu à peu à la vérité qu'il cherche à leur enseigner.

S'intéresser aux récits de miracle dans les *Natalicia* permet donc de mieux saisir le projet pastoral de Paulin de Nole dans sa poésie et auprès des participants à la fête de Félix, et

---

[1] A. L. KLEINSCHMIDT, *Ich-Entwürfe*, *op. cit.*, p. 171. Pour un aperçu général des marques d'oralité chez Paulin, voir CH. GNILKA, « Züge der Mündlichkeit in spätlateinischer Dichtung », *in* G. VOGT-SPIRA, *Strukturen der Mündlichkeit in der Römischen Literatur*, 1990, Tübingen, p. 248-255.
[2] Cf. *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 12-14 ; *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 1-3.
[3] D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les Natalicia*, *op. cit.*, p. 39 ; p. 40 pour la valeur didactique.
[4] Le terme est de G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 69.

notamment la place de la Bible dans ce projet. Cela permet également de révéler la complexité de la question du public des *Natalicia*. Le poète, en effet, évoque un public où se mêlent des aristocrates lettrés, par exemple la famille de Mélanie l'Ancienne dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), et des paysans des environs, parfois illettrés. Or, plusieurs chercheurs ont attiré l'attention sur les difficultés que présente l'affirmation de l'existence d'un public aussi mêlé[5]. Certains éléments, comme le caractère populaire des récits, plaident en faveur de la présence d'une foule peu cultivée, tandis que les nombreuses allusions à la littérature classique[6] et la longueur de certains poèmes invitent à davantage de réserve. S'il semble difficile de trancher la question, l'étude des récits de miracles dans les *Natalicia* présente l'intérêt de mettre en évidence les données du problème et de permettre de réfléchir au dessein pastoral des *Natalicia* et à ses destinataires.

1. Le rôle des narrations dans les *Natalicia*

Le poète lui-même souligne à plusieurs reprises l'importance et le rôle des récits de miracles dans les *Natalicia*. Il en fait un instrument de choix dans la réalisation de son projet hagiographique et dans l'enseignement des fidèles.

1.1. La légitimation de la figure de Félix

L'étude des *exempla* bibliques dans les *Carmina* a montré que le poète met tout en œuvre pour associer Félix aux saints et héros de la Bible et en faire à la fois leur successeur et leur égal. Dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), en particulier, le poète compare le saint aux figures bibliques et s'efforce de montrer que la grâce divine agit en chacun d'eux mais de manière différente. Après avoir évoqué toute une série d'*exempla* bibliques, il fait alors le bref récit d'un exorcisme opéré par Félix pour montrer la puissance de ce saint (v. 307-323). Il est alors manifeste que le récit contribue à justifier le statut de saint de Félix.

---

[5] Voir M. KAMPTNER, *Carmen 18*, *op.cit.*, p. 8 n. 8 ; A. BURNIER, « Mises en scène et mises en voix dans le 13e *Natalicium* de Paulin de Nole », *in* D. VAN MAL-MAEDER, A. BURNIER, L. NÚÑEZ (éd.), *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Berne, 2009, p. 369-370 ; A. L. KLEINSCHMIDT, *Ich-Entwürfe*, *op. cit.*, p. 170.

[6] La description même des foules qui, pleines d'ardeur et de foi, se rendent à Nole pour célébrer Félix dans le *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 44-85, est marquée par une forte influence virgilienne et se présente, notamment, comme une conversion chrétienne du catalogue des peuples au chant 7 de l'*Aen*. Voir S. COSTANZA, « Il catalogo dei pellegrini : confronto di due tecniche narrative (Prud. *Per*. XI 189-213 ; Paolino di Nola *Carm*. XIV 44-85) », *Bollettino di Studi Latini*, 7 (1977), p. 316-326 et G. GUTTILLA, « La promozione del culto di S. Felice e l'attualita del 'catalogo dei pellegrini' di Paolino di Nola », *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche* 82 (2008), p. 179-198.

Denique de multis unum loquar, ut sit ab uno
Discere daemoniis sensus constare ferinos :
Quidam homo non longum tempus tam prodigiali
310. *Daemone distentus fuit ut iam non modo notos*
Ille cibos hominum, uel si congesta daretur
Multa mensa dape, facili consumeret haustu,
Verum gallinas habitantum limine raptas
Mox ut sustulerat rabido disceperet ore
315. *Et pluma incoctas non suffocante uoraret ;*
Quin et funeream saniem sitiebat et ossa
Lambebat, pecudum proiecta cadauera mandens.
Obscenus conuiua canum hic modo daemone tanto,
Sobrius ecce procul conductum exercet agellum ;
320. *Et, curante Deo, sancta Felicis in aula*
Redditus, ipse sibi claro satis indice monstrat
Felicem meritis et Christi nomine fortem
Immanes domitare feras et uincere flammas.
Dicite, qui testes operum Felicis adestis,
325. *Nonne feras ignesque domat cum daemonas urget,*
Qui uitiis animas et morbis corpora frangunt,
Qui desideriis hominem flammantibus urunt
Peccatisque uorant ? istos cruciansque fugansque
Nonne feras ignesque domat ?

En fin de compte, je ne parlerai que d'un seul sujet parmi de nombreux pour que l'on apprenne d'un seul sujet que les sens des bêtes sauvages résident chez les démons. Un homme, il n'y a pas longtemps, *(310)* fut retenu par un démon si prodigieux que dès lors il ne consommait plus les mets connus des hommes, même si la nourriture lui était donnée rassemblée en un grand banquet, qu'il pouvait la consommer d'une simple bouchée, mais après avoir volé les poules sur le seuil des habitants, à peine les avait-il enlevées qu'il les déchirait de sa bouche enragée *(315)* et les dévorait sans les avoir fait cuire et sans s'étouffer avec les plumes. Bien plus, il buvait la sanie funeste et léchait les os, mâchant les cadavres abandonnés des bêtes. Voici que ce convive obscène des chiens sous l'emprise récente d'un si grand démon travaille, sobre, un petit champ loué au loin. *(320)* Et, tandis que Dieu veille sur lui, il a été rendu au saint sanctuaire de Félix, et lui-même montre par ce signe assez clair que Félix, fort par ses mérites et par le nom du Christ, dompte les bêtes monstrueuses et vainc les flammes. Parlez, vous qui êtes présents comme témoins des œuvres de Félix, *(325)* ne dompte-t-il pas les bêtes sauvages et les feux quand il tourmente les démons qui brisent les âmes par les vices et les corps par les maladies, qui brûlent l'homme par des désirs enflammés et le dévorent par ses péchés ? En les tourmentant et les mettant en fuite, ne dompte-t-il pas les bêtes sauvages et les feux ?

Carmen 26 (*Nat*. 8), 307-329

L'emploi du verbe *discere* (v. 308) confère une valeur didactique au récit de cet exorcisme : il s'agit pour les auditeurs et les lecteurs de ce *carmen* d'apprendre la proximité entre les démons et les bêtes sauvages. Toutefois, le contexte de ces vers, qui font suite à une comparaison entre le prophète Daniel et Félix, et la fin du passage cité montre que le cœur de l'enseignement est plutôt centré sur la figure de Félix et sa légitimation. Il s'agit de montrer, par un signe évident (*claro satis indice monstrare*, v. 321), la puissance thaumaturgique de

Félix, capable de soumettre les démons et de vaincre les incendies[7] grâce à ses propres mérites et au Christ qui agit en lui (v. 322). L'interpellation du public, par l'invitation à parler que le poète lance aux témoins des miracles opérés par le saint (v. 324) et par les deux questions rhétoriques (v. 325-329), accentue le rôle de légitimation que jouent les récits des prodiges accomplis par Félix.

Cette légitimation de la figure de Félix passe par la multiplication des miracles et de leur récit. Ainsi, dans le même *carmen*, le poète évoque les nombreux témoignages et marques de reconnaissance des personnes qui ont bénéficié de l'aide et de la puissance du saint :

Omni namque die testes sumus undique crebris
385. *Coetibus aut sanos gratantia reddere uota*
Aut aegros uarias petere ac sentire medelas ;
Cernimus et multos peregrino a litore uectos
Ante sacram sancti prostratos martyris aulam,
Dum referunt grates tolerata referre pericla,
390. *Testantes, ualidis collisa naue procellis,*
Se raptos miserante Deo, Felicis et ipsa
Educente manu maris emersisse profundo,
Et desperatam placidos cepisse salutem.

Tout le jour, en effet, nous sommes les témoins que de toutes parts, en des assemblées nombreuses, *(385)* des hommes guéris expriment en retour des prières de reconnaissance ou que des malades demandent ou expérimentent des remèdes divers. Nous voyons aussi de nombreuses personnes transportées depuis un rivage étranger et couchées devant le sanctuaire sacré du saint martyr raconter, tout en exprimant leur reconnaissance, les périls qu'elles ont endurés, *(390)* attestant que, alors que leur navire avait été brisé par de violents orages, elles ont réchappé grâce à la miséricorde du Dieu de Félix, qu'elles ont émergé des profondeurs de la mer parce que sa main même les fit sortir et que, tranquilles, elles ont obtenu le salut dont elles désespéraient.

Carmen 26 (*Nat*. 8), 384-393

L'adjectif *omnis* en tête de vers (v. 384), l'adverbe *undique* (v. 384) et l'adjectif *creber* (v. 384) soulignent l'efficacité de saint Félix et le nombre important de prodiges qu'il accomplit. Les fidèles ne semblent avoir que le récit de ses miracles et des paroles de reconnaissance à la bouche. Les *Natalicia* apparaissent alors comme une concentration poétique, à la fois orale et écrite, des multiples récits répandus parmi les fidèles au sujet de Félix. L'usage de la première personne du pluriel inclut l'auditoire de Paulin dans le processus de remémoration des actions du saint et dans l'entreprise de légitimation de sa figure, puisque

[7] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 395-412 pour le récit d'un incendie éteint grâce à Félix. Dans le *Carm*. 28 (*Nat*. 10), le poète fait plus amplement le récit de cet incendie qui a menacé de ravager le complexe félicien, mais il insiste alors sur le rôle joué par la relique de la croix qu'il possède et non par Félix dans l'extinction de l'incendie.

tous sont des témoins (*testes*, v. 384) qui voient (*cernere*, v. 387) les bénéficiaires de l'aide de Félix et peuvent à leur tour en parler.

Alors que les vers cités évoquent de manière plutôt générale les miracles opérés par le saint, le poète n'hésite pas à faire le récit, parfois dans le détail, d'actions précises du saint. Le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) relate, par exemple, la manière dont un paysan récupère, grâce à Félix, des bœufs qui lui avaient été volés, le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) offre un récit détaillé de la blessure à l'œil du moine Théridius et de sa guérison et le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) rend compte de la piété populaire qui existe à Nole au moyen de trois récits mettant en scène des animaux. Si la longueur de ces récits témoigne d'un goût certain pour la narration, elle sert aussi l'entreprise hagiographique. En effet, comme le fait remarquer Katharina Degen, une « *tota narratio* » des actions des saints est nécessaire tant qu'ils ne sont pas des symboles universellement connus[8]. Avec les *Natalicia*, Paulin fixe, pour ainsi dire, les principaux événements de la vie et de l'œuvre de Félix et en offre une version à la disposition de tous.

1.2. Le récit au service de la célébration

Les récits des miracles accomplis par Félix dans les *Natalicia* ne servent pas seulement à convaincre les lecteurs et les auditeurs de la puissance accordée par le Christ à Félix, ils sont aussi un moyen pour le poète d'exprimer sa reconnaissance et son affection envers le saint. En exposant ses hauts-faits, le poète loue Félix et le Christ qui agit en lui. Cette fonction des récits est aussi exprimée à plusieurs reprises.

Déjà dans la *Vita Felicis*, le poète manifeste son intention de célébrer le saint et de dire ainsi ses mérites et les causes de ces mérites :

	… hunc etiam oris	Il est juste même que je célèbre ce saint par l'obéissance de ma bouche au moyen de poèmes annuels. Je raconterai donc ses mérites et les causes de ses mérites, grâce auxquels il a obtenu les récompenses des louanges célestes, des jours éternels et le renom d'un grand honneur.
	Obsequio celebrare per annua carmina sanctum	
	Fas mihi : dicam igitur merita et causas meritorum	
15.	*E quibus obtinuit caelestum praemia laudum*	
	Aeternosque dies et magni nomen honoris.	

Carmen 16 (*Nat*. 5), 12-16

[8] K. DEGEN, « *Haec non minora ueteribus exempla* », *art. cit*., p. 107.

Parler des mérites du saint, de leurs causes et de ce qui lui a valu les louanges célestes revient à parler de la vie du saint. Or, le poète intègre cette entreprise biographique dans un projet de célébration, comme le montrent l'emploi du verbe *celebrare* (v. 13) et la conjonction de coordination *igitur* (v. 14) qui relie le récit des mérites de Félix à la composition annuelle de poèmes de louange.

Dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), le poète explique aussi choisir de relater la manière miraculeuse dont un homme a retrouvé ses bœufs volés grâce à l'intervention de Félix, parce qu'il s'agit d'une œuvre admirable (*opus admirabile*, v. 208) qui illustre très bien les nombreux autres miracles accomplis par le saint[9]. Si le poète souligne ainsi la valeur exemplaire de ce miracle, il met également en évidence l'admiration que l'on est amené à éprouver[10].

Le récit du vol de la croix et de sa récupération grâce à l'aide de Félix dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11) sert aussi à mettre en évidence le mérite et la grandeur du saint. Le poète explique, en effet, que l'enchaînement des actions montre que Félix a accompli, en intervenant secrètement, les actions admirables de Dieu (*admiranda Dei cernemus operta* / *Felicem gessisse manu*[11], v. 598-599) ; mais Paulin veut montrer qu'un élément surtout prouve le mérite du saint :

Nunc aliud Felicis opus quod dextera Christi *Edidit ut meritum cari monstraret alumni* *Commemorabo, pari specimen mirabile signo* *Quod reus ipse tremens confesso prodidit auso.*	À présent, je rappellerai une autre œuvre de Félix que la droite du Christ a produite pour montrer le mérite de son cher enfant, exemple admirable, un signe égal aux autres, que le coupable lui-même, en tremblant, a révélée en avouant son forfait.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 604-607

Cet « exemple admirable » (*specimen mirabile*, v. 606), nous apprend la suite du poème (v. 677-694), est la manière dont le saint a préservé la croix volée : alors que les autres objets emportés par le voleur ont été abîmés, la croix est restée intacte, malgré les tentatives du voleur

[9] *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 206-210 :

Sed quia prolixum et uacuum percurrere cuncta *Quanta gerit Felix miracula numine Christi,* *Vnum de multis opus admirabile promam* *Innumeris paribus ; sed ab uno pende relicta* 210. *Quae uirtus eadem gessit distantia causis.*	Mais parce qu'il serait long et vain d'exposer successivement tous les miracles nombreux que Félix accomplit par la puissance du Christ, j'en exposerai un seul admirable parmi la multitude des miracles innombrables et semblables ; mais apprécie à partir d'un seul tout le reste que la même puissance accomplit bien qu'ils soient différents par leurs causes.

[10] Cf. *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 161 où le poète déclare « *mira canam* », mais les œuvres admirables sont ici celles accomplies par le Christ pour prendre soin de Félix. On observe, toutefois, dans les *Nat*., la volonté de chanter ce qui est admirable et de célébrer ainsi le Christ et Félix.

[11] « Nous verrons que Félix a accompli, de sa main cachée, les œuvres admirables de Dieu ».

pour la détruire. Or, pour le poète, ce prodige accompli par le Christ par l'intermédiaire du saint, est une manière choisie par Dieu de mettre en évidence le mérite de Félix et, en relatant ce fait, le poète participe à la célébration du saint.

1.3. Un affermissement de la foi des fidèles

La légitimation de la figure de Félix en tant que dépositaire de la puissance du Christ est, bien sûr, une manière d'honorer le saint et de reconnaître ses mérites, mais elle profite aussi aux fidèles qui se confient en lui. Toute la démonstration de la puissance de Félix et de son égalité avec les saints bibliques dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8) sert à montrer aux croyants qu'ils peuvent compter sur le saint dans la difficulté. Or, les narrations dans les *Natalicia*, même lorsqu'elles ne servent pas aussi directement cette entreprise de légitimation de la position de Félix, visent aussi à affermir la foi des chrétiens. Il n'est pas rare que le poète souligne l'action du Christ dans les miracles opérés par le saint[12]. Dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), il met plus particulièrement en évidence la fonction de ces actions et la nécessité de les raconter qui en découle :

	Ergo minuta mei simul et noua facta patroni	Écoutez donc avec attention, je vous prie, les faits à la fois petits et nouveaux de mon patron, que le Christ le Seigneur accomplit en lui par son pouvoir varié. Par tous ces faits, il désire affermir notre unique foi, pour que nous voyions à travers ces preuves manifestes que le Dieu caché est présent et qu'avec un attachement paternel, le Seigneur céleste s'occupe des affaires des hommes et de leurs esprits au moyen de son Verbe par lequel il a tout créé.
100.	*Auscultate, precor, Dominus quae Christus in illo*	
	Multimoda uirtute gerit, quibus omnibus unam	
	Confirmare fidem nobis studet, ut per aperta	
	Archanum documenta Deum uideamus adesse	
	Resque hominum et mentes studio curare paterno	
105.	*Caelestem Dominum quo condidit omnia Verbo.*	

Carmen 23 (*Nat*. 7), 99-105

En accomplissant des œuvres par l'intermédiaire des saints, le Christ cherche à affermir la foi des chrétiens (*confirmare fidem*, v. 102) et à leur témoigner l'attention que Dieu leur accorde (v. 104-105)[13]. Le récit de ces œuvres se présente donc comme la participation du poète pour rendre manifeste ce souci des hommes qu'a le Christ. À leur tour, les fidèles sont appelés à

[12] Cf., par exemple, *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 158 ; 160 ; 198 et 264 à propos du crochet ôté de l'œil de Théridius.
[13] Dans le *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 578-582, le récit de la découverte du cercueil de Félix est motivé par la volonté de montrer la grâce et l'amour de Félix pour les fidèles.

écouter (*auscultare*, v. 100) afin de saisir (le poète emploie la métaphore de la vision dans les vers 102-103) la valeur didactique de ces œuvres et d'en comprendre le sens.

2. La démarche didactique

Le poète use de différentes techniques pour mener à bien son projet hagiographique et pastoral dans les narrations des *Natalicia*. Ainsi, certaines tendances générales se retrouvent dans la construction de ces récits et visent à en faire des moyens d'enseignement des fidèles afin qu'eux-mêmes puissent pleinement célébrer le Christ et Félix.

2.1. L'implication de l'auditoire et du lectorat

Le poète s'efforce d'intéresser et de toucher son auditoire et son lectorat avec les récits qu'il leur offre. Cette implication des auditeurs et des lecteurs dans la narration des miracles réalisés par Félix se manifeste de différentes manières.

2.1.1. La prise à partie des auditeurs

Il arrive, tout d'abord, que le poète interpelle ses auditeurs. Les apostrophes à l'auditoire ne sont pas rares et l'invitent à prêter attention aux paroles du poète. Dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), par exemple, Paulin exhorte son public à écouter ses paroles où se mêleront sujets insignifiants et admirables.

	Ergo, boni fratres, quibus huc dignatio et istic *Concessus, placidis aduertite mentibus aures,* *Nec qui sed de quo loquar exaudite libenter ;*	Par conséquent, mes bons frères, que j'estime et qui me donnez votre assentiment, ouvrez vos oreilles d'un esprit paisible et acceptez d'écouter non pas ma personne mais mon propos. *(65)* J'exposerai certes des choses risibles, mais aussi admirables, risibles par mon intelligence, admirables par le mérite du bienheureux Félix, parce qu'il n'est pas permis de le célébrer sans louer le Christ, puisque tout ce que nous admirons en Félix vient de celui qui est la source de la vertu pour les hommes pieux et par qui ceux qui ont été ensevelis disposent de la vie.
65.	*Despicienda quidem, tamen et miranda profabor :* *Despicienda meo ingenio, miranda beati* *Felicis merito, quod dicere non sine Christi* *Laude licet, quia quicquid in hoc miramur ab illo est* *Vnde piis uirtus et per quem uita sepultis.*	

Carmen 18 (*Nat*. 6), 62-69

Le vocatif *boni fratres* rappelle les apostrophes dans les prédications[14], mais le poète s'apprête à livrer non pas une homélie, mais, pour reprendre l'expression de Luongo, à « l'épopée thaumaturgique de Félix[15] », une exposition des actions admirables (*miranda*, v. 65) accomplies par le saint. L'usage de cette expression manifeste, toutefois, l'approche pastorale de Paulin avec ses auditeurs.

Si les adresses aux auditeurs peuvent servir d'invitation à écouter et éventuellement, comme c'est le cas dans les vers ci-dessus, de *captatio beneuolentiae*, elles sont parfois un moyen d'impliquer l'auditoire dans le récit. Ainsi, le recours à la forme verbale *nostis* au début du récit de l'accident de Théridius et de sa guérison dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) fait entrer les auditeurs dans le contexte du récit :

	Nostis eum morem quo ieiunare solemus *Ante diem, et, sero libatis uespere sacris,* *Quisque suas remeare domos. Tunc ergo, solutis* *Coetibus a templo Domini, postquam data fessis*	Vous connaissez notre habitude de jeûner avant le jour, et de rendre des cultes tard le soir avant de rentrer chacun chez soi. Alors donc, une fois que les assemblées se sont dispersées hors du temple du Seigneur, après que, le dîner pris, *(115)* le repos a été accordé aux corps fatigués, nous commençons à célébrer Dieu par des hymnes et à prolonger la nuit par des psaumes. Pendant ce temps, mon cher ami s'est écarté du chœur amical pour respirer la brise à l'extérieur et chasser la chaleur que produisait la chapelle enfumée par des mèches enduites de cire.
115.	*Corporibus requies, sumpta dape, coepimus hymnos* *Exsultare Deo et psalmis producere noctem ;* *Interea meus iste, choro digressus amico,* *Vt spirante foris aura depelleret aestum* *Quem fumosa dabat ceratis cella papyris.*	

Carmen 23 (*Nat*. 7), 111-119

En soulignant la connaissance qu'ont les auditeurs des habitudes des moines de la communauté de Cimitile, le poète les aide à faire surgir immédiatement dans leur esprit les images d'une soirée normale dans les lieux et les prépare à une rupture des habitudes qui sera l'objet du récit et mènera au miracle. Cette rupture de l'habitude commence dès le vers 117 avec Théridius qui s'écarte des autres membres de la communauté. Dès lors, le récit peut commencer. Notons, cependant, que pour les auditeurs et les lecteurs qui ignoraient l'emploi du temps habituel de ces moines, le poète le rappelle subtilement dans les vers 113-116. L'emploi de l'indicatif *nostis* crée donc avant tout un effet de connivence entre le poète et les

[14] Voir M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola. Carmen 18*, *op. cit.*, p. 105, qui renvoie à AUGUSTIN, *Serm*. 165, 3.
[15] G. LUONGO, *Lo Specchio dell'agiografo*, *op. cit.*, p. 69.

auditeurs familiers des lieux, une connivence propice à faire apparaître dans leur esprit des images concrètes.

Un même appel à l'expérience des auditeurs se trouve au début du récit du vol de la croix dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11)[16]. À deux reprises, le poète souligne la connaissance des lieux et de leur organisation que possède l'auditoire. Au moyen de l'incise *ut nouistis* (v. 402), les auditeurs sont appelés à confirmer le fait que le voleur aurait pu se saisir de bien d'autres objets que la croix et, au moyen de la forme verbale *cernitis* (v. 407), il invite les auditeurs à s'imaginer le lieu qui servira de décor au vol. Ces adresses à l'auditoire font donc surgir de manière concrète et rapide le cadre spatial du récit et renforcent l'intérêt des auditeurs pour le récit qui va suivre.

2.1.2. Une mise en scène de la piété populaire

Un élément important qui témoigne du souci du poète de toucher ses auditeurs est le choix même des sujets des récits. Le poète rejoint, en effet, les paysans dans leur quotidien et, à bien des égards, met en scène une piété populaire dans les passages narratifs des *Natalicia*[17]. On pourrait faire remarquer que la situation même du sanctuaire de Cimitile et de la tombe de Félix au cœur de la campagne de Campanie explique le caractère rustique de certains miracles ; mais les vers 384-393, précédemment cités[18], du *Carmen* 26 (*Nat*. 8) attiraient l'attention sur l'ampleur géographique de la vénération de Félix et sur la variété des miracles qu'il a accomplis, et des récits comme celui du vol de la croix et ou de l'incendie éteint dans le complexe félicien montrent aussi que le saint ne se contente pas d'alléger les difficultés de la vie des paysans.

---

[16] *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 402-411 :

Multa etenim suberant alia, ut nouistis, in ipso
Ornamenta loco quae sumeret ut crucis auro
Parceret : intus enim latitabant mystica uasa
405. *Sumendis mandata sacris, sed praeter et aulae*
Ipsius in spatio uariis insignia formis
Munera erant de more sita, haec quae cernitis illic
Omni prompta die uel circumfixa per omnes
Ordine dimenso quasi candelabra columnas,
410. *Depictas exstante gerunt quae cuspide ceras*
Lumina ut inclusis reddantur odora papyris.

Et de fait, beaucoup d'autres ornements dont il pouvait se saisir se trouvaient à proximité, comme vous le savez, dans le lieu même, de sorte qu'il pouvait épargner l'or de la croix. En effet, des vases sacrés, *(405)* destinés à recevoir les rites du Sacrement étaient cachés à l'intérieur. Devant eux, dans l'espace du sanctuaire même aussi se trouvaient des présents remarquables aux formes variées, disposés selon leur habitude et que vous voyez là visibles tout le jour ou attachés autour de toutes les colonnes selon un ordre mesuré des sortes de candélabres *(410)* qui portent des cires peintes sur une pointe qui se dresse, de sorte que les lumières odorantes sont émises par les mèches enfermées à l'intérieur.

[17] On observe, plus généralement, une attention accordée aux paysans dans les *Natalicia*, voir D. BOCAGE-LEFEBVRE, « La Représentation du monde paysan dans les *Natalicia* de Paulin de Nole », *Pallas*, 92 (2013), p. 203-214.

[18] Voir p. 298-299.

Évoquer la piété populaire des habitants de Nole et des environs est donc un choix délibéré du poète qui permet aux populations rustiques de voir plus facilement dans le saint un protecteur et un intermédiaire entre Dieu et eux.

Le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) est exemplaire à ce sujet, puisqu'il est composé de trois récits mettant en scène des animaux et des paysans. Le premier récit, le plus long (v. 67-300), traite d'un paysan d'Abella venu s'acquitter d'un vœu auprès de Félix et qui, trompant le saint et les pauvres qui attendaient d'être nourris par son vœu, repart en gardant les meilleurs morceaux du porc qu'il a offert en sacrifice. Le deuxième récit (v. 312-387) met également en scène une truie que des paysans d'Apulie et du Bénévent ont si bien engraissée en vue de l'offrir à Félix qu'elle ne peut se mouvoir. Dans le troisième récit (v. 389-436), il est question d'une génisse qui, comprenant qu'elle va être offerte en sacrifice pour accomplir un vœu envers Félix, refuse de se laisser atteler au chariot qui doit mener les paysans à Cimitile. Dans les trois cas, l'intervention miraculeuse du saint permet alors au vœu d'être pleinement accompli et les animaux se rendent de leur plein gré sur le lieu où ils vont être mis à mort pour honorer le saint[19].

Avec le récit de ces trois miracles, le poète dépeint une réalité sociale, celle d'un monde rural où la vie tourne autour des animaux. Ces animaux constituent toute la richesse des hommes qui les possèdent et les élèvent[20]. Il dépeint également une réalité religieuse étroitement liée au caractère rural de la contrée qu'il habite, la pratique d'offrandes votives d'animaux. Le sacrifice d'animaux sur la tombe de Félix est une subsistance des sacrifices dans la religion traditionnelle romaine ; mais, contrairement à certains de ses collègues ecclésiastiques, Paulin de Nole ne rejette pas avec virulence ces sacrifices et pose un regard indulgent et même positif sur ces pratiques. Son approche est nettement pastorale. Avec ce compromis entre la religion traditionnelle, qui marque encore les campagnes autour de Nole, et la foi chrétienne, le poète promeut le culte local de saint Félix et facilite, dans le même temps, la conversion des

[19] Le récit de ces trois miracles a fait l'objet de quelques analyses, voir J. DOIGNON, « Un récit de miracle dans les 'Carmina' de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), p. 129-144, où l'auteur se concentre sur le troisième miracle ; S. PRETE, « Il carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e cultuali », *Augustinianum* 21 (1981), p. 169-177 qui s'appuie sur l'article de Doignon, mais s'intéresse plutôt aux deux premiers miracles ; D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside : Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix », *Journal of Early Christian Studies*, 3, 3 (1995), p. 281-298.

[20] Cf. le récit de l'homme qui a perdu ses bœufs et vient demander le secours de Félix pour les retrouver dans le *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 219-468. Le poète souligne, non sans humour, les exagérations de cet homme qui traite mieux ses animaux que ses propres enfants (v. 225-233), mais il décrit, dans le même temps, une réalité où la possession d'une ou deux bêtes est un véritable moyen de subsistance.

populations rurales autour de Nole[21]. Alors que dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), il cherche à réduire les problèmes d'ivresse des fidèles sur la tombe de Félix en leur offrant un enseignement biblique[22], il ne s'oppose pas à ces sacrifices dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), mais il les insère dans un cadre chrétien qui ne se limite pas au bénéficiaire de l'offrande. En effet, le premier récit, en soulignant la nécessité de partager avec les pauvres la viande du sacrifice et la vanité des possessions matérielles, traite de thèmes centraux dans les lettres et les poèmes de Paulin de Nole[23]. Le poète montre ainsi que la redistribution des richesses et le détachement à l'égard des possessions matérielles concernent non seulement les plus riches mais aussi toute personne ayant quelques biens. Ce récit illustre donc une réalité religieuse et populaire et offre aussi, de manière discrète, un enseignement sur l'usage des richesses.

2.1.3. L'adresse aux lettrés

En évoquant la venue, respectivement, de Nicétas et de membres de la famille de Mélanie l'Ancienne, les *Carmina* 27 et 21 (*Nat*. 9 et 13) témoignent de la présence de lettrés et de membres de l'aristocratie aux fêtes de Félix. Familiers des grandes œuvres de la littérature latine, il est possible qu'ils soient exigeants lorsqu'ils entendent l'ancien élève d'Ausone chanter les louanges du saint auquel il a décidé de consacrer sa vie. Or, les nombreuses allusions à la littérature classique dans certains récits montrent que le poète s'efforce de leur plaire et de les intéresser. Ce souci de gagner l'attention et l'approbation des auditeurs les plus lettrés est une facette d'une volonté plus générale de Paulin de plaire à ses auditeurs et de ne pas les ennuyer.

2.1.3.1. La variété comme remède à l'ennui

Attentif aux fidèles qui assistent aux anniversaires de Félix et écoutent la récitation des *Natalicia*, le poète sait que le désintérêt gagne vite les hommes lorsqu'ils entendent sans cesse le récit des mêmes miracles :

Mira haec sunt et magna – quis abnegat ? – et, tamen usu *Nota magis : minus auditu miranda uidentur,* *Quamlibet et uisu reuerenda et grandia facto…*	Il s'agit là d'événements étonnants et grands – qui le nierait ? – et pourtant, plus ils sont connus par l'expérience, moins ils semblent admirables à entendre, quelque vénérables qu'ils soient à voir et sublimes à accomplir.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 96-98

[21] D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 281 et 284, voir plus généralement tout l'article.
[22] Voir p. 358-359.
[23] D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 286.

Conscient qu'un nouveau récit d'exorcisme ne rendrait pas assez justice à la grandeur de Félix, parce que les auditeurs sont habitués à entendre parler et même à voir de tels miracles, le poète se décide alors à raconter les nouveaux prodiges accomplis par son patron (*noua facta patroni*, v. 99) et entreprend, dans ce poème, de relater la blessure à l'œil de Théridius et sa guérison miraculeuse.

Un souci à la fois de variété et d'abondance se manifeste donc dans la relation des miracles de Félix. Le poète l'exprime de manière particulièrement imagée dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12). Il compare, tout d'abord, les animaux des récits à la nourriture d'un festin :

	… subito ecce patronus abundans	Voici que soudain mon généreux patron me donna deux porcs et une génisse pour que je dresse un grand festin et dont la chair a nourri *(20)* les pauvres tandis que nous, nous avons tiré de ces mêmes animaux un sujet.
	Vnde dapem largam instruerem geminos dedit una	
	Cum iunice sues, quorum de carne cibatis	
20.	*Pauperibus, nos materiam ex animalibus isdem*	
	Sumpsimus…	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 17-21

L'entreprise littéraire se superpose ici à la pratique de la charité : les animaux servent à nourrir les pauvres, mais aussi à fournir la matière du poème. Dans la suite du poème, les récits sont comparés aux plats du festin[24]. Les vers de transition entre les deux premiers récits soulignent tout particulièrement l'importance accordée à la variété dans le choix des récits :

	Vnus abit missus, nunc mensae grata secundae	Le premier service s'en va, nous poserons à présent les plats bienvenus du deuxième service. Mais, quoique ce soit à nouveau la même viande, nous l'apporterons, à bon droit, assaisonnée différemment. En effet, je vous raconterai une autre œuvre admirable, à nouveau au sujet d'un porc, *(305)* que Félix a faite en s'amusant avec une nouveauté admirable.
	Fercula ponemus ; sed, quamuis rursus eamdem,	
	Diuerso carnem conditam iure feremus,	
	Namque aliud uobis iterum quod de sue mirum	
305.	*Lusit opus Felix mira nouitate retexam.*	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 301-305

Le poète offre une sorte de thème et variations à ses auditeurs et ses lecteurs, susceptible de leur plaire et de montrer l'étendue des ressources de Félix.

[24] La comparaison entre des œuvres littéraires et les plats d'un festin est également présente chez NICÉTAS DE RÉMÉSIANA, *Psalm*. 3.

2.1.3.2. Réminiscences virgiliennes et souci des lettrés

Si la variété dans le choix et le traitement des sujets joue un rôle important pour empêcher la lassitude et le désintérêt des auditeurs, le poète joue aussi avec la culture classique des lettrés et renouvelle leur intérêt pour les récits de miracles, dans les *Natalicia*, en insérant de nombreuses réminiscences de la littérature classique, en particulier virgiliennes[25].

La fonction de ces réminiscences virgiliennes peut être très sérieuse : le poète emprunte alors à Virgile certaines idées et expressions pour exprimer le plus précisément possible sa pensée[26]. Ainsi, comme l'ont souligné tous les commentateurs du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), Paulin christianise une poétique virgilienne de la nature dans ce poème[27]. Marqué par sa culture classique, il s'appuie sur Virgile et, plus particulièrement, sur le monde des *Géorgiques* pour forger sa compréhension de l'immanence et de l'action divines dans le monde de la nature[28]. Jacques Doignon souligne ainsi les parallèles existant entre la stylisation du sacrifice de la génisse dans le troisième récit et la scène de la truie qui apparaît subitement à Énée pour être immolée sur l'autel de Junon dans l'*Énéide* 8, 81-102. Comme la truie, couchée dans la forêt, semble s'offrir en sacrifice, la génisse récalcitrante du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) prend conscience qu'elle est l'objet d'une offrande votive[29] et accepte avec joie et tranquillité d'être mise à mort[30]. Les réminiscences virgiliennes apparaissent alors comme un support à l'expression de la conception du monde du poète.

Un usage plus ludique des réminiscences virgiliennes est, cependant, visible dans certains récits des *Natalicia*. En citant Virgile et d'autres poètes classiques, Paulin attire l'attention des lettrés qui entendent ou lisent ces poèmes et établit avec eux une connivence fondée sur le

---

[25] Sur les réminiscences virgiliennes dans les *Nat*., voir P. G. WALSH, « Paulinus of Nola and Virgil », *Proceedings of the Virgil Society*, 15 (1975-1976), p. 10-12 ; A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica », *art. cit.*, p. 496-508.

[26] Sur la fonction des réminiscences classiques, notamment virgiliennes, dans les *Carm*., voir chapitre 1, 2.1.1 (p. 55-57).

[27] Voir les références bibliographiques de la note 19 p. 305.

[28] D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 288.

[29] Cf. *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 421-422 : « *et quasi conscia uoto / Deberi sese* » / « Et comme si elle avait conscience d'être destinée à un vœu ».

[30] Cf. *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 432-436 :

	Illa, rebellis et humanis non subdita uinclis,	Elle qui s'était rebellée et ne s'était pas soumise
	Ducitur ad placidam nullo luctamine mortem,	aux liens humains, est conduite sans résistance,
	Intemerata iugis submittens colla securi ;	vers une mort paisible et place son cou non gâté par
435.	*Pauperibus factura cibos de corpore caeso,*	le joug sous la hache. *(435)* Destinée à produire de
	Laeta suum fundit dominorum in uota cruorem.	la nourriture issue de son corps abattu pour les pauvres, elle répand joyeusement son propre sang pour accomplir les vœux de ses maîtres.

partage d'une culture commune. Les réminiscences virgiliennes créent alors un effet de contraste entre le caractère populaire des sujets traités et la tonalité héroïque de la langue virgilienne et confèrent ainsi une dimension humoristique au récit.

Ainsi, le premier récit du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), celui du paysan qui s'est mal acquitté de son vœu par volonté de garder les meilleurs morceaux de viande pour lui, contient plusieurs réminiscences virgiliennes, en particulier de l'*Énéide* et des *Géorgiques*[31]. Le sujet du récit n'a rien de très héroïque : il est question d'un homme, trompeur, qui fait preuve d'avarice et, après qu'il a réparé son tort en nourrissant les pauvres avec la viande du sacrifice, supplie Félix de guérir ses pieds qu'un châtiment divin avait paralysés. L'insertion de réminiscences virgiliennes crée un contraste entre la situation du paysan et le contexte d'origine des réminiscences. La première réminiscence virgilienne du poème se trouve dans l'évocation des entraves invisibles qui retiennent le paysan :

	… quem, paulatim quasi corpore fracto	Tandis qu'il déployait peu à peu ses efforts, comme si son corps était brisé, *(105)* et qu'il disait ne pas pouvoir avancer en raison de la raideur de ses genoux, il se mit à reconnaître ouvertement au grand jour, d'une voix larmoyante, l'existence de liens invisibles à ses pieds et, en même temps, qu'il méritait sa chute comme châtiment. Alors que des mains soulevaient le corps pesant du malade, la cohorte pleine de foi le ramenait vers les saints sanctuaires, *(110)* pendant qu'il priait pour être conduit en arrière vers les seuils mêmes du médecin Félix, convaincu d'y trouver bientôt la guérison.
105.	*Nitentem et genibus regidis prodire negantem,*	
	Caecaque uincla pedum pariter meritumque ruinae	
	Illius et poenae lacrimosa uoce fatentem	
	Luce palam, manibus graue subuectantibus aegri	
	Corpus, fida cohors sanctas referebat in aulas,	
110.	*Orantem medici Felicis ad ipsa reduci*	
	Limina, mox illic certum reperire medelam.	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 104-111

L'expression *lacrimosa uoce* est inspirée de l'*Énéide* 11, 274 (« *et scopulos lacrimosis uocibus implent*[32] »), mais se trouve dans un passage qui n'a pas la grandeur du contexte d'origine. Dans l'*Énéide*, le chef latin Vénulus rapporte alors un propos de Diomède qui a refusé de leur prêter secours face à Énée et aux Troyens par crainte de subir à nouveau la colère de Vénus. Celle-ci a transformé les compagnons de Diomède en oiseaux, après que lui-même a blessé la déesse à la main. Diomède évoque alors ces oiseaux qui emplissent les rochers de leurs cris plaintifs (*lacrimosae uoces*). Dans l'*Énéide* comme dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), le

[31] Voir le tableau établi par S. PRETE, « Il carme 20 », *art. cit.*, p. 171 malgré les erreurs de référence.
[32] « Et ils emplissent les rochers de leurs voix larmoyantes » (éd. J. PERRET, Paris, CUF, 1980).

contexte est celui d'un châtiment, mais deux éléments créent un effet de contraste. Tout d'abord, la situation du paysan du *Natalicium* est présentée comme temporaire, contrairement à celle des compagnons de Diomède, puisque l'homme est convaincu de trouver la guérison auprès de Félix (*certum reperire medelam*, v. 111). Ensuite, la portée de l'événement est très différente : le discours de Diomède, transmis par Vénulus, est en lien avec l'histoire du Latium et le destin de Rome, destinée à être fondée par les descendants d'Énée. La paralysie du paysan, au contraire, n'est qu'un petit événement local sans grandes conséquences. Le contraste entre les deux situations réunies par l'expression *lacrimosa uoce* invite donc l'auditeur et le lecteur à sourire de la fausse dimension héroïque du paysan.

La dimension humoristique qui découle de ces effets de contraste est particulièrement sensible dans un autre passage de ce premier récit du *Carmen* 20 (*Nat*. 12). Le paysan se trouve alors sur le seuil du sanctuaire de Félix et reconnaît sa faute avant de prier Félix de lui venir en aide.

Qui fuerat manibus sanctam portatus in aulam *Martyris aeger, ubi, sancto pro limine fusus,* *Corpore proiecto et complexis postibus haerens* *Oscula figebat supplex fletuque lauabat.*	Lui qui avait été porté, malade, par leurs mains dans le saint sanctuaire du martyr, où il avait été étendu devant le saint seuil, le corps prosterné et s'accrochant aux portes qu'il étreignait, il les couvrait de baisers en suppliant et les lavait de ses pleurs.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 138-141

Les vers 140-141 mêlent deux réminiscences du chant de l'*Énéide* : les participes *complexi* et *haerens* au vers 140 rappellent l'*Énéide* 2, 673-674 (« *Ecce autem complexa pedes in limine coniunx / haerebat*[33] ») tandis que le substantif *postes* (v. 140) et le syntagme *oscula figebat* au vers suivant font allusion à l'*Énéide* 2, 490 (« *amplexaeque tenent postis atque oscula figunt*[34] »). L'humble position de suppliant du paysan se trouve donc grandie par une dimension épique ; mais l'auditeur ou le lecteur familier de l'intertexte virgilien ne peut prendre vraiment au sérieux cette posture du paysan. Le contexte virgilien, en effet, est bien plus pathétique : Énée fait alors le récit de la chute de Troie à Didon. Dans les vers 673-674, il est alors question de Créuse qui supplie son mari Énée de les emmener, elle, leur fils Iule et Anchise, avec lui alors qu'il s'apprête à quitter Troie. Le vers 490 évoque, pour sa part, le désespoir qui s'empare des habitantes du palais de Priam lorsque celui est détruit par Pyrrhus. Les marques de supplication du paysan du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) paraissent alors bien disproportionnées par

[33] « Or, voici que mon épouse m'embrassa les pieds sur le seuil et s'accrochait à moi ».
[34] « Elles étreignent les portes, les serrent, les couvrent de baisers ».

rapport à sa situation, puisque, lui qui n'a que les pieds retenus par des liens invisibles en raison de sa faute et qui est pris en charge par les personnes autour de lui, fait les mêmes gestes que les Troyennes assistant à la destruction de leur ville et à la séparation éventuelle avec leurs proches. La reconnaissance de l'intertexte virgilien tourne l'attitude du paysan en ridicule, en raison de la classe sociale inférieure à laquelle il appartient, et le ton héroïque crée ici un effet humoristique.

Ce même procédé d'écriture est déjà à l'œuvre dans la longue prière du paysan dont les bœufs ont été volés dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 254-312. La même réminiscence de l'*Énéide* 2, 490 que dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 140-141 place déjà le paysan dans une posture semblable à celle des Troyennes assistant à la destruction du palais de Priam au vers 249[35]. Les réminiscences virgiliennes se multiplient alors au début de la prière :

	Sancte Deo Felix, inopum substantia, semper	Félix, saint de Dieu, soutien des pauvres,
255.	*Pro miseris felix et semper diues egenis ;*	*(255)* source perpétuelle de félicité pour les
	Te requiem fessis Deus afflictisque leuamen,	misérables et de richesse pour les pauvres,
	Te posuit maestis ad saucia corda medelam ;	Dieu t'a établi comme repos pour ceux qui
	Propterea tamquam gremio confisa paterno	sont fatigués et comme soulagement pour
	In te paupertas caput acclinata recumbit.	ceux qui sont affligés, comme remède pour les
260.	*Felix sancte, meos semper miserate labores,*	cœurs blessés de ceux dans le chagrin. C'est
	Nunc, oblite mei, cur me, rogo, uel cui, nudum,	pourquoi, se confiant pour ainsi dire dans tes
	Deseris ?	bras paternels, notre pauvreté incline sa tête
		contre toi et se repose sur toi. *(260)* Saint
		Félix, qui as toujours pitié de mes peines,
		pourquoi à présent et à qui, je te le demande,
		toi qui m'as oublié, m'abandonnes-tu nu ?

Carmen 18 (*Nat*. 6), 254-262

Le paysan réclame à Félix son assistance pour qu'il récupère ses bœufs. Trois réminiscences virgiliennes, insérées dans les vers 259-262, nourrissent sa prière. L'expression *acclinata recumbit* (v. 259) fait ainsi allusion à l'*Énéide* 12, 59 (« *in te omnis domus inclinata recumbit*[36] ») où la reine Amata déclare à Turnus, résolu au duel avec Énée, que tous les espoirs reposent sur lui. Le vers suivant est une réminiscence de l'*Énéide* 6, 56 (« *Phoebe, graues Troiae semper miserate labores*[37] ») avec un remplacement de Phébus par Félix, qualifié de *sanctus*, et une substitution des peines du paysan à celle de Troie. Les vers 261-262 combinent

[35] « *Sternitur ante fores, et postibus oscula figit* » / « Il se prosterne devant les entrées et couvre les portes de baisers ».
[36] « Toute la maison s'incline et se repose sur toi ».
[37] « Phébus, qui as toujours pitié des lourdes peines de Troie ».

deux allusions, l'une aux *Bucoliques* 9, 53 (« *Nunc oblita mihi tot carmina*[38] »), où Méris se plaint des chants de son enfance qu'il a oubliés, et l'autre à l'*Énéide* 4, 323 (« *Cui me moribundam deseris, hospes ?*[39] ») où Didon reproche à Énée de la quitter.

L'effet de contraste induit par la présence de réminiscences virgiliennes est triple dans ce poème. Tout d'abord, le poète met dans la bouche du paysan des propos qui sont tenus, dans trois des réminiscences, par des personnages royaux. C'est un premier élément de la dimension humoristique du passage : le paysan parle, à certains égards, comme un roi. La distance non seulement entre le statut social de chacun des personnages mais aussi entre les malheurs du quotidien et les grands événements qui ont mené à la fondation de Rome produit aussi un effet comique qui n'est pas dénué de tendresse : le paysan manifeste une foi ingénue mais aussi profonde[40]. Enfin, l'auditeur et le lecteur peuvent être frappés par le franc-parler du paysan qui n'hésite pas à adresser des reproches au saint et à l'accuser d'abandon. Evenepoel souligne que « l'aspect comique de la situation réside dans le fait que le paysan est très familier avec saint Félix et dans le contraste entre l'insolence incroyable du paysan et sa confiance profonde en saint Félix[41] ». Les réminiscences virgiliennes renforcent ce contraste puisque l'insolence du paysan est exprimée en termes épiques, ce qui produit naturellement un effet comique. Le poète s'adresse dans ce récit à deux auditoires et semble les conduire à une compréhension différente du texte : l'auditoire populaire doit se reconnaître dans le personnage du paysan avec ses qualités et ses défauts, tandis que l'auditoire lettré se dissocie de lui, aidé par les allusions virgiliennes.

Ces réminiscences, cependant, ne servent pas seulement à faire sourire l'auditeur ou le lecteur qui les identifie. Une intention sérieuse semble se mêler à l'humour. Comme le fait remarquer Nazzaro, l'application d'éléments du code épique à une matière humble est une source de comique et, dans le même temps, un instrument raffiné d'une entreprise mordante de démystification[42]. Dans ces vers, les dieux de la religion traditionnelle sont non seulement démystifiés mais aussi remplacés. Félix se substitue ainsi à Phébus au vers 260 et se voit attribuer deux épiclèses virgiliennes (*semper miserate labores* et *oblite mei*)[43] qui, malgré le

[38] « À présent j'ai oublié tant de chants » (éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2005 [1ère éd. 1942]).
[39] « À qui m'abandonnes-tu, mourante, mon hôte ? ».
[40] A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica », *art. cit.*, p. 502.
[41] W. EVENEPOEL, « Saint Paulin de Nole, *carm.* 18, 211-468 : Hagiographie et humour », *in La Narrativa cristiana antica : Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, XXIII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Rome, 1995, p. 514.
[42] A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica », *art. cit.*, p. 501.
[43] Sur ces deux épiclèses, et notamment le statut d'épiclèse de la seconde formule, voir M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola. Carmen 18*, *op. cit.*, p. 251-253.

caractère de reproche de la seconde, lui confèrent une grandeur épique. Le poète se sert donc de réminiscences épiques pour intéresser davantage son auditoire et son lectorat lettrés au monde paysan dans lequel opère Félix, en l'invitant à goûter aux effets de contraste avec l'intertexte virgilien mais aussi pour leur dispenser un enseignement, ou du moins leur communiquer sa pensée, sur l'importance de saint Félix et sur le statut à accorder à la religion traditionnelle et à sa mythologie.

2.2. Souci de vraisemblance et visée didactique

Paulin de Nole n'hésite pas à enrichir de réminiscences de la littérature classique ses récits mettant en scène une piété populaire et relatant des miracles touchant au monde agricole et paysan. Il montre ainsi que les *Natalicia* sont une véritable entreprise littéraire et non une simple transcription de la vie au sanctuaire de Félix. Cependant, un réel souci de vraisemblance, et même de vérité, se manifeste dans la manière dont le poète présente les nombreux miracles dans les *Natalicia*[44].

Il n'est pas anodin que le poète revendique explicitement la pratique d'une poésie disant la vérité au début du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), consacré au récit de trois miracles mettant en scène des animaux.

25.	*Namque ad auaritiae nostrae lacrimabile probrum*	*(25)* En effet, pour le triste opprobre de notre avarice, la série des faits que nous lirons à voix haute enseignera que Dieu le Très-Haut a donné des signes à travers le bétail dépourvu de raison humaine. Je ne chanterai pas des fictions, bien que j'utilise l'art de la poésie. Je ferai mon récit avec une sincérité historique et sans la tromperie du poète : *(30)* en effet, loin d'un serviteur du Christ l'idée de proférer des mensonges.
	Per pecora humanae rationis egentia summum	
	Signa dedisse Deum series recitanda docebit.	
	Non afficta canam licet arte poematis utar,	
	Historica narrabo fide sine fraude poetae :	
30.	*Absit enim famulo Christi mentita profari.*	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 25-30

Ces vers prennent part à la polémique chrétienne contre la littérature païenne, accusée de véhiculer des mensonges, mais ils placent aussi, dès le début du poème, les trois miracles qui seront relatés sous le signe de la vérité. Avec l'adjectif *historica* (v. 29), le poète souligne la

[44] Voir C. IANNICELLI, « Il miracolo in Paolino di Nola », *in Disce Paulinum. Studie testi paoliani*, Nole, 1993, extrait de *Impegno e diaologo* 9 (1991-1992), p. 176.

réalité des événements racontés, tandis que le vers 27 indique le véritable auteur des miracles. Le poète veut montrer qu'il s'agit de Dieu lui-même (*signa dedisse Deum*) et non de sa propre personne en proie à une riche imagination.

Au sein même des différents récits de miracles, plusieurs éléments soulignent le caractère vraisemblable et authentique des faits racontés.

2.2.1. La contextualisation des récits

2.2.1.1. Une mise en évidence des habitudes

Les vers 111-119, précédemment cités[45], du *Carmen* 23 (*Nat*. 7) montraient que le poète interpellait ses auditeurs en les amenant à prendre en considération les habitudes de la communauté monastique de Nole. La mention de ces habitudes est un premier élément de contextualisation : le récit du miracle s'inscrit dans la vie quotidienne de Nole, une vie que connaissent bien les auditeurs des *Natalicia*. La rupture des habitudes, par les quelques pas que fait Théridius à l'extérieur de la chapelle et surtout par le câble qui se balance plus bas que d'habitude sans porter de lampe[46], est l'élément déclencheur de l'accident et du miracle qui va suivre. Une même mention des habitudes de la communauté est présente dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11). Elle est ici pleinement intégrée au récit :

445. *Ante dies paucos idem confugerat illuc,*
Militiam simulans fugere, et, susceptus amice
Hospes ab aedituis sacram curantibus aulam,
Toto paene latens ibi mense, cubilia, somnos,
Tempora custodum simul explorauerat, et, cum
450. *Cepisset placitas meditati criminis horas,*
Nocte nefas tacita arripuit ; nulloque labore
Nec strepitu foribus clausis inclusus ut unus
Seruantum quibus hospes erat, primos ubi somnos
Non uigiles uigiles coepere silentibus umbris
455. *Carpere et oppressis obliuia ducere curis,*
Ille locum sumpsit sceleri, qua nouerat usu
Appositam, lychnis per noctem ex more parandis,
Machinulam gradibus scalas praebere paratis,

(445) Quelques jours auparavant, cet homme s'était réfugié ici, feignant de fuir le service militaire et il avait été amicalement accueilli comme hôte par les gardiens qui s'occupaient de la basilique sacrée. Caché là pendant presque un mois entier, il avait observé à la fois les demeures, les heures de sommeil et les horaires des gardiens et, *(450)* alors qu'il avait décidé des heures convenables pour le crime qu'il avait médité, dans le silence de la nuit, il entreprit son crime. Et sans effort et sans bruit, il fut enfermé par les portes qui avaient été fermées, passant pour l'un des gardiens dont il était en réalité l'hôte. Ce fut au moment où les

[45] Voir p. 303.
[46] Cf. *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 151-155 :

Sed puer exstincto abstulerat qui lumine lychnum,
Quem deponendo funem laxarat eumdem
Neglexit solito adductum restringere nodo ;
Laxior hinc humili fluitabat linea tractu,
Gratae lucis inops et caeci plena pericli.

Mais un serviteur qui avait emporté la lampe parce que la flamme s'était éteinte, en la décrochant, avait détendu le câble, et il négligea de le tendre à nouveau et de l'attacher avec le nœud habituel. Ainsi, la corde, plus lâche, ondoyait en une traînée près du sol, *(155)* dépourvue d'une lumière bienvenue et pleine d'un danger obscur.

	Et male securo sibi iam custode relictam	gardes, sans monter la garde, commencèrent à s'emparer de leurs premières heures de sommeil parmi les ombres silencieuses *(455)* et à sombrer dans l'oubli après avoir étouffé leurs soucis. Notre homme choisit le lieu de son crime là où il savait qu'une petite machine, habituellement placée pour la préparation de petites lampes, selon la coutume, pour la nuit, offrait une échelle avec des degrés à disposition. Cette machine avait été laissée pour lui maintenant par un gardien trop tranquille, *(460)* là où était dressée l'image de la croix – qui s'y trouve aussi maintenant –, baguette perpétuelle, portant deux petits lustres sur la bordure transversale.
460.	*Qua crucis instar erat – quod et est modo – perpete uirga*	
	Directum, geminos transuerso limine gestans	
	Cantharulos.	

Carmen 19 (*Nat*. 11), 445-462

Les habitudes de la communauté nolane, et plus précisément celles des gardiens du sanctuaire de Félix, sont dans ces vers des éléments essentiels du récit. Le voleur prend bien soin de les observer (v. 448-449) afin de réaliser avec le plus de succès possible son vol. La mention par le poète du souci qu'a le voleur de connaître le fonctionnement du sanctuaire renforce le caractère vraisemblable du récit, puisqu'elle donne à voir un voleur méthodique qui s'adapte au contexte dans lequel il opère. L'adverbe spatial *illuc* (v. 445) et la parenthèse *quod et est modo* avec l'adverbe temporel *modo* (v. 460) relient aussi les événements du récit à la situation d'énonciation et renforcent la contextualisation spatiale du récit. Les auditeurs ont les lieux du forfait devant les yeux et peuvent observer la croix qui a été volée.

2.2.1.2. Des indications spatio-temporelles

Si la mention des habitudes de la communauté monastique de Nole est un élément de contextualisation du récit dans les *Carmina* 23 et 19 (*Nat*. 7 et 9), le poète recourt aussi à de nombreuses indications spatio-temporelles pour localiser le récit.

Les miracles racontés par le poète ont, pour l'essentiel, été accomplis à Nole, à proximité du sanctuaire de saint Félix. Le poète n'hésite pas à inclure au seuil du récit ou dans la narration elle-même des remarques sur le lieu qui ancrent le propos dans l'espace où se trouvent les auditeurs. Tel est le cas, par exemple, de l'adverbe *huc* et de l'expression *nostrae sedes* au début du premier récit du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) :

Venerat huc quidam placitum sibi soluere uotum *Vrbis Abellinae de finibus, aduena nostris* *Sedibus…*	Un homme, étranger à nos habitations, était venu ici depuis le territoire de la ville d'Abellina s'acquitter d'un vœu qu'il avait décidé.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 67-69

Avec la venue du paysan à Nole, le lieu de vie des auditeurs devient le lieu où va se réaliser un miracle. Dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), le poète souligne aussi, par exemple, qu'il va faire le récit d'un miracle accompli par le saint dans le lieu précis où lui-même et ses auditeurs se trouvent : « *Quale loco signum Felix uenerandus in isto / Ediderit nuper celeri narrabo relatu*[47] » (v. 60-61). Les événements miraculeux ne sont pas associés à des contrées lointaines laissées à l'imagination des auditeurs locaux mais à des lieux familiers. La mention de l'origine de certains protagonistes, comme le paysan du premier récit du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) qui vient de la ville d'Abellina (*urbis Abellinae de finibus*, v. 68), participe aussi au caractère vraisemblable du propos, puisque les auditeurs et les lecteurs peuvent, dans une certaine mesure, identifier les personnages des récits.

Le plus souvent, des indications temporelles sont associées aux remarques d'ordre spatial. La localisation dans le temps de l'événement surnaturel apparaît même comme une caractéristique des narrations de Paulin, que ce soit, comme le fait remarquer Carmine Iannicelli, dans les poèmes ou dans les lettres[48]. Certaines de ces indications temporelles sont extérieures au récit et permettent de situer ce dernier par rapport aux auditeurs. Ainsi, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 65-66, le poète souligne l'actualité du miracle qu'il va raconter : *Non ueteri repetam quae sum dicturus ab aeuo : / Ante dies paucos istic spectata profabor*[49]. L'insistance sur l'actualité du miracle est un élément en faveur de sa véracité, puisque les auditeurs et les lecteurs sont susceptibles de rencontrer des témoins des événements et qu'il est beaucoup plus simple d'enquêter à leur sujet que pour des faits plus anciens[50]. Cette actualité du miracle sert, bien sûr, le dessein hagiographique, puisqu'elle montre que, même après sa mort, le saint continue d'agir et d'opérer de hauts faits au milieu des hommes.

[47] « Quel grand signe le vénérable Félix a récemment accompli dans ce lieu, je vais le raconter en un récit rapide. »
[48] C. IANNICELLI, « Il miracolo », *art. cit.*, p. 176.
[49] « Je n'irai pas chercher dans les temps anciens ce que je m'apprête à dire : je parlerai de ce qui a été vu ici il y a peu de jours ».
[50] Cf. *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 378 : « *Vnde recens etiam paucis opus eloquar orsis* » / « À la suite de cela je raconterai encore en peu de mots une œuvre récente » et v. 381 « *Non peregrina locis neque tempore prisca profabor* » / « Je ne raconterai pas des événements étrangers par les lieux ni anciens dans le temps ».

D'autres indications temporelles sont internes au récit et augmentent son caractère vraisemblable en l'ancrant dans le déroulement du temps[51]. Ainsi, dans les vers précédemment cités du *Carmen* 19 (*Nat*. 11)[52], il est précisé que le voleur de la représentation de la croix s'est réfugié quelques jours avant son forfait (*ante dies paucos*, v. 445) dans le sanctuaire de Félix, ce qui lui a laissé le temps de le préparer, et qu'il le réalise de nuit (*nocte*, v. 451). Le poète précise également que les tentatives pour retrouver le voleur ont duré huit ou dix jours (*Effluxere dies frustra quaerentibus octo / Siue decem*[53], v. 496-497). Le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) souligne aussi le fait que l'accident dont a été victime Théridius eut lieu au cours de la nuit (cf. v. 111-122[54]). Si le moine avait traversé le même lieu de jour, il aurait vu le crochet servant à retenir la lampe et aurait pu l'éviter. Parmi ces indications temporelles, certaines sont évoquées avec des périphrases poétiques. Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 343-344, le poète ne se contente pas de parler de l'aurore (*aurora*) pour situer le moment où les paysans vont voir que la truie qu'ils avaient dû abandonner en raison de son incapacité à marcher est venue à leur rencontre, mais il enrichit son propos d'une brève mention de la couleur du ciel et d'une image de la maternité : « *Cum prima ruberet / Parturiens aurora diem*[55]… ». Dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), c'est la nuit que le poète décrit de manière poétique :

Nox medium iam uecta polum perfuderat orbem *Pace soporifera, reticebant omnia somno,* *Solum illum sua peruigilem spes curaque habebat.*	La nuit, qui avait déjà traversé la moitié du ciel, avait versé sur le monde une paix porteuse de songes, le sommeil maintenait toutes choses en silence, l'espoir et l'inquiétude qui l'habitaient gardaient seul notre homme éveillé.

Carmen 18 (*Nat*. 6), 355-357

Ces vers constituent un « décor épique »[56]. Ils décrivent la nuit aux environs de minuit (*nox medium iam uecta polum*, v. 355) et retardent ainsi le récit du miracle à proprement parler, les retrouvailles entre le paysan et ses bœufs. Cet effet de retard est une manière de faire partager aux lecteurs et aux auditeurs, avec une volonté de réalisme, le point de vue du paysan qui

[51] D. BOCAGE-LEFEBVRE, *Les* Natalicia, *op. cit.*, p. 38-39, explique qu'on pourrait nommer les narrations des *Nat*. des « fables » ou plutôt des « paraboles », ce qui, explique-t-elle, « correspond davantage à certaines formes de l'Écriture ». Il nous semble, au contraire, que la volonté constante du poète de situer les miracles relatés dans un espace et une temporalité proches les éloigne du genre de la fable ou de la parabole. S'il s'agit bien de petites histoires, elles relèvent plutôt de l'anecdote, mais une anecdote travaillée d'un point de vue littéraire et à forte visée didactique.
[52] Voir p. 314-315.
[53] « Huit ou dix jours s'écoulèrent pour ceux qui le cherchaient en vain ».
[54] Les vers 111-119 sont cités p. 303.
[55] « Alors que la première aurore rougissait en enfantant le jour… ».
[56] Voir S. COSTANZA, « Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino da Nola », in *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* », 1975, p. 742-743 ; M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola. Carmen 18*, *op. cit.*, p. 313.

s'inquiète pour ses animaux et qui est impatient de les retrouver. Alors que le calme et le sommeil s'emparent des deux premiers vers, le troisième vers rompt avec les précédents et attire l'attention de l'auditeur et du lecteur sur la figure isolée (*solus*, v. 357) de l'homme en proie à la fois à l'anxiété et à l'espoir[57]. Ce type de situation est un topos de la littérature épique[58] et le vers 355 contient lui-même une réminiscence virgilienne. La réminiscence de Manilius 1, 225 (« *post medio subiecta polo quaecumque coluntur*[59] ») se double, en effet, d'une allusion à l'*Énéide* 5, 721 (« *Nox atra polum bigis subuecta tenebat*[60] »). Le procédé poétique mis en œuvre par le poète dans ces vers vise donc un effet de réalisme, faire ressentir à l'auditeur l'attente anxieuse du paysan, et inscrit dans le même temps le récit dans la tradition épique des héros incapables de dormir alors que tous sont assoupis autour d'eux. Cette grandeur épique conférée au paysan qui attend ses bœufs peut faire sourire l'auditeur lettré qui constate le décalage avec l'épopée, mais elle participe également à la louange de Félix dont on raconte le miracle.

2.2.2. Le goût du détail

Le souci de vraisemblance dans les narrations se manifeste également par le goût du poète pour le détail. Paulin parsème ses récits de détails qui facilitent la représentation de la scène décrite et rendent le propos plus concret.

2.2.2.1. Le réalisme

Un certain nombre de détails créent des effets de réel. La narration n'est pas dessinée à gros traits, le poète, au contraire, insiste sur de petits détails qui, pris ensemble, renforcent le caractère vraisemblable du propos parce que l'auditeur ou le lecteur reconnaît des éléments de la vie quotidienne ou voit encore davantage la logique du propos.

Ainsi, la description de l'accident de Théridius n'épargne aucun détail dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) et prend la forme d'une hypotypose où le réalisme cru amène presque l'auditeur à souffrir avec le moine blessé :

160.	*Ergo uidete manum Christi : male pendulus ille* *Per tenebras solito funis submissior infra* *Aëris assuetum spatium pendebat, et inde*	*(160)* Voyez donc la main du Christ : ce câble, pendant malheureusement à travers les ténèbres, plus bas que d'ordinaire, était

[57] M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola. Carmen 18*, *op. cit.*, p. 313 ; voir p. 313-315 pour une analyse des trois vers cités.
[58] Cf. VIRGILE, *Aen*. 4, 81-83 ; 4, 522-530 ; 8, 26-27. Les références sont données par M. KAMPTNER, *Paulinus von Nola. Carmen 18*, *op. cit.*, p. 313.
[59] « Puis tout ce qui est placé sous le milieu du ciel est honoré » (éd. J. GOOLD, Leipzig, Teubner, 1985).
[60] « La nuit noire, transportée dans son char, occupait le ciel ».

E capitis regione pari libramine factus
Vt status huius erat, securam heu ! cuspide trina
165. *Excepit faciem uenientis et induit unco*
Occurens oculum, teneroque per intima lapsus
Mucro subit cilio, qua uix solet arte medendi
Cauta manus leuem trepido moderamine melem
Ducere palpebramque leui suffundere tractu.
170. *Percussus subito tam duri uerberis ictu,*
Exclamat trepidasque manus turbatus ad ipsum
Fert oculum, et pariter clausum cum lumine ferrum
Continet ut reprimat, uel, si cadat, ut labentem
Excipiat globulum, qui, luminis intima seruans
175. *Intra folliculum teretem liquido interfuso,*
Sub uitrea nigri latet albus imagine pupi :
Hic ueluti radix oculum subeunte medulla
178. *Fulcit et humecto uenarum fomite pascit*
180.[61] *At si forte graui morbo disrupta uel ictu,*
Heu ! male dissiliat membrana fluentis ocelli,
Prosilit iste globus, sucoque relictus alente
Deserit aridulam uacuata luce lacunam.

suspendu sous son degré habituel de hauteur. Aussi, puisque, faute de contrepoids, sa position était au même niveau que la tête de Théridius, il accueillit, hélas, avec sa triple pointe, *(165)* la figure tranquille de celui qui venait et lui enfonça un crochet dans l'œil en le rencontrant. La pointe, tombée à l'intérieur, bondit dans sa mince paupière, là où une main rompue à l'art médical, a à peine l'habitude d'introduire un léger instrument d'un mouvement tremblant et de mouiller la paupière en un mouvement rapide. *(170)* Soudainement frappé par le coup d'un choc si dur, Théridius crie et, troublé, porte ses mains tremblantes à son œil même, et il maintient en même temps le métal enfermé avec son œil, pour l'arrêter ou, s'il tombe, pour recueillir le globe qui chute et qui préserve l'intérieur de l'œil *(175)* tandis que le liquide se répand dans l'enveloppe arrondie et se cache, blanc sous la membrane de verre de la pupille noire. Comme une racine, il soutient l'œil avec une moelle qui vient en-dessous et le nourrit par l'aliment humide des veines. *(180)* Mais si, par malheur, la membrane de l'œil fluide est, hélas, crevée, percée par une maladie grave ou par un coup, ce globe jaillit et après avoir abandonné le liquide qui le nourrit, il délaisse la cavité asséchée par l'œil vidé.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 160-183

La coupe hephthémimère dans le vers 160 met en valeur l'intervention du Christ et annonce, avant même que l'accident ait eu lieu, le miracle à venir. Toutefois, avant de relater le miracle à proprement parler, le poète prend soin de raconter dans le détail l'accident dont est victime Théridius. Il s'intéresse tout d'abord aux circonstances précises de l'accident, comme le montre la description de la position du câble dans les vers 160-164, puis il passe à l'accident lui-même et décrit avec minutie comment le crochet entre dans l'œil de Théridius (v. 164-167) ainsi que la réaction du moine qui, malgré la douleur, cherche à préserver son œil (v. 170-174). La précision du récit du poète crée déjà un fort sentiment de vraisemblance qui amène à éprouver de la compassion pour Théridius, mais le poète renforce aussi cet effet de réel par des

[61] Nous suivons ici le texte de F. Dolveck. Sur la suppression du vers 179, voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole, Carmina, op. cit.*, p. 664.

remarques d'ordre anatomique (v. 174-183) et médical (v. 167-169) et par un réalisme cru qui ancrent pleinement le récit dans la réalité.

Le récit de l'incendie dans le sanctuaire de Félix dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) repose aussi sur une hypotypose qui fait revivre aux auditeurs et aux lecteurs la nuit de lutte contre les flammes à laquelle ont participé Paulin et les membres de sa communauté monastique. Comme dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), le poète parsème son récit de nombreux détails qui facilitent la représentation de la situation et qui renforcent le caractère vraisemblable de la narration. Dans les vers 75-103, en particulier, Paulin décrit la manière dont une étincelle, qui a sauté d'un bûcher abandonné, a mis feu à la litière de paille dans une cabane et dont le feu s'est ensuite répandu dans la chaumière entière tandis que des étincelles voltigeaient sur les toits alentours. Au récit de l'incendie en lui-même, le poète mêle des remarques sur la compréhension qu'il avait alors avec ses compagnons de l'événement et indique ainsi qu'ils pensaient que tout le sanctuaire et les alentours étaient en feu en raison du bruit et de la lumière intense[62]. Il invite ainsi ses auditeurs et ses lecteurs à revivre la nuit de l'incendie en adoptant le point de vue de ceux qui ont dû faire face aux flammes.

Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le fait de se conformer aux habitudes des moines de Nole et donc à la réalité apparaît même comme un élément décisif de la réussite du plan du voleur et lui-même se sert de la vraisemblance pour mener à bien son projet de vol de la croix. Ainsi, il n'hésite pas à éteindre une lampe dont la lumière le gêne parce qu'il sait que cela ne troublera pas les gardiens :

	Hunc importuno sibi lumine praedo micantem	Le voleur éteignit aussitôt cette lampe qui brillait et dont la lumière l'importunait. Il savait, en effet, que cette dernière aussi avait
	Protinus exstinguit, namque id quoque nouerat idem	
470.	*Saepe solere mori cum stuppa perarida longam*	

[62] *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 93-103 :

	Vt, subito exciti nos planctibus undique maestis,	De sorte que nous, subitement réveillés par de sinistres coups de toutes parts et voyant, alors que les toits étaient enveloppés d'une lumière immense, *(95)* tout autour de nous briller comme en plein jour, nous avons pensé que tout était brûlé, saisi par les flammes, que les palais mêmes des saints brûlaient aussi par un si grand feu et que depuis tous les toits en même temps étaient rapportées ces lueurs qui remplissaient *(100)* les campagnes même lointaines de feux répandus et les effrayaient avec une grande fumée, si bien que chacun craignait les traînées de feu comme si elles étaient toutes proches de ses propres toits, respirant le feu ardent à proximité et les brises infectées par de funestes relents.
	Et circumfusis immani lumine tectis	
95.	*Omnia circa nos lucere ut aperta uidentes,*	
	Cuncta putaremus flammis correpta cremari	
	Ipsaque sanctorum simul igne palatia tanto	
	Feruere, et a tectis simul omnibus illa referri	
	Fulgora quae sparsis etiam longinqua replebant	
100.	*Ignibus et magno terrebant rura uapore,*	
	Vt quasi uicinas omnes sibi quisque timeret	
	Ad sua tecta faces, ardentem comminus aestum	
	Infectasque trahens diris nidoribus auras.	

Conderet in noctem consumpto lumen oliuo,
Nec miraturum uigilem si forte tenebras
Cerneret obducto subducere culmina lychno,
More putaturus noctem, non crimine factam.

(470) souvent l'habitude de mourir, alors que l'étoupe tout à fait desséchée garantissait de la lumière dans la nuit longue en épuisant l'huile d'olive, et que le gardien ne serait pas étonné si d'aventure il constatait que la lampe était éteinte et que les ténèbres retiraient les sommets, il penserait que la nuit avait été produite naturellement et non par un forfait.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 468-474

Avec tous ces détails, le poète cherche à montrer que les miracles qu'il relate s'ancrent dans la réalité. Par le moyen d'hypotyposes, il s'efforce de faire revivre les événements à son public, mais de manière générale, il émaille aussi ses récits de petits détails qui accentuent le sentiment de réel. En insistant ainsi sur la réalité par le réalisme de ses descriptions, il montre que le surnaturel surgit dans le quotidien et il renforce le caractère merveilleux du miracle et de la *uirtus* du saint.

2.2.2.2. Des descriptions minutieuses

Le souci du détail qu'est celui du poète se manifeste aussi à plusieurs reprises par des pauses dans les narrations afin de décrire l'un ou l'autre objet. C'est le cas des lampes dans les *Carmina* 19 et 23 (*Nat*. 11 et 7) ainsi que de la croix dont s'est emparé le voleur, toujours dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11).

Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), la description des lampes du sanctuaire joue un rôle dans le récit. Elle permet, en effet, de mettre en évidence l'ampleur de l'impiété et de la malice du voleur qui préfère voler la précieuse croix et d'autres éléments en or plutôt que d'autres beaux objets dont la valeur est toutefois moindre. Ainsi, le poète évoque, dans les vers 395-424, les éléments dont aurait pu se saisir le voleur : les reliques présentes, des vases destinés au rite eucharistique, des candélabres et surtout des lampes qu'il prend soin de décrire pour en montrer toute la valeur. Le poète tire alors la conclusion suivante à la suite de la description :

425. *Ergo iste, haec licet in patulo sibi prompta uideret*
Tutius et furanda sibi quoniam minus esset
Criminis et pretii suspensam altaris ab ora
Longius argentoque leuem amendare lucernam,
Sed, miser ambitiosus et ipsa in fraude superbus,
430. *Tamquam uile nefas argentea sumere furto*
Spreuit et audacem porrexit in aurea dextram,
Quae simul e uariis scite distincta lapillis
Viderat, et magnis inflarat pectora uotis

(425) Donc, bien que notre homme vît ces objets à la vue de tous, à sa disposition et prêts à être volés plus sûrement par lui, puisque cela aurait été un moindre crime et un moindre prix de faire disparaître une lampe suspendue assez loin du lieu de l'autel et faite d'un argent léger, cependant, le misérable, ambitieux et orgueilleux dans son crime même, *(430)* méprisa, comme s'il s'agissait d'un vil

Vt pariter gemmis gauderet diues et auro.	forfait, de prendre en les volant les objets d'argent et il tendit sa main audacieuse vers les objets en or qui, il l'avait remarqué, étaient en même temps habilement rehaussés de pierres variées, et il avait gonflé son cœur de grands désirs, si bien qu'il se réjouissait de devenir riche à la fois par les pierres précieuses et par l'or.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 425-434

L'ambition et l'avarice du voleur sont telles qu'il ne recherche que les objets les plus précieux. Or, la description des lampes dans les vers précédents a permis de mieux saisir le fondement de cette affirmation puisque les lampes sont elles-mêmes décrites comme des objets de valeur. Dans le même temps, elle a mis en évidence l'impiété de l'homme qui se tourne vers les objets religieux et non vers les objets profanes.

La description de la croix à la fin du poème[63] (v. 608-655) est présentée par le poète comme une nécessité : *Ante tamen, quia res ita postulat, ipsius instar / Enarrabo crucis*[64] (v. 608-609). Il est vrai qu'elle montre la complexité de cet objet, formé en réalité d'une double croix, et témoigne ainsi de sa valeur. Elle permet ainsi de mieux comprendre ce qui a pu motiver le voleur à choisir cet objet ; et surtout une intention didactique motive toute la description. Comme l'a bien montré Herbert de la Portbarré-Viard, tout le sanctuaire de Nole est empreint d'un symbolisme visant à édifier les fidèles[65]. Or, ce rôle pédagogique du symbolisme est présent jusque dans les plus petits objets et la croix du *Carmen* 19 (*Nat*. 11) en fait partie. Ce symbolisme de la croix sera étudié dans le dernier chapitre[66], mais nous pouvons relever dès à présent sa valeur didactique. Le poète écrit, en effet, qu'elle est donnée à voir aux croyants pour manifester la foi : *Vt modo si libeat spectari comminus ipsam / Prompta fides oculis*[67] (v. 661-662). La description de la croix renforce donc le caractère didactique de la narration. Le poème apparaît alors à la fois comme un intermédiaire entre l'objet lui-même et les auditeurs et les lecteurs et comme un lieu d'explication du symbolisme qui permettra aux auditeurs de mieux

[63] M. ROBERTS, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989, p. 135, fait remarquer que cette description n'a rien d'une *ekphrasis*. Il est vrai qu'on ne trouve pas la vivacité requise pour l'*ekphrasis* (cf. *Rhet. Her.* 4, 55, 68).
[64] « Auparavant, cependant, puisque le sujet le réclame, je décrirai la forme de la croix elle-même ».
[65] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, *passim*.
[66] Voir le chapitre 8, 2.1 (p. 481-491), en particulier p. 486-488 pour ce texte.
[67] « De sorte qu'à présent, si l'on désire l'observer de près, la foi soit manifeste aux yeux ».

comprendre la signification profonde de l'objet et ainsi d'être davantage édifiés lorsqu'ils iront contempler l'objet, ce que le *Natalicium* leur aura vraisemblablement donné envie de faire.

Si l'intention didactique est indéniable, sans doute convient-il aussi de ne pas négliger la part purement artistique de cette description minutieuse. Le goût pour les descriptions, notamment d'objets d'art, est un trait d'époque et Paulin de Nole s'inscrit ici dans l'esthétique de son temps[68]. Peut-être faut-il expliquer en partie par ce goût de l'*ekphrasis* la présence de la description détaillée de la lampe dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), 124-150, alors même que c'est précisément l'absence de cette lampe au bout du crochet qui provoque l'accident dont est victime Théridius. Cette description possède un caractère scientifique, puisque non seulement le poète décrit les différents éléments qui composent la lampe mais qu'il s'attarde aussi sur le fait que l'huile d'olive et l'eau présentes ne sont pas miscibles (v. 129-139). Un certain goût pour l'érudition se manifeste ici. Au sein du récit, cette description crée aussi un effet d'attente, puisque le poète a déjà annoncé un malheur à venir (*Heu ! iam uicini incautus discriminis, ibat*[69], v. 123), mais qu'il ne sera raconté qu'après la description de la lampe.

Associées aux nombreux détails qui parcourent les récits et les rendent plus crédibles, les descriptions d'objets, dans les *Natalicia*, témoignent d'un certain intérêt pour les descriptions et l'érudition, mais contribuent également à ancrer le récit de miracles dans la réalité en décrivant des objets matériels et parfois des phénomènes chimiques.

2.2.3. Le souci de la logique

Le caractère vraisemblable du récit de miracles dans les *Natalicia* se fonde, enfin, sur le souci de logique que manifeste le poète sur le plan à la fois psychologique et narratif.

2.2.3.1. Les motivations psychologiques des personnages

Le passage précédemment cité du *Carmen* 19 (*Nat*. 11) met en évidence les motivations qui ont poussé le voleur à s'emparer de la croix. Le poète qualifie ainsi l'homme d'ambitieux et d'orgueilleux dans le crime même (*ambitiosus et ipsa in fraude superbus*, v. 429). Il rappelle également dans les vers 656-657 que l'avarice est le moteur du forfait commis par l'homme (*agitatus auaris in cassum furiis*[70]). Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) aussi, le poète insiste aussi sur l'avarice de l'homme qui est reparti avec les meilleurs morceaux de viande dans le premier

[68] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 38-47.
[69] « Hélas ! sans prendre garde au danger désormais proche, il s'avançait ».
[70] « Agité en vain par les furies de l'avarice ».

récit. Il décrit ainsi le partage inégal de la viande que fait l'homme entre les pauvres présents au sanctuaire et lui-même (v. 76-80) et juge le comportement de l'homme :

	Et uotum complesse putat laetusque redire	Et il pense s'être acquitté de son vœu et joyeux, il commence à s'en retourner, osant donner à la bête de somme qui l'accompagne ces restes. Il croyait à tort rapporter avec eux à la maison les gages sacrés du vœu qu'il avait accompli, mais dans lesquels *(85)* il portait, en réalité, la perte de son âme et un obstacle pour sa vie, avare qu'il était.
	Incipit, ausus eas iumento imponere secum	
	Reliquias et in his placiti se pignora uoti	
	Sancta referre domum, male credulus ! in quibus idem	
85.	*Damnum animae nodumque uiae portabat auarus.*	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 81-85

Le début de la phrase peut donner l'impression que l'homme agit avec bonne foi mais maladresse. Le vœu, en effet, a été accompli et l'homme rentre chez lui, joyeux, avec des preuves du vœu qu'il a accompli. L'emploi du participe parfait *ausus* (v. 82) est cependant un premier indice du caractère mauvais de la situation qui est pleinement manifesté par l'emploi de l'adjectif *auarus* à la fin du vers 85. La place en fin de vers de cet adjectif révèle la véritable motivation du comportement de l'homme, il ne s'agit pas d'une piété maladroite et ignorante mais de l'avarice.

La mise en évidence des travers qui animent les deux hommes dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11) et le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) a évidemment une dimension didactique et il n'est pas étonnant que le poète s'intéresse à des récits parlant de l'avarice, étant donné qu'il réfléchit beaucoup à la question de l'usage des richesses et de l'ascèse[71]. Avec ces récits, il montre les conséquences néfastes de l'avarice et enseigne, dans le même temps, les bienfaits de la repentance. En effet si, dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le voleur se contente d'avouer son crime sans sembler manifester de véritable regret, la longue prière du paysan dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) témoigne du repentir de l'homme qui reconnaît avoir mal agi, le regrette et voit même dans le malheur qu'il a connu une intervention salutaire de Félix pour l'éviter de persévérer dans le péché (v. 144-172). Le paysan lui-même souligne le rôle d'exemple et d'avertissement qu'il a pour les autres hommes :

175.	*Mentibus haec, omnes, trepidis attendite quae nunc*	*(175)* Soyez tous attentifs avec vos esprits tremblants, à ce que vous me voyez supporter maintenant, misérable que je suis, à titre de leçon pour tous les autres : y en a-t-il, en effet, qui sont libres de cette faute ? Mais il a été
	Me miserum reliquis documento ferre uidetis :	
	Numquid enim hoc errore carent aliqui ? Sed in uno	
	Exemplum fieri placuit, quo sit mea poena	
	Et praeiudicium quibus emendatio non est.	

[71] Voir le chapitre 2, 2 (p. 126-145) et 2, 3 (p. 146-180).

jugé bon que l'exemple se trouve en un seul pour que ma peine serve aussi de jugement préalable pour ceux qui ne se corrigent pas.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 175-179

Avec les substantifs *documentum* (v. 176) et *exemplum* (v. 178), le paysan souligne le rôle de modèle qu'il a auprès des autres hommes et la leçon qu'ils peuvent tirer de son histoire afin d'éviter de se retrouver dans une situation semblable.

La mise en exergue des vices qui animent les personnages et les conduisent à de mauvaises actions qui seront le point de départ d'une intervention miraculeuse du saint s'inscrit cependant dans une lecture plus vaste des événements où tout s'accomplit par volonté divine, là encore dans une intention didactique. En effet, si la cupidité du voleur est soulignée à plusieurs reprises dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le poète explique également les événements d'une autre manière :

... spolio furti, non crimine nudus,
Viuit inops fructu sed uulnere fraudis abundans,
440. *Quamquam illum non hoc magno sine numine Christi*
Consilioque putem permissum crimen adisse
Vt, quia uel quicquam de sacris tollere rebus
Mente recepisset, sineretur ad illa uenire
In quibus admissi impietas insignior esset.

Dépouillé du butin de son vol mais non de son crime, il vit privé de son fruit mais avec l'abondance des blessures de son forfait, *(440)* bien que je pense qu'il ne lui a pas été permis de commettre ce crime sans la grande volonté et la résolution du Christ, de sorte que, parce qu'il avait formé dans son esprit le projet d'emporter quelque objet sacré, il lui a été permis d'aller vers ceux qui rendraient plus manifeste l'impiété de son forfait.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 438-444

La cupidité du voleur apparaît comme une manifestation d'un défaut encore plus grand, l'impiété (*impietas*, v. 444), qui doit être révélé pour servir d'avertissement, peut-on sans doute comprendre, à ceux qui entendent ou lisent ce récit. Or, pour le poète, tout s'est accompli par la volonté du Christ. La coupe penthémimère du vers 440 et le rejet de *consilioque* au vers suivant mettent ainsi en évidence le syntagme *magno sine numine Christi consilioque*. Il ne s'agit pas de disculper le voleur qui n'est pas dépouillé de son crime (*non crimine nudus*, v. 438), mais avec ces vers, Paulin montre que le Christ veut apporter un enseignement aux hommes à travers les divers événements et qu'*in fine* l'intention didactique qui anime ses propres récits est une manière de transmettre cet enseignement.

2.2.3.2. Un récit rythmé par des connecteurs logiques

Dans son étude sur la phrase et le vers dans les deux derniers récits du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), Evenepoel met en évidence le caractère didactique des vers de Paulin. Si, comme l'a montré Doignon, le poète s'inspire des *Géorgiques*, en particulier dans le troisième récit, il recourt plus souvent à l'hypotaxe que Virgile. Pour Evenepoel, cet emploi de l'hypotaxe pourrait s'expliquer par l'intention didactique du poème. En effet, Lucrèce, dans le *De rerum natura* recourt très volontiers à l'hypotaxe et, chez Virgile, les subordonnées sont plus fréquentes dans les *Géorgiques*, un poème didactique, que dans l'*Énéide*[72].

Or, Doignon comme Evenepoel mettent également en avant l'usage fréquent de connecteurs logiques qui rythment le récit et participent à sa vraisemblance[73]. Comme dans les *Géorgiques*, le poète alterne les formules d'enchaînement et de rupture. Alors que Doignon et Evenepoel se sont plutôt intéressés aux deux derniers récits, nous pouvons observer l'emploi de quelques connecteurs logiques dans le premier récit. Plusieurs de ces connecteurs scandent le récit du retour de la bête de somme à Nole après la chute de son maître :

Hic aliud mirum casu sociatur in ipso,
Nam, dum illum tanta cum debilitate iacentem
95. *Maesta propinquorum circumstat turba suorum,*
Iumentum, cui sola oneri porcina manebat,
Ascensore sui uacuum et ductore relictum,
Sponte sua sese nullo flectente refrenans,
Tamquam offendiculi causam cognosceret ultro
100. *Aut aliquem prohibere uiam qua coeperat ire*
Vidisset, sic fugit iter cursumque retorsit,
Et properante gradu recucurrit ad hospita tecta,
Omnibus anteuolans quos lapsi attenta tenebat
Cura uiri.

Là, un autre événement admirable se joint à l'accident même. En effet, pendant que *(95)* la foule affligée de ses proches entoure celui qui gît dans une si grande faiblesse, la bête de somme qui avait encore pour seule charge la charcuterie, libérée de son cavalier et abandonnée par son guide, se maîtrisant elle-même sans que quelqu'un ne la dirigeât, comme si elle savait aussi la raison de cet obstacle *(100)* ou qu'elle avait vu que quelqu'un lui barrait la route qu'elle avait commencé à prendre, se mit ainsi à fuir, rebroussa chemin et revint en courant, d'un pas plein de hâte, vers les toits hospitaliers, volant devant tous ceux que tenait une sollicitude attentive pour l'homme qui était tombé.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 93-104

[72] Voir W. EVENEPOEL, « La Phrase et le vers dans les *Carmina* de Paulin de Nole », *in* G. J. M. BARTELINK, A. HILHORST et C. H. KNEEPKENS (éd.), *Eulogia : Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steebrugge, 1991, p. 95-108, en particulier p. 107-108 pour les conclusions tirées. Sur l'hypotaxe dans les *Carm*., voir aussi Green, *The Poetry of Paulinus of Nola*, *op. cit.*, p. 97-99.
[73] J. DOIGNON, « Un récit de miracle dans les « Carmina » de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 136 et W. EVENEPOEL, « La Phrase et le vers », *art. cit.*, p. 100-102.

Le premier connecteur, *nam*, en tête du vers 94 donne un sentiment de logique alors même que le poète déclare parler d'un événement admirable (*aliud mirum*, v. 93). L'adverbe *tamquam* (v. 99), également en tête de vers, apporte à son tour une explication logique au comportement curieux de l'animal alors même que la raison donnée est d'ordre surnaturel : soit l'animal possède une conscience qui lui permet de connaître les raisons de la situation dans laquelle se trouve son maître, soit il a vu un être invisible aux hommes. Enfin, l'adverbe *sic* (v. 101) présente la course rapide de l'animal comme la conséquence naturelle de sa compréhension des événements. Les différents adverbes qui rythment le récit servent donc à créer une impression de logique et de vraisemblance, alors même que les événements étranges s'enchaînent et que les explications données relèvent aussi de l'extraordinaire.

Une même valeur peut être accordée aux adverbes *tamen* et *uelut* au vers 129 :

	Ille tamen, uelut humana ratione repletus,	Celui-ci, cependant, comme s'il était rempli de raison humaine, *(130)* s'était arrêté semblable à quelqu'un qui cherche les siens et les attend aussitôt après, observant les traces imprimées dans un lieu défini ; les oreilles palpitantes et les naseaux soufflant en même temps, il cherchait les odeurs connues des hommes dont il avait l'habitude.
130.	*Quaerentique suos et protinus opperienti*	
	Astiterat similis, certo uestigia seruans	
	Fixa loco ; simul aure micans et naribus efflans,	
	Assuetorum hominum notos quaerebat odores.	

Carmen 20 (*Nat*. 12), 129-133

Dans les vers précédents, le poète explique que le cheval, encore chargé de la viande du sacrifice, attend près des portes du sanctuaire de Félix alors que personne ne s'occupe de lui ou ne le surveille. L'emploi de l'adverbe *tamen* (v. 129) crée une rupture entre la normalité (l'animal aurait pu se mettre à bouger puisque rien ni personne ne le retenait) et le comportement inhabituel du cheval, mais l'adverbe de comparaison *uelut* (v. 129) introduit une explication qui, malgré sa nature extraordinaire, confère un caractère logique et, pour ainsi dire, vraisemblable à l'action. Les vers 132-133 avec la description, conforme aux habitudes, de l'attitude du cheval contribuent également à renforcer le réalisme de la scène.

Que ce soit par de nombreux éléments de contextualisation, par un souci manifeste du détail ou de la logique, le poète veille à inscrire les miracles qu'il relate dans un cadre réaliste et à tirer tous les enseignements possibles des événements qu'il raconte.

2.3. Une mise en évidence de l'élément miraculeux

Le soin qu'accorde le poète à la vraisemblance du récit permet de faire ressortir avec plus d'évidence le caractère miraculeux des événements qu'il raconte à la fois parce qu'il leur donne, grâce aux adverbes de cause et de conséquence en particulier, une logique et parce que le miracle lui-même vient rompre le quotidien décrit. D'autres éléments participent encore à la mise en exergue du miracle.

2.3.1. Le vocabulaire de l'étonnement et de l'admiration

Une première manière de mettre en évidence l'élément miraculeux du récit est le recours au lexique de l'étonnement et de l'admiration. Il arrive, tout d'abord, que le poète, dans des vers extérieurs au récit, souligne le caractère admirable des événements qu'il va raconter. Ce procédé est utilisé dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) où le poète présente sa tâche comme celle d'un narrateur des actions admirables de Félix, accomplies grâce à la puissance, elle aussi admirable, de Dieu en lui :

	Sed mihi iuge fluat de te tua gratia, Christe,	Mais, toi le Christ, que ta grâce coule continuellement de toi à moi. Et cependant, j'intercède pour que, comme pour cet oiseau, il me soit donné de varier mes rythmes et *(40)* de prononcer mes poèmes promis chaque année avec des paroles qui changent même si elles viennent d'une seule bouche, parce que les richesses de la grâce ajoutent toujours des sujets variés grâce aux pouvoirs admirables du Seigneur, sujets que le Christ Dieu réunit dans la personne de notre cher Félix, en accomplissant d'illustres miracles par des signes qui apportent le salut.
	Et tamen illius mihi, deprecor, alitis instar	
	Donetur uariare modis, et pacta quotannis	
40.	*Carmina mutatis uno licet ore loquelis*	
	Promere, diuersas quia semper gratia diues	
	Materias miris Domini uirtutibus addit	
	Quas Deus in caro Christus Felice frequentat,	
	Clara salutiferis edens miracula signis.	

Carmen 23 (*Nat*. 7), 37-44

Comme souvent dans les *Natalicia*, le poète recherche l'inspiration divine pour la composition de ses poèmes et, pour rendre au mieux l'abondance et la variété des œuvres divines, il recherche également une esthétique fondée sur la variété et le changement dans ses poèmes[74]. Or le poète souligne non seulement la variété des actions divines (*diuersae materiae*, v. 41-42), mais aussi leur caractère admirable et miraculeux (*mirae uirtutes*, v. 42 et *miracula*, v. 44). Dès le début du poème, les auditeurs et les lecteurs sont donc instruits de la nature des

[74] Voir chapitre 7, 3.2.3 (p. 455-458) pour une analyse des vers précédant ce passage et de la manière dont le poète cherche à imiter l'oiseau.

événements qui seront racontés. Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), 604-607[75], le poète indique aussi explicitement qu'il a l'intention de raconter un exemple admirable (*specimen mirabile*, v. 606) du mérite de Félix. Il s'agit, en l'occurrence, de la manière dont la croix volée a été préservée de tout dommage. Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 304-305 (« *Namque aliud uobis iterum quod de sue mirum / Lusit opus Felix mira nouitate retextam*[76] »), le poète introduit le deuxième récit de miracle en insistant sur son caractère admirable et étonnant grâce au polyptote *mirum* / *mira*. Avec ces remarques introductives dans les différents *Natalicia*, la posture didactique du poète est manifeste : il cherche à attirer l'attention de son public sur les miracles opérés par Félix grâce à la puissance du Christ et annonce pour cela, dès le début, la nature des événements qu'il va relater.

Il arrive également que le vocabulaire de l'étonnement soit inséré dans le récit et permette de souligner un élément précis. Ainsi, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), le poète recourt plusieurs fois à l'adjectif *mirus* (v. 93, 120, 134 et 210) et une fois à l'adjectif *admirabilis* (v. 373). Au vers 93 (*Hic aliud mirum casu sociatur in ipso*[77]), le poète se sert de l'expression *aliud mirum* pour faire avancer son récit et montrer la multiplication des faits miraculeux : à l'étrange accident de l'homme qui a voulu emporter chez lui la viande du sacrifice se joint l'attitude curieuse de son cheval qui décide de rebrousser chemin et de retourner au sanctuaire de Félix. Au vers 120 (*Immo die – tam mira foret mutatio rerum*[78]), l'expression *mira mutatio rerum* sert à mettre en évidence le caractère surprenant du retour de l'homme, désormais paralysé et porté par d'autres hommes, au sanctuaire, tandis qu'aux vers 134-135 (*Mirum erat hospitibus quaenam fuga, qui status ille / Esset equi*[79]), l'expression *mirum est* introduit un bref résumé des éléments extraordinaires. Au vers 210 (*Mira fides oculis obtenditur*, …[80]), l'adjectif *mirus* ne qualifie plus, à proprement parler, un événement mais la foi dont fait preuve l'homme. Néanmoins, l'expression *mira fides* fait suite au récit de la guérison de l'homme et semble indiquer qu'un ingrédient essentiel des miracles est la foi. Cette même expression est employée dans le *Natalicium* de l'année précédente, le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), 550 (*Mira fides ! ibat stando, remanebat eundo*[81]), pour désigner la course inutile du voleur qui revient, sous l'action de Félix, sans cesse sur ses pas. Paulin l'avait déjà employée dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 253 (*Mira*

[75] Pour le texte et sa traduction, voir p. 300.
[76] « En effet, je vous raconterai une deuxième chose, comment, avec une nouveauté admirable, Félix a fait en s'amusant une œuvre admirable au sujet d'un porc ».
[77] « Là, un autre événement admirable est lié à cet événement même ».
[78] « En réalité le même jour – un renversement si admirable des choses se produisait ».
[79] « Admirables étaient pour les hôtes la nature de la course et la position du cheval ».
[80] « Ce miracle de la foi est donné à voir aux yeux… ».
[81] « Miracle de la foi ! Il avançait en restant où il se trouvait, il demeurait où il était en avançant ».

fides ! saluis, reserato carcere, claustris[82]) pour souligner les éléments étranges et paradoxaux lors de la libération miraculeuse de Félix hors de prison. Elle apparaît donc comme une expression privilégiée du poète pour désigner les miracles et montrer qu'ils sont le produit de la foi.

Le poète ne se contente pas de recourir aux adjectifs exprimant l'étonnement et l'admiration pour mettre en évidence les éléments miraculeux, il les souligne en plaçant fréquemment ces adjectifs à des places signifiantes dans le vers. Ainsi, l'expression *mira fides* se trouve toujours en tête de vers, comme chez Stace auquel le poète emprunte vraisemblablement l'expression (*Silves* 3, 3, 21). Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), 134, l'expression *mirum est* est aussi en tête de vers, tandis qu'au vers 93, l'adjectif *mirum* est mis en valeur par sa place à la coupe penthémimère. L'expression *ad nouum monstrum*, qui souligne l'événement inouï qu'est l'arrivée du voleur fait prisonnier, dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), 525 (*Vtque nouum ad monstrum tota concurritur urbe*[83]), se situe à la césure à l'hémistiche et se trouve ainsi mise en évidence. Dans le récit de l'incendie qui menaçait de ravager le sanctuaire de Félix dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), la place de l'exclamation *quanta crucis uirtus* à la coupe penthémimère au vers 130 (*quanta crucis uirtus ! Vt se natura relinquat*[84]) vient également renforcer l'exclamation manifestée par l'adjectif *quanta* et souligne davantage le caractère extraordinaire des événements où un morceau de bois, une relique de la croix, permet d'éteindre un incendie.

2.3.2. Rhétorique du miracle : paradoxes et répétitions

Le vocabulaire choisi par le poète permet d'attirer l'attention du lecteur et de l'auditeur sur la nature miraculeuse des événements qu'il raconte. Toutefois, il ne se contente pas de les qualifier de miraculeux, il montre également en quoi, précisément, ils défient la logique et les lois de la nature. Paulin de Nole pratique, dans ses récits de miracle, ce que Guiseppe Guttilla qualifie de « langue » ou de « rhétorique » du miracle[85] : grâce à l'usage d'une rhétorique de nature répétitive, Paulin décrit l'événements thaumaturgique en évoquant les multiples facettes qui le composent et use souvent, pour cela, de jeux de mots (*Wortspiele*)[86]. Cette écriture, tout en ayant une fonction sérieuse puisqu'il s'agit de montrer la puissance divine à l'œuvre, possède

[82] « Miracle de la foi ! Tandis que la prison est ouverte, alors que les verrous demeurent intacts… ».
[83] « Quand on accourt de toute la ville vers ce nouveau prodige ».
[84] « Quelle puissance de la croix ! Pour que la nature se dénature… ».
[85] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo e *Wortspiele* nei Carmi di Paolino di Nola », *Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana*, 27, 1-2 (2007), p. 67-99.
[86] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 68-69.

une dimension ludique sur laquelle nous reviendrons en étudiant plus amplement cette « rhétorique du miracle » dans l'esthétique poétique de Paulin[87]. Les *Natalicia* ne sont pas les seuls poèmes contenant des récits de miracles et Guttilla s'intéresse à cette rhétorique dans l'ensemble de la poésie de Paulin et étudie, tout particulièrement, le caractère itératif de cette rhétorique. Outre ces multiples répétitions et variations, le poète recourt à de nombreux effets de contraste pour souligner le caractère extraordinaire des événements qu'il raconte[88].

Un passage du *Carmen* 23 (*Nat*. 7) et un autre du *Carmen* 19 (*Nat*. 11) illustrent particulièrement cette insistance sur les paradoxes au moyen de répétitions pour mettre en évidence le miracle. Dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), après avoir lancé au démon qui se démène contre les hommes une invective (v. 75-81) que Guttilla analyse plus précisément[89], le poète fait le récit d'un exorcisme précis :

His etiam potiora, tamen spectata, profabor,
Ante alios illum cui membra uetustior hostis
Obsidet ad sacri pia limina martyris, aegra
85. *Excussum de plebe, rapi, admotumque sacratis*
Ante fores sancti cancellis corpore uerso
Suspendi pedibus spectantem tecta supinis ;
Quodque magis mirum atque sacrum est, nec in ora relapsis
Vestibus, ut rigidis aut ad uestigia sutis,
90. *Corporis omne sacrum casto uelatur operto,*
Scilicet ut diuini operis reuerentia tectis
Corporibus maneat nec poena daemon in ipsa
Qua cruciatur ouet, nudis prodendo pudorem
Artubus : illaeso grauius torquetur honesto,
95. *Recta licet uersis sedeant cum tegmina membris.*

Je relaterai des faits encore plus puissants que ceux-là, mais avérés, et en premier lieu, celui de l'homme dont l'ennemi très ancien occupe les membres depuis très longtemps près des seuils sacrés du saint martyr : *(85)* il a été arraché à la foule malade, secoué et placé sur les balustrades consacrées, devant les portes du saint ; le corps renversé, il fut suspendu, les pieds en l'air, regardant lui-même les toits. Voici qui est davantage étonnant et saint : ses vêtements ne retombent pas sur son visage mais sont comme raides ou cousus à ses pieds, *(90)* toute la sainte intimité de son corps est couverte d'un chaste voile, assurément pour que le respect de l'œuvre divine demeure grâce aux corps recouverts et pour que le démon ne triomphe pas durant le châtiment qui le torture, en trahissant la pudeur par les membres nus. La préservation de la beauté morale le tourmente plus profondément, *(95)* alors que les vêtements demeurent en place bien que les membres soient renversés.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 82-95

[87] Voir le chapitre 6, 2.2 (p. 394-398).
[88] GUTTILLA est également sensible aux antithèses présentes dans les récits et montre ainsi que dans les *Carm*. 23 et 19 (*Nat*. 7 et 11), une série d'antithèses sert à exprimer l'indignation du poète, respectivement face au démon et face au vol commis (« Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 87).
[89] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 86-88.

Le poète décrit dans ces vers un exorcisme où le possédé est suspendu aux balustrades du sanctuaire (v. 85-87) pendant que le démon est torturé (v. 92-93)[90]. À cette première forme de miracle, l'expulsion d'un démon, s'ajoute un autre miracle concernant les vêtements de l'homme exorcisé. Ces derniers restent à leur place et continuent de couvrir les parties intimes de l'homme alors même que son corps est renversé. Or le poète insiste sur ce fait extraordinaire. Il le signale au moyen de la proposition *quodque magis mirum atque sacrum est* (v. 88) et il le met en évidence par une double description : la première est détaillée (v. 88-90) et la seconde est plus brève (v. 95). La fonction du miracle est également soulignée dans les vers 91-94. Il s'agit de préserver la pudeur et de tourmenter davantage le démon qui souhaiterait, au contraire, voir l'indécence triompher. La construction du vers 90 insiste sur le but du miracle. L'adjectif *castus* est juxtaposé au substantif *sacrum*, lui-même mis en évidence par la coupe penthémimère, et avec une composition du vers mimant l'action décrite, tous deux sont placés au centre du vers, entourés par deux termes de part et d'autre. Cette volonté de préserver la décence dans une scène plutôt violente, puisqu'il s'agit d'un exorcisme, témoigne encore plus de la puissance du saint. Il ne se contente pas de torturer les démons, mais il ne néglige aucun détail et accomplit son miracle parfaitement, en veillant au respect du sacré. Le poète use, en effet, du vocabulaire de la sacralité avec un double emploi du terme *sacrum* (v. 88 et 90). Au vers 91, il qualifie également le corps humain de *diuinum opus* et montre ainsi que le miracle des vêtements n'est pas un simple souci de pudeur mais qu'il possède une dimension religieuse, puisqu'il s'agit d'honorer et de respecter ce qui a été créé par Dieu.

Dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), le récit de la fuite inutile du voleur comporte des antithèses et insiste longuement sur les paradoxes de la situation. Le paradoxe est, bien sûr, la composante essentielle du miracle, mais le poète prend un soin tout particulier à le mettre en évidence et à exhiber ainsi le miracle.

Eripitur populo cellaque includitur ipsa –
Quod sic forte reo capto tunc accidit – in qua
Delituit rapta cruce ; qua post ipse reperta
Clauditur ut uiuat. Tunc ergo, ut mente recepta,
535. *Ipse suum facinus reus atque obstacula coepit*
Mirandis narrare modis ; fassusque per illos
Octo decemue dies quibus ire parauerat urbem
Romuleam implicitis ita se pedibus retroactum,

On l'arrache au peuple et, ainsi fit alors le hasard pour le coupable capturé, on l'enferme dans la cellule même où il se tint caché après s'être emparé de la croix. Or, après que celle-ci a été retrouvée, il est enfermé afin de sauver sa vie. Alors donc, comme il avait recouvré ses esprits, *(535)* le coupable lui-même se mit à raconter son forfait et les obstacles qu'il a

[90] C. IANNICELLI, « Il miracolo », *art. cit.*, p. 189, fait remarquer qu'il ne s'agit pas d'un exorcisme au sens strict, car il n'y a pas de rapport d'opposition entre l'état initial et l'état final du bénéficiaire du miracle, mais plutôt d'une affirmation de la *praesentia diuina*. Il nous semble que nous pouvons modérer cette affirmation : le poète a très bien pu passer sous silence le changement d'état parce qu'il paraît logique.

Semper ut ire parans semper retrahente rediret
540. *Nescio quo, rursusque illam remearet ad oram*
Veseui, qua iussus erat quasi carcere claudi,
Angelica nectente manu. Tamen ille putabat
Arbitrii, miser ! esse sui, quod corpore liber
Esse uidebatur quem non exstante catena
545. *Fortior arcanis retinebat dextera uinclis ;*
Vltor eum digno Felix errore ligabat
Et tali amentem uertigine circumagebat,
Semper ut abscedens nusquam discederet et, cum
Prosiliente gradu coepisset abire, rediret.
550. *Mira fides ! ibat stando, remanebat eundo*
Nescius hoc ipso pro quo fugitare parabat
Ne fugeret fieri et secum sua uincla manere
Irruptamque sibi proprium scelus esse catenam.

rencontrés de manière admirable. Il avoua que pendant les huit ou dix jours où il avait prévu de se rendre dans la ville de Romulus, on le fit ainsi retourner en arrière tandis que ses pieds s'embrouillaient, prévoyant toujours de s'y rendre, il revenait toujours *(540)* au moyen de je ne sais quelle force qui le ramenait en arrière et de nouveau il retournait vers la contrée du Vésuve où il fut forcé d'être enfermé comme dans une prison, tandis que la main d'un ange l'attachait. Cependant, notre homme pensait, le malheureux !, disposer de son libre-arbitre, parce qu'il semblait être libre de corps, *(545)* lui qu'une main plus forte retenait non avec un chaîne visible, mais avec des liens cachés. C'est Félix vengeur qui le liait avec une juste tromperie et qui faisait tourner en rond avec une telle rotation celui qui était fou, de sorte que, s'éloignant toujours, il ne s'en allait nulle part et alors qu'il commençait à partir d'un pas précipité, il revenait. *(550)* Miracle de la foi ! Il avançait en restant où il se trouvait, il demeurait où il était en avançant, ignorant que la raison même qui le poussait à s'empresser de prendre la fuite était ce qui l'empêchait de fuir, que ses liens restaient avec lui et que son propre crime était la chaîne qu'il ne pouvait rompre.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 531-553

Comme dans les passages précédemment étudiés, le poète attire l'attention sur le caractère miraculeux des événements grâce à l'expression *mirandi modi* (v. 536) et surtout, comme dans le récit d'exorcisme du *Carmen* 23 (*Nat*. 7), les éléments paradoxaux sont décrits à plusieurs reprises et, de fait, mis en évidence. La fuite inutile du voleur est ainsi racontée à trois reprises. Le voleur est le premier à la raconter, au discours indirect, dans les vers 536-541, puis le poète l'évoque de nouveau (v. 546-549) en apportant une explication : Félix est l'auteur de cette fuite impossible. Enfin, la fuite inefficace est de nouveau mentionnée dans les vers 550-552 après l'exclamation *mira fides* qui fournit un nouvel élément d'explication : le miracle est le résultat de la foi. Dans tout le passage, le poète joue sur l'usage des composés du verbe *ire* et du préfixe *re-* pour insister sur les errances du voleur. La répétition de l'adverbe *semper* (v. 539, 548), notamment en anaphore, et l'expression *octo decemue dies* (v. 537), marquant une imprécision, créent un sentiment de perte de la notion du temps qui vient rompre avec l'organisation bien

réglée du voleur et souligne un peu plus la nature extraordinaire des événements. Les variations dans la triple description de la fuite de l'homme permettent ce que Guttilla nomme une « *gradatio* spirituelle[91] », mettant en évidence l'essence miraculeuse des événements racontés et l'auteur de ce miracle.

Les paradoxes miraculeux de la fuite du voleur sont renforcés par d'autres éléments paradoxaux. Le premier est l'enfermement salvateur du voleur (*clauditur ut uiuat*, v. 534). Alors que l'emprisonnement pourrait apparaître comme un châtiment, ce qu'il est d'une certaine manière, il est avant tout présenté comme un moyen de garder le voleur de la violence de la foule déchaînée. De même que dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), le saint veille à préserver la pudeur lors des exorcismes, aucun détail n'est négligé dans la récupération miraculeuse de la croix volée et le voleur, tout coupable soit-il, doit recevoir un juste châtiment tandis que la foule ne doit pas se rendre coupable d'un meurtre. Les autres paradoxes font davantage entrer dans la psychologie du personnage. Ainsi, dans les vers 542-545, le poète commente l'aveuglement et l'erreur de l'homme qui croit être libre alors même qu'il est le jouet de la vengeance du saint (*ultor Felix*, v. 546). L'exclamation *miser* (v. 543) souligne l'inanité de son attitude. La reprise de ce thème de l'ignorance du voleur (*nescius*, v. 551) dans les vers 551-553 est aussi exprimée sous la forme d'un paradoxe : ce qui pousse le voleur à fuir, le crime qu'il a commis en volant la croix, est ce qui l'empêche de fuir. La reprise des substantifs *uincla* et *catena* dans les vers 551-553 invite à comparer ces vers aux vers 542-545, mais, là encore, les variations sur un thème commun mettent en évidence toutes les nuances et les leçons à tirer de ce miracle. Dans le premier passage, l'auditeur et le lecteur apprennent que le voleur est le jouet d'une main plus puissante que lui (*fortior dextera*, v. 545) et le vers 546 indique qu'il s'agit de Félix. L'accent est donc mis sur l'auteur du miracle. Dans le second passage, le poète met en évidence la faute du voleur (*proprium scelus*, v. 553) et fait du miracle, comme c'est le cas pour l'accident du paysan dans le premier récit du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), un miracle punitif[92].

En décrivant volontiers à plusieurs reprises les éléments paradoxaux, le poète met ainsi en évidence la nature miraculeuse des événements qu'il raconte, et il montre, au moyen de variations, toute la complexité et la finesse de ses miracles où le saint agit en tenant compte des motivations des personnages, du contexte et de la bienséance.

---

[91] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 90 ; voir p. 88-95 pour une analyse détaillée de la rhétorique du miracle dans ce passage et dans les vers suivants (v. 534-603).
[92] Sur les miracles punitifs, voir C. IANNICELLI, « Il miracolo », *art. cit.*, p. 185.

2.3.3. Des successions de questions

Le poète met également en évidence le caractère miraculeux des événements qu'il raconte et, plus précisément, l'auteur de ces miracles au moyen de questions rhétoriques qu'il n'hésite pas à multiplier. Ces questions font sortir l'auditeur et le lecteur de la simple narration pour les inviter à réfléchir à la signification de ces récits extraordinaires qu'ils ont entendus ou lus.

L'usage de ce procédé est particulièrement visible à la fin du *Carmen* 23 (*Nat*. 7), après le récit de la manière dont Théridius, sous la conduite de Félix, est parvenu à extraire le crochet planté dans son œil.

Qua pituita grauis, pilus intolerabilis, et qua
Nec minime perfere atomum duramus harenae,
Hac graue et incuruo quis credat acumine ferrum,
Insuper et lychno concretis sordibus unctum,
280. *Fixum impune, diu tenuem pressisse metallo*
Pupillam et nullo temeratum uulnere uisum ?
Quae tam subtilis digitis manus, aut opis arte
Quae se tam tenui potuit discrimine iunctis
Inserere, et medio palpebrae oculique subactum
285. *Inter utramque uiam fragili per utrumque meatu*
Illaeso penetrans oculo suspendere ferrum
Quod solidi crasso totum complebat operti
Orbem oculi, figens aciem nec uulnere laedens ?
Quae manus hoc potuit, nisi quae manus omnia fecit ?
290. *Spiritus ille Dei, penetrator ubique per omnes*
Naturas rerum, tenui subtilior omni,
Perdita caecatis qui lumina reddidit et qui
Ex utero caecum noua lumina fecit habere,
Vultum imperfecti natura corporis implens
295. *Arte Creatoris, qua totum perficit orbem.*

Là où le pus est lourd et la présence d'un poil insupportable et là où nous ne pouvons pas endurer la moindre poussière de sable, qui pourrait croire que le fer alourdi à cet endroit aussi par la pointe recourbée et imprégné au-dessus de la lampe par une crasse épaisse, *(280)* presserait longtemps et sans dommage, fixé impunément, de son métal la mince pupille et n'aurait altéré la vue par nulle blessure ? Quelle main possède des doigts si fins ou une telle habileté qu'elle a pu se glisser entre les jointures à la distinction si mince, et attraper le fer poussé au milieu de la paupière et de l'œil, *(285)* en pénétrant dans le double chemin entre les deux en un passage fragile, sans endommager l'œil, ce fer qui remplissait tout l'orbe de l'œil ouvert de son épaisseur solide, fiché par la pointe sans l'endommager par une blessure ? Quelle main a pu faire cela si ce n'est la main qui a tout fait ? *(290)* C'est l'Esprit de Dieu, qui pénètre partout à travers toutes les natures des choses, plus fin que tout ce qui est mince, qui a rendu la vue perdue aux aveugles et qui a aussi permis à un aveugle de naissance d'avoir de nouveaux yeux, restaurant le visage du corps imparfait par nature *(295)* grâce au talent du Créateur avec lequel il a achevé le monde entier.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 276-295

Trois questions invitent les auditeurs et les lecteurs à réfléchir à l'auteur du miracle et montrent que Théridius ne peut avoir agi seul pour ôter le crochet de son œil. Ces questions décrivent à nouveau et dans le détail le processus qui a permis à Théridius d'enlever le métal.

Une évolution se dessine entre les trois questions. La première question est au subjonctif (*credat*, v. 278) et ce mode met en évidence le caractère impossible du geste accompli. La mention des caractéristiques de cet endroit de l'œil et la description de l'état du crochet renforcent ce sentiment d'impossibilité. La question suivante continue de décrire les nombreux obstacles à la réussite de l'opération, néanmoins, la question est à l'indicatif (*potuit*, v. 283) et indique donc que le miracle a bien eu lieu. La troisième question se distingue des deux premières par sa brièveté : elle n'occupe qu'un vers. L'accent est mis non plus sur les circonstances difficiles qui rendent une intervention miraculeuse nécessaire mais sur l'auteur même du miracle, et la conjonction *nisi* (v. 289) permet d'introduire dans la question même la réponse. Ces trois questions créent un effet dramatique qui met en exergue l'auteur du miracle. Elles sont suivies d'une phrase déclarative qui, après la périphrase *quae manus omnia fecit* (v. 289), affirme l'identité divine de l'auteur du miracle. La coupe penthémimère isole l'expression *spiritus ille Dei* (v. 290) et la met ainsi en valeur.

Paulin de Nole fait ici de Dieu lui-même et, dans les vers suivants, plus précisément du Christ l'auteur du miracle. Déjà au vers 160, il invitait à observer la main du Christ dans les événements (*ergo uidete manum Christi*), mais Théridius, dans les vers 201-254, implore l'aide de Félix dans les circonstances qu'il traverse. Ce poème montre bien à quel point le poète considère que le saint agit non de ses propres forces mais grâce au Christ et qu'il n'est que le vecteur de la puissance guérissante de ce dernier. Les vers 289 et 295, en insistant sur le fait que le miracle a été accompli par le Dieu créateur, donnent une grande ampleur aux mésaventures de Théridius puisqu'elles s'insèrent dans l'histoire globale de la Création. Les allusions bibliques (v. 292-293), avec une première allusion générale aux aveugles guéris par Jésus dans les Évangiles et une seconde allusion, plus précise, à l'aveugle de naissance guéri par Jésus en Jean 9, 1-7, montrent des précédents bibliques et donnent ainsi du crédit au récit du poète. Elles contribuent aussi à la grandeur du miracle dont Théridius est le bénéficiaire, puisqu'il est comparé à des miracles bibliques.

Paulin recourt au même procédé d'écriture fait d'une succession de questions à la fin du deuxième récit de miracle dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), celui de la truie qui, malgré son poids trop lourd, parvient à se rendre au sanctuaire de Félix.

	Quo duce, quaeso, uias ignotis finibus egit,	Avec quel guide, je le demande, a-t-elle fait
	Quosue pedes tam longe ut posset currere sumpsit	route dans des territoires inconnus et quelles
355.	*Qui breuibus spatiis in primo fine uiarum*	pattes a-t-elle prises pour être capable de
	Defecit, fluidae depressus mole saginae ?	courir aussi longtemps, *(355)* elle qui, il y a

Certe nulla manus tantum pecus aggere longo
Nec sinus aduexit, nec mens sua tam spatiosam
Ignota regione uiam penetrare subegit,
360. *Quando homines etiam, et mentis ratione uigentes*
Perque ignota regi faciles interprete lingua,
Si tamen hi careant duce quo uia luceat illis,
Caecus in externis regionibus implicat error !
Quisnam igitur direxit iter suis ? unde uoluntas
365. *Qua dominos sequeretur ei uel sensus ut esset*
Conscius ad uotum se longa aetate paratum ?
Vnde haec cura fuit pecori, quae rara fideles
Excitat, ut, tamquam proprio culpabilis actu
Pigra remansisset, sancto sus icta timore
370. *Contractam remanendo sibi ueniendo piare*
Curaret culpam, et uitium pensaret inertis
Desidiae quamuis sero comitata profectos
Obsequio dominos ? Patet admirabile monstrum
Caelesti dicione datum tanto suis auso
375. *Solus ut iret iter longum tantoque fuisse*
Ingenio porcum ignotis ut tramite recto
Dirigeret spatiis.

peu de temps, abandonna au premier seuil du voyage, écrasée par la masse de sa graisse flasque ? Assurément, aucune main ni giron n'a amené une telle bête sur la chaussée allongée et son esprit ne l'a pas forcée à frayer un si large chemin dans une région inconnue, *(360)* quand même les hommes, forts par l'intelligence de leur esprit et facilement conduits à travers les lieux inconnus grâce à l'intermédiaire de leur langue, si toutefois un guide leur fait défaut pour éclairer leur chemin, sont enveloppés d'une errance aveugle dans des territoires étrangers. Qui donc a dirigé le chemin de la truie ? D'où lui est venue la volonté *(365)* de suivre ses maîtres ou l'intelligence d'avoir la conscience d'être prête depuis un long moment pour un vœu ? D'où vint ce souci de la bête qui anime rarement les fidèles, de sorte que, comme si elle était restée par paresse, coupable par sa propre faute, la truie, frappée par une sainte crainte, *(370)* se souciait d'expier pour elle, en venant, la faute qu'elle avait contractée en restant et compensait le vice de sa paresse indolente, accompagnant avec obéissance, quoique tardivement, ses maître partis ? Il est évident que ce fait prodigieux et admirable a été permis par la puissance céleste dans le si grand acte de courage de la truie *(375)* de sorte qu'elle fit seule une longue route et que le porc fit preuve d'une telle intelligence qu'il se dirigea sur un sentier droit dans des espaces inconnus.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 353-377

Une première question (v. 353-356) pose, pour ainsi dire, le problème : il est étrange que la truie ait parcouru sans guide des régions inconnues sans perdre son chemin, et l'identité de ce guide est l'objet de l'interrogation. La phrase déclarative qui suit cette question élimine la possibilité d'une initiative personnelle de l'animal. L'adverbe *certe* (v. 357), mis en valeur par sa place en début de vers, écarte tout doute et invite donc à rechercher un guide. Le poète pose alors une série de trois questions à la longueur croissante. Ces questions mettent en évidence le caractère miraculeux des événements racontés et créent un climat d'attente. La réponse vient alors dans les vers 373-377 et apparaît comme une évidence, ce que souligne l'emploi du verbe *patet* (v. 373), mis en valeur par la coupe penthémimère le précédant. Seule la puissance céleste

a pu conduire la truie, trop lourde pour marcher, à suivre ses maîtres jusqu'au sanctuaire de Félix. Comme dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), les questions mettent ainsi en évidence les éléments miraculeux et l'auteur du miracle, mais elles livrent aussi un enseignement. Le poète ne cesse de comparer la truie et les hommes dans ces vers et la proposition relative *quae rara fideles excitat* (v. 367-368), mise en évidence par le rejet de *excitat* au vers suivant, invite les hommes à prendre exemple sur le comportement de l'animal. Comme la truie, ils sont discrètement exhortés à remettre en question leurs actes, à rejeter toute paresse et à faire preuve d'une sainte crainte (*sanctus timor*, v. 369).

Ainsi, la succession de questions pousse le lecteur et l'auditeur à la réflexion et, finalement, par l'enseignement donné, à l'introspection, et elle donne aux miracles relatés un caractère d'évidence. Ces questions mettent en avant l'origine divine des miracles et montrent que seul Dieu pouvait accomplir de tels actes.

3. La place de la Bible

À l'exception du dernier passage étudié du *Carmen* 23 (*Nat*. 7) où le poète recourt à deux allusions bibliques pour donner plus de crédit et de grandeur au miracle de la guérison de l'œil de Théridius, l'étude de la méthode didactique dans les récits de miracles des *Natalicia* n'a pas fait intervenir la Bible. En effet, si l'inspiration biblique est diffuse dans l'ensemble des *Natalicia* et qu'elle se révèle régulièrement de façon manifeste, elle occupe une place beaucoup plus réduite dans les récits de miracles. Cela s'explique vraisemblablement par le sujet même des narrations : le poète relate des miracles qui se sont accomplis à une époque récente et non lors des temps bibliques. Néanmoins, la Bible n'est pas complètement absente des récits de miracles et nous pouvons observer son rôle dans ces récits et, plus généralement, dans les narrations des *Natalicia*.

3.1. Le recours à la Bible comme argument d'autorité

Pour Paulin de Nole comme pour ses auditeurs et ses lecteurs, la Bible possède évidemment une valeur d'autorité et le poète n'hésite pas à y recourir pour conforter son propos dans les récits de miracle. Il convient de distinguer les récits de miracles accomplis par Félix, où les allusions bibliques se trouvent dans le commentaire des miracles et soulignent avant tout l'origine divine des miracles, des récits de miracles dont Félix est le bénéficiaire et où les

allusions bibliques, plus nombreuses, participent, comme les *exempla* étudiés dans le chapitre précédent, à la construction de la figure du saint[93].

3.1.1. Analyse des miracles et manifestation de la puissance divine

L'étude des *exempla* bibliques dans les *Carmina*, en particulier dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), a montré que le poète recourait souvent à des précédents bibliques pour révéler que le même Dieu était à l'œuvre à travers les époques. Ces *exempla* bibliques peuvent alors servir d'encouragement et pousser les croyants à espérer une intervention divine en leur faveur. Dans les récits de miracles accomplis par Félix, en revanche, les allusions bibliques et notamment les *exempla* bibliques apparaissent plutôt à la fin des récits, dans l'analyse des miracles et confirment *a posteriori* l'identité divine du véritable auteur du miracle.

Ainsi, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), l'évocation de la guérison de l'homme paralysé dans le premier récit s'accompagne d'une comparaison avec le boiteux guéri par les apôtres Pierre et Jean en Actes 3, 1-11.

Ergo relaxatis alacer uestigia uinclis
Idem, ex incolumi cito debilis, et cito liber
Ex modo captiuo, laeta cum uoce redibat,
Insultans uelut ille olim quem matris ab aluo
245. *Claudentem in uerbo Domini Petrus atque Iohannes*
Iusserunt ualidis in saltum exsurgere plantis ;
Dignus et hic pauper Speciosae limine Portae
Quem Deus ipse, Petri Deus et Felicis, eadem
Nunc uerbi uirtute sui sanauit apud nos
250. *De casu claudum modo qua sanauerat olim*
Ex utero claudum, qua nunc ope laetus abibat.

Ainsi, le même homme, vite passé d'un bon état à la faiblesse et à l'instant vite passé de la captivité à la liberté, une fois ses liens relâchés, d'un pas alerte et avec une voix joyeuse, revenait en sautant comme l'homme autrefois à qui, alors qu'il était boiteux depuis le ventre de sa mère, *(245)* Pierre et Jean ordonnèrent, dans le nom du Seigneur, de se lever en sautant sur ses pieds vigoureux. Notre pauvre homme aussi devint digne du seuil de la Belle Porte, lui que Dieu Lui-même, le Dieu de Pierre et de Félix, a guéri en notre présence alors qu'il boitait à l'instant à la suite de sa chute, avec la même force à présent de son Nom que celle *(250)* par laquelle il avait guéri autrefois celui qui était boiteux depuis le ventre de sa mère, secours grâce auquel il s'en allait à présent joyeux.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 241-251

[93] Nous distinguons ces allusions bibliques des *exempla* précédemment traités en ce qu'elles sont étroitement liées au récit de miracle plutôt qu'un argument au sein d'une démonstration, comme c'est davantage le cas dans le *Carm*. 26 (*Nat*. 8). Néanmoins, l'intention du poète demeure la même : légitimer la figure de Félix comme saint et intermédiaire entre le Christ et les hommes.

L'adverbe *uelut* (v. 244) invite explicitement à comparer les deux miracles. La situation entre les deux récits est bien sûr ressemblante, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la guérison d'un homme incapable de marcher. Le poète rapproche davantage les deux textes en jouant, au vers 247, sur le nom de la porte près de laquelle se trouvent les boiteux. Il appelle, en effet, la porte du sanctuaire de Félix *Speciosa Porta* et reprend ainsi le nom de la porte dans le texte biblique. Le parallèle biblique, dans ces vers, permet de passer du récit du miracle à son commentaire et sert à montrer que l'auteur du miracle accompli par l'intermédiaire de Félix est bien Dieu, comme le disent explicitement les vers 248-250. L'expression *Petris Deus et Felicis* rappelle certaines déclarations du *Carmen* 26 (*Nat*. 8)[94], mais dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), le poète ne semble pas tant chercher à démontrer, au moyen d'une comparaison biblique, la puissance de Félix qu'à insister sur l'origine divine des miracles.

Le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) contient le récit de miracles opérés par Félix où la présence de réminiscences bibliques est la plus forte. Comme dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), ces réminiscences viennent à la suite du récit du miracle, dans le commentaire de ce dernier. Cette place des réminiscences bibliques témoigne de la valeur didactique que le poète accorde au recours à la Bible. Elle vient conforter un enseignement en apportant un argument d'autorité. Comme nous l'avons dit précédemment, la démonstration de la nature divine de l'auteur de la guérison de l'œil de Théridius s'accompagne de deux allusions bibliques à des guérisons d'aveugles par Jésus. Ces allusions offrent des précédents bibliques qui soutiennent l'idée d'une origine divine du miracle.

290. *Spiritus ille Dei, penetrator ubique per omnes*
Naturas rerum, tenui subtilior omni,
Perdita caecatis qui lumina reddidit et qui
Ex utero caecum noua lumina fecit habere,
Vultum imperfecti natura corporis implens
295. *Arte Creatoris, qua totum perficit orbem ;*
Filius ille Dei, manus et sapientia Patris,
Omniparens rerum fons et constantia, Christus
Ipse illum quondam non plene matris in aluo
Finxerat ut, post haec homo factus, et ipse Creator
300. *Hoc quoque diuinis opus admirabile signis*
Adderet ut uacuos expleret uisibus orbes.
Denique humi sputans limum facit unde negatos
Nascenti obtutus credenti reddit alumno,
Materiaque eadem defecta in parte perornat
305. *Semiperactum hominem qua toto corpore finxit,*

(290) C'est l'Esprit de Dieu, qui pénètre partout à travers toutes les natures des choses, plus fin que tout ce qui est mince, qui a rendu la vue perdue aux aveugles et qui a aussi permis à un aveugle de naissance d'avoir de nouveaux yeux, restaurant le visage du corps imparfait par nature *(295)* grâce au talent du Créateur avec lequel il a achevé le monde entier. Il est le Fils de Dieu, la main et la sagesse du Père, la source qui produit et maintient toutes choses, le Christ. Dieu lui-même l'avait façonné autrefois dans le ventre d'une mère pas enceinte, de sorte que, désormais, le Créateur en personne, devenu aussi homme, *(300)* ajouta aussi aux signes divins cette œuvre admirable de remplir les

[94] Cf. *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 235-236 et 380-381. Le premier passage est cité et commenté p. 281.

Vt se ipsum nostra uenisse in carne probaret *Qui cum Patre Deo communis imaginis ore* *Compositum limo et flatu formauerat Adam.*	orbes vides de la vue. Finalement, crachant par terre, il fait de la boue, puis il rend à son disciple qui croit la vue qui lui a été refusée depuis sa naissance, et il apporte la dernière touche *(305)* à l'homme à moitié terminé en appliquant sur la partie déficiente la matière même par laquelle il l'a façonné pour son corps entier, si bien qu'il prouvait qu'il était lui-même venu dans notre chair, lui qui avec Dieu le Père avait formé par la boue et le souffle Adam façonné avec les traits de leur image commune.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 290-308

De même que la guérison d'un homme paralysé dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) amène naturellement le poète à établir un parallèle avec la guérison d'un boiteux dans la Bible, le miracle relatif à l'œil dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) conduit le poète à évoquer les guérisons d'aveugles dans les Évangiles. La mention de l'aveugle de naissance guéri dans l'Évangile de Jean (Jn 9, 1-7) se fait en deux temps : le poète y fait brièvement allusion au vers 293 puis il relate plus longuement le miracle dans les vers 302-305. Le poète va plus loin, toutefois, que dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) et ne se contente pas de comparer la situation de Théridius à celle de l'aveugle-né afin de mettre en évidence la nature divine du miracle opéré. La révélation de l'auteur du miracle sert de point de départ au poète pour un court développement de nature christologique où il insiste à la fois sur l'incarnation du Christ et sur sa puissance créatrice, puisqu'il était présent lors de la Création. Tout le développement est d'inspiration biblique et le lien qu'établit le poète entre le Christ incarné et sa présence lors de la Création s'appuie vraisemblablement sur le premier chapitre de l'Évangile de Jean. L'expression *sapientia Patris* (v. 296) est peut-être un souvenir de 1 Corinthiens 1, 24 (« *Ipsis autem uocatis Iudaeis, atque Graecis Christum Dei uirtutem, et Dei sapientiam* ») et le vers 297 fait allusion à Colossiens 1, 17 (« *Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant* »). Enfin, les vers 307-308 renvoient à Genèse 1, 27 (« *Et creauit Deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem Dei creauit illum, masculam et feminam creauit eos* ») au vers 307 avec l'expression *communis imaginis*, tandis que le vers 308 est une réminiscence de Genèse 2, 7 (« *Formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspirauit in faciem eius spiraculum uitae, et factus est homo in animam uiuentem* »). Les diverses réminiscences bibliques apportent un enseignement plus riche que la seule origine divine des miracles. Elles invitent également à considérer la fonction de ces miracles et montrent que ces derniers sont une œuvre de restauration de la Création, accomplie

par le Christ. À une époque où l'Église continue de lutter contre l'arianisme, ces vers mettent également en évidence la puissance du Christ incarné et sa nature à la fois divine et humaine.

Les derniers vers du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) contiennent également l'une des rares réminiscences bibliques du poème. Comme dans les passages précédemment cités, la réminiscence se situe non pas dans une narration mais dans un commentaire du poète. Ce commentaire, en revanche, ne concerne pas un miracle précis mais l'ensemble des trois miracles racontés dans ce poème. Le poète s'interroge sur l'utilité d'avoir relaté ces miracles mettant en scène des animaux et cite dans les vers 437-438, en soulignant la présence d'une citation biblique, un verset de l'apôtre Paul en 1 Corinthiens 9, 9 (« *Scriptum est enim in lege Mosi : non alligabis os boui trituranti. Numquid de bubus cura est Deo ?* »).

Quorsum istaec ? Numquid pecudum est, ut Apostolus inquit, *Cura Deo ? Sed qui propter nos omnia fecit* *Omnia pro nobis operatur in omnibus Auctor,* *Atque per ignaras pecudes operantia nobis* *Signa facit, brutas per clara insignia mentes* *Sollicitans firmare fidem et confidere uero,* *Vt Dominum dociles linguis in uerba solutis* *Non taceant homines quem signis muta loquuuntur.*	À quelle fin ces événements ? Est-ce que Dieu, comme le dit l'apôtre, a le souci des bêtes ? Mais le Créateur qui fit toutes choses à cause de nous produit toutes choses en tout pour nous ; *(440)* et à travers les bêtes ignorantes, il opère pour nous des signes efficaces, en poussant par des signes manifestes les esprits bruts à affermir leur foi et à mettre leur confiance dans la vérité pour que les hommes avec docilité, sans que leur langue retienne leurs paroles, ne se taisent pas à propos du Seigneur que les bêtes muettes proclament par des signes.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 437-444

La citation biblique et la mention explicite de l'apôtre (*Apostolus*, v. 437) confèrent une autorité au propos du poète qui va donner une explication importante sur la fonction des miracles et des récits de miracle. Dans un poème où les réminiscences classiques sont plus nombreuses que les réminiscences scripturaires, elles montrent que le poète, tout imprégné de littérature classique qu'il soit, veut livrer un enseignement chrétien. Alors que les récits d'animaux merveilleux ont une longue histoire dans l'Antiquité et dans la littérature gréco-latine[95], Paulin de Nole veut se raccrocher à la tradition biblique et explique que les miracles, notamment ceux qui mettent en scène des animaux, sont des signes manifestes (*clara insignia*, v. 441) de la présence et de la puissance divines qui doivent affermir la foi des hommes[96]. Le

[95] D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 289, qui évoque les chevaux doués de parole de l'*Iliade*.
[96] Voir aussi J. DOIGNON, « Un récit de miracle dans les « Carmina » de Paulin de Nole », *art. cit.*, p. 144.

triple emploi de la syllabe [*fi*] au vers 442 mime cet affermissement. Tandis que dans les commentaires qui suivent un miracle particulier, le poète cherche avant tout à mettre l'accent sur l'auteur divin des miracles, il offre ici une réflexion plus générale sur la fonction de ces miracles. Ils servent à affermir la foi des hommes et les exhortent, par conséquent, à louer Dieu. Après avoir mis l'accent sur l'action divine, en particulier dans les vers 353-377, le poète s'intéresse à présent à la réponse des hommes qui sont invités à participer à la louange collective de la Création, d'autant plus qu'ils sont doués de parole contrairement au reste de la Création. L'oxymore final *muta loquuntur* (v. 444) met en évidence l'universalité de la louange adressée à Dieu et exhorte les hommes à y prendre part puisqu'ils le peuvent mieux encore que les autres.

Une série de miracles dans la *Vita Felicis* fait également l'objet d'une analyse qui se transforme en un enseignement à destination des auditeurs et des lecteurs. Deux miracles se succèdent, en effet, dans le récit de la manière dont Félix échappe à ses persécuteurs dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5). Le premier est l'incapacité des hommes à reconnaître Félix qu'ils ont devant leurs yeux et auquel ils adressent la parole (v. 63-74), et le second est la toile d'araignée qui, par une intervention divine, barre l'entrée de la grotte où s'est ensuite réfugié Félix et le protège ainsi (v. 95-120). Le poète recourt alors, dans les vers 120-128[97], à plusieurs réminiscences scripturaires, empruntées aux Psaumes et aux épîtres pauliniennes[98], pour décrire la victoire de Félix sur ses ennemis. Ces emprunts bibliques montrent que Félix a triomphé de ses persécuteurs grâce à l'aide de Dieu, ce que le poète avait déjà souligné au vers 95 en mentionnant l'intervention de la main de Dieu (*diuina manus*), et ils donnent une dimension spirituelle à cette victoire, notamment avec la réminiscence d'Éphésiens 6, 16-17 (« [16]*In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere :* [17]*et galeam salutis assumite, et gladium Spiritus quod est uerbum Dei.* ») dans les vers 125-126[99], puisque le passage biblique évoque le combat spirituel. La victoire de Félix entraîne alors une réflexion du poète sur l'importance de se confier en Dieu plutôt que dans les hommes (v. 129-148). Ce passage a déjà fait l'objet d'un commentaire qui mettait en évidence l'entremêlement de réminiscences virgiliennes et scripturaires[100], aussi ne nous y attarderons-nous pas, mais

[97] Pour une analyse des marqueurs de citation dans ces vers, voir p. 227-228.
[98] Les réminiscences sont les suivantes : Ps 2, 1 (v. 120) ; Ps 2, 4 (v. 122) ; Eph 6, 16-17 (v. 125-126) et Ap 1, 16 (v. 126).
[99] *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 124-126 :

Qui, Domini tutus gremio, candentia tela *Discutiebat ouans galea scutoque fidei ;* *Et gladium uerbi confessor in ore gerebat.*	Et celui-ci, en sécurité dans le sein du Seigneur, écartait les toiles blanches, en triomphant, de son casque et du bouclier de la foi et, en confesseur, il portait l'épée de la Parole dans sa bouche.

[100] Voir p. 59-61.

nous pouvons à nouveau souligner la présence d'un grand nombre d'allusions bibliques pour conforter l'enseignement que le poète dispense alors à tous ses lecteurs et auditeurs. Comme dans les récits de miracles où Félix est l'agent, les réminiscences bibliques se concentrent dans l'analyse du prodige et l'enseignement que l'on peut en tirer. Néanmoins, le récit du premier miracle est aussi marqué par une influence biblique discrète. La manière dont les ennemis de Félix sont frappés d'aveuglement et ne reconnaissent pas l'homme lorsqu'ils l'interrogent peut rappeler un épisode similaire dans le livre des Rois (4 Rg [2 R] 6, 18-20) où Élisée prie Dieu de frapper d'aveuglement les Syriens qui le poursuivent et leur indique un mauvais chemin. Le parallèle scripturaire n'est pas explicité mais peut être identifié par des lecteurs qui connaissent le texte biblique et il rapproche encore davantage Félix de ses prédécesseurs bibliques.

3.1.2. Traditions littéraires et entreprise hagiographique

Dans les miracles dont Félix est le bénéficiaire, ceux relatés dans les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5), les allusions et parallèles bibliques sont beaucoup plus fréquents que dans les récits de miracles réalisés par le saint et ils ne servent pas seulement à donner une assise biblique à l'enseignement que le poète adresse à son public. De manière générale, tout ce substrat biblique participe à la construction et à la légitimation de la figure du saint en le rapprochant des personnages bibliques et ce mode d'écriture ne concerne pas que les récits de miracle, mais la présentation de la biographie de Félix en général. Cet aspect a déjà été abordé dans le détail dans le chapitre consacré aux *exempla*, mais il est intéressant de s'arrêter sur l'emploi de la Bible dans les récits de miracle de la *Vita Felicis*, car il montre bien comment se déploie l'entreprise hagiographique du poète.

Si l'enseignement que tire le poète du récit de la toile d'araignée protégeant Félix dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 15) insiste essentiellement sur la puissance divine à l'œuvre, la plupart des miracles de la *Vita Felicis* mettent surtout en évidence la manière dont Dieu a choisi Félix pour le mettre à son service. Or, dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), le poète prend soin d'accompagner tous les récits de miracle de réminiscences scripturaires. Ces réminiscences donnent du crédit aux miracles, puisqu'ils possèdent des précédents bibliques, et ils mettent en lumière le souci qu'a Dieu de préserver Félix de tout mal. Ainsi, la femme pieuse qui nourrit Félix des jours durant sans se le rappeler (v. 161-184) est comparée, dans les vers 177-178[101], aux oiseaux qui ont apporté de la nourriture au prophète Élie dans le livre des Rois (3 Rg [1 R] 17, 6 « *Corui quoque*

[101] *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 177-178 : « *O mulier benedicta Deo ! uelut una uolucrum / Quae quondam mundo abductum pauere prophetam* » / « Ô femme bénie de Dieu ! Comme l'un des oiseaux qui nourrirent autrefois le prophète enlevé au monde… ».

deferebant panem et carnes mane, similiter panem et carnes uesperi, et bibebat de torrente. »). De même la manière dont Dieu, dans les vers 192-214, fournit miraculeusement de l'eau à Félix, contraint de rester dans sa cachette malgré l'été brûlant, fait allusion à la toison imprégnée de rosée de Gédéon en Juges 6, 36-40 (v. 209-210[102]). Dans le livre des Rois, Élie est nourri par les corbeaux envoyés par Dieu avant d'accomplir des miracles chez une veuve à Sarepta (3 Rg [1 R] 17, 8-24) et d'affronter les prophètes de Baal (3 Rg [1 R] 18) tandis que dans le livre des Juges, la toison est un signe que Dieu donne à Gédéon avant que ce dernier ne livre bataille contre les Madianites (Jg 7). Nous avons dit, dans le troisième chapitre, que Paulin évoque la toison sans se référer au contexte biblique, mais peut-être convient-il de nuancer légèrement cette affirmation. Il est vrai qu'il ne fait pas du tout de cette toison un signe de la volonté divine de sauver son peuple et que l'eau dont est imprégnée la toison semble l'élément principal qui a amené à l'évocation de la toison. Pourtant, dans les deux cas, Gédéon et Félix sont des hommes choisis par Dieu, et Dieu accomplit un miracle en leur faveur avant qu'ils accomplissent leur vocation, sauver Israël des Madianites pour Gédéon, servir comme prêtre à Nole pour Félix.

Ainsi, les allusions bibliques rapprochent Félix des hommes choisis par Dieu pour guider, d'une manière ou d'une autre, son peuple et elles grandissent le personnage de Félix. Ce grandissement de la figure de Félix, toutefois, ne passe pas seulement par le recours à des parallèles bibliques. On observe, en effet, dans la *Vita Felicis* et notamment dans les récits de miracles, de nombreuses réminiscences virgiliennes. Il est vrai que tout un substrat virgilien est aussi présent dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) et plus généralement dans les *Natalicia* et qu'il ne s'agit donc pas d'une particularité des *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5). Toutefois l'utilisation des œuvres de Virgile diffère sensiblement entre le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) et la *Vita Felicis*. Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), les réminiscences virgiliennes aident le poète à exprimer sa conception du monde et de la nature ; elles participent également à la fonction récréative du récit en créant des effets de décalage entre le vocabulaire épique employé et le caractère rustique et parfois presque grossier du propos. Dans la *Vita Felicis*, en revanche, les réminiscences virgiliennes font de Félix le successeur non seulement des figures bibliques mais aussi des héros virgiliens[103]. Le choix de l'hexamètre dactylique pour les *Natalicia* renforce le parallèle avec l'épopée[104]. Dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), le récit du sauvetage de l'évêque Maxime par Félix,

[102] *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 209-210 : « *caeloque uocandum / Velleris aetherii suco lactante refecit* » / « il restaura celui qui devait être appelé par le ciel du suc laiteux de la toison aérienne ».
[103] Voir A. NAZZARO, « Intertestualità », *art. cit.*, p. 494-508, notamment p. 496.
[104] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 153-154, souligne le fait que le choix de la forme poétique, notamment des hexamètres, devait impressionner le public des *Nat*., même si tous n'étaient pas capables de juger véritablement le talent de Paulin, et qu'il facilitait la diffusion et l'appréciation de ces poèmes.

grâce à une intervention divine qui fait soudainement surgir une grappe de raisin des ronces, multiplie les emprunts virgiliens. Le miracle lui-même, l'apparition de la grappe, est exprimé aux vers 289-290 (*subitam Omnipotens de sentibus uuam / Edidit*[105]) au moyen d'une allusion aux *Bucoliques* 4, 29 (« *incultisque rubens pendebit sentibus uua*[106] »). Le soin dont Félix, aidé par Dieu, entoure Maxime est ainsi associé discrètement au retour de l'âge d'or et à la renaissance évoqués dans la quatrième *Bucolique*.

Dans ces vers, les réminiscences sont toutes des emprunts à la littérature classique, mais deux des miracles du *Carmen* 16 (*Nat*. 5) mêlent les réminiscences bibliques et virgiliennes. C'est le cas du récit de l'eau envoyée par Dieu à Félix dans sa cachette et c'est surtout le cas du récit de la manière dont Félix échappe à ses persécuteurs qui le voient sans pouvoir le reconnaître. Les deux traditions littéraires ne sont pas en conflit, mais elles participent toutes deux à la construction de la figure de Félix comme un être choisi par Dieu, ce qui se manifeste par la réalisation de prodiges en faveur du saint. Elles font aussi de ce dernier une figure digne du respect et de la vénération des hommes. Evenepoel a également montré qu'à ces deux traditions, il convient d'ajouter une influence de la tradition hagiographique[107]. Les motifs de la recherche guidée par Dieu, de la cachette dans un réservoir et de la nourriture miraculeuse sont courants dans les *Vies* de saints et Evenepoel met notamment en évidence les rapports entre la *Vita Felicis* et la *Vita Cypriani* de Pontius. Ainsi, l'allusion à la manière dont Dieu a nourri Elie et Daniel, dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5), 177-191, peut rappeler la *Vita Cypriani* 11, 7[108]. L'influence biblique dans les récits de miracles de la *Vita Felicis* semble donc passer, au moins partiellement, par l'intermédiaire des *topoi* hagiographiques. Alors que dans les *Natalicia* suivants, les récits de miracle servent à démontrer la puissance dont le Christ a revêtu le saint, les miracles relatés dans la *Vita Felicis* participent aussi à l'entreprise hagiographique en montrant l'attention et la faveur divines dont ils sont l'objet comme les héros épiques et bibliques.

3.1.3. Influence liturgique et hagiographie

Un récit de miracle se distingue des autres dans la *Vita Felicis* par la technique narrative employée. Il s'agit de la libération miraculeuse de Félix, sous la conduite d'un ange dans le

[105] « Le Tout-Puissant fit soudainement sortir des ronces une grappe de raisin ».
[106] « Une grappe rouge sera suspendue aux ronces sauvages ».
[107] W. EVENEPOEL, « The Vita Felicis of Paulinus Nolanus and the Beginnings of Latin Hagiography », A. BASTIAENSEN, A. HILLHORST, C. KNEEPKENS (éd.), *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Dordrecht, 1989, p. 167-176.
[108] W. EVENEPOEL, « The Vita Felicis », *art. cit.*, p. 174-175.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 238-265. Dans son étude sur l'art de l'écoute dans l'Église ancienne, Carol Harrison explique que, dans l'Antiquité, le processus de parole et d'écoute est communément compris comme la création d'une image mentale. La perception sensorielle, notamment auditive, est comparée à l'acte d'inscrire ou de graver une image dans l'esprit et la mémoire[109]. Cette approche de la perception a naturellement des conséquences sur la conception de la liturgie. Dans la liturgie, chaque facette de la révélation de Dieu est rappelée dans une performance dramatique et l'écoute permet à l'esprit d'incorporer le temps en lui. Harrison attire, en particulier, l'attention sur l'usage d'*ekphraseis* qui font passer les fidèles du statut d'auditeurs à celui de spectateurs. La liturgie devient alors le vecteur d'une tension créatrice où le rappel des actions passées de Dieu, l'*anamnesis*, côtoie une anticipation du futur qui doit être révélé et mène à une transformation et à une imitation (*mimesis*)[110]. Or, le parallèle dressé avec la libération de Pierre en Actes 12 dans le récit de la libération de Félix semble marqué par cette influence liturgique.

... Venit ergo micans iam nocte silenti
Angelus, et tota uinctorum in plebe reorum
240. *Felicem solum pietas cui sancta reatum*
Fecerat alloquitur : fugit atri carceris horror
Voce simul sacri Felix et luce ministri
Excussus tremit et uerbum trahit aure fideli ;
Ac primum, ueluti ludentis imagine somni
245. *Accipiat mandata Dei, stupet anxius, et se*
Causatur non posse sequi prohibente catena,
Insuper et claustro simul et custode teneri
Carceris obsessi, sed uox diuina morantem
Increpitans iubet excussis assurgere uinclis ,
250. *Et subito, ut molles manibus fluxere catenae,*
Sponte iugo ceruix ferrato exuta leuatur
Prosiliuntque pedes laxato caudice nerui.
Mira fides ! saluis, reserato carcere, claustris,
Sopito custode, fores interritus exit
255. *Perque ipsos uia fit per quos uia claditur ; ibat*
Angelus, et tacitae per amica silentia noctis
Lux et iter Felicis erat. Nonne unus in omni
Christus adest sancto ? Sicut uiget omnibus idem
Spiritus in Christo genitis, sic ipsa piorum
260. *Gratia concordat : ueterem remeare recenti*

Un ange brillant vient alors dans le silence de la nuit et au milieu de toute la foule des hommes accusés et enchaînés *(240)* s'adresse à Félix seul, dont la sainte piété fut le motif d'accusation : la terreur de la sombre prison s'enfuit. Frappé à la fois par la voix et par l'éclat du saint serviteur, Félix tremble et accueille son propos d'une oreille pleine de foi. Et tout d'abord, *(245)* comme s'il recevait les commandements de Dieu sous la forme d'un sommeil trompeur, il demeure interdit, inquiet, et prétexte qu'il ne peut le suivre puisque ses chaînes l'en empêchent et qu'en outre il est maintenu à la fois par les verrous et par le gardien de la prison où il est détenu. Mais la voix divine l'exhorte alors qu'il tarde et lui ordonne de se dégager de ses liens et de se lever. *(250)* Et soudain, quand ses chaînes devenues souples sont tombées de ses mains, il lève spontanément sa nuque débarrassée de son joug de fer, se lève spontanément et saute sur ses pieds alors que le boulet[111] de son entrave s'est détaché. Quelle foi admirable !

[109] C. HARRISON, *The Art of Listening, The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, 2013, p. 61-62. Harrison renvoie à Platon, *Tht*. 191 D-E et à l'image répandue du sceau qui produit une impression sur la cire pour décrire le phénomène de perception sensorielle.
[110] C. HARRISON, *The Art of Listening, op. cit.*, p. 230-234.
[111] Sur la traduction de *caudex* par boulet, voir les remarques de F. DOLVECK, *La Poésie de Paulin de Nole, op. cit.*, vol. 2, p. 635.

Historia uideo speciem qua iussus abire,
Bisseno sublimis in agmine discipulorum,
Petrus sponte sua uinclis labentibus aeque
Carcere processit clauso qua praeuius illum
265. *Angelus, Herodi praedam furatus, agebat.*

Tandis que la prison est ouverte, malgré les verrous demeurés intacts, et le gardien endormi, il passe les portes sans frayeur, *(255)* et son chemin passe par les portes mêmes qui barrent le chemin. L'ange avançait et servait de lumière et de chemin à Félix à travers les silences bienveillants du calme de la nuit. Le Christ unique n'est-il pas présent dans chaque saint ? Comme le même esprit révèle sa force chez tous ceux qui sont nés dans le Christ, ainsi la grâce même des hommes pieux *(260)* s'accorde. Dans cette histoire récente, je vois revenir l'image ancienne où Pierre, grand parmi le groupe des douze apôtres, reçut l'ordre de s'en aller et s'avança également de lui-même hors de la prison restée fermée, tandis que ses liens tombaient, là où l'ange qui le précédait *(265)* menait la proie qu'il avait dérobée à Hérode.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 238-265

Le poète semble tout mettre en œuvre pour faire revivre à ses auditeurs et à ses lecteurs la nuit particulière qu'a vécue le saint : le récit est essentiellement au présent de narration, ce qui facilite l'identification ; plusieurs détails sont donnés, comme les éléments concrets qui emprisonnent Félix (v. 247-248) et ceux de sa libération physique (v. 250-252) ; le récit est rythmé par des adverbes temporels (*iam* [v. 238], *primum* [v. 244], *subito* [v. 250]). La technique narrative du poète rend donc aisée la création d'images mentales. Or, l'expression *ueterem uideo speciem* (v. 260-261) apporte une nouvelle dimension à ce récit très imagé : le récit de la libération miraculeuse de Félix rappelle au poète la libération de Pierre en Actes 12, 6-10. Le texte biblique a donc fonctionné pour le poète comme une *ekphrasis* pourvoyeuse d'images qui se sont imprimées dans son esprit et surgissent à nouveau lors d'événements similaires. L'auditeur et le lecteur familiers du livre des Actes pouvaient déjà reconnaître le précédent biblique dans la description de la libération de Félix grâce aux nombreuses similitudes (le motif de l'emprisonnement, le motif de la nuit, la venue de l'ange, le passage à travers les portes verrouillées, etc.)[112]. Le processus de rappel (*anamnesis*) et celui d'imitation (*mimesis*) que l'on trouve dans la liturgie se superposent alors dans ces vers, puisque Félix est présenté comme un imitateur de Pierre. Les époques se mélangent et s'imbriquent, comme le

[112] Sur le caractère « ludique » de cette technique narrative et la connivence qu'elle crée entre le poète et l'auditeur ou le lecteur, voir p. 387-389.

montre l'expression *recens historia* insérée au sein du groupe nominal *uetus species* (v. 260-261). Ces vers intègrent ainsi l'histoire de Félix à la *narratio* de la foi grâce à une technique narrative qui peut rappeler la liturgie[113]. Ce surgissement des images bibliques est ici au service d'une intention didactique et hagiographique. Le poète cherche à montrer que Dieu agit en faveur de Félix comme pour les saints bibliques. La question rhétorique des vers 257-258 souligne la valeur didactique du passage, tandis que l'affirmation *ipsa piorum gratia concordat* (v. 259-260), soutenue par une comparaison avec l'action de l'Esprit dans la vie de chaque chrétien (v. 258-259), se présente comme le cœur de l'enseignement. Le parallèle avec la libération de Pierre vient justifier cette déclaration, mais au lieu d'un discours purement argumentatif, le poète offre un récit très imagé qui peut se superposer aux images du texte biblique que les lecteurs et les auditeurs ont déjà en tête.

Les récits de miracles sont un élément particulièrement important de la dimension didactique des *Natalicia* et le recours à la Bible se fait avant tout dans les passages analytiques où le poète cherche à mettre en évidence l'enseignement à tirer des narrations. Dans la *Vita Felicis*, les réminiscences scripturaires dans les récits de miracle sont plus nombreuses et, mêlées aux réminiscences virgiliennes, grandissent le personnage de Félix tout en mettant bien en évidence la faveur divine dont il jouit. Sur l'ensemble des récits de miracles des *Natalicia*, les réminiscences bibliques sont finalement assez peu nombreuses, mais elles sont toujours au service d'un enseignement sur la figure de Félix et sur la puissance que lui confère le Christ.

3.2. L'enseignement sur la Bible

L'étude des récits de miracles dans les *Natalicia* et de la place de la Bible dans ces récits a montré que les Écritures étaient mises au service d'un enseignement de nature plutôt hagiographique. Malgré les recommandations de Jérôme, Paulin de Nole ne se consacre que très peu à une poésie à sujet biblique ; mais sans pratiquer une poésie purement biblique, il est possible d'offrir un enseignement sur la Bible. Paulin est prêtre, et la récitation des *Natalicia* lui fournit une bonne occasion pour instruire son public sur la Bible. Les remarques d'ordre exégétiques qui apparaissent çà et là dans les poèmes témoignent, en effet, de l'optique

[113] A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica », *art. cit.*, p. 512-513, fait aussi remarquer que le miracle est raconté de manière épique, et met en évidence la *retractatio* de VIRGILE, *Aen*. 2, 254-255 dans les v. 255-257.

pastorale du poète qui se soucie de la bonne compréhension de la Bible par ses auditeurs et ses lecteurs[114].

3.2.1. Narrations à sujet biblique et catéchèse

Même s'ils sont récités lors de la fête de Félix, les *Natalicia* ne sont pas le lieu d'un enseignement de type homilétique et relèvent plutôt de la paraliturgie[115]. Un certain nombre de narrations dont le sujet est un épisode biblique sont néanmoins présentes. C'est le cas, tout particulièrement, des *exempla* parfois longuement développés dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8). Cependant, dans ce poème, ces récits sont subordonnés à une argumentation principale et le but n'est pas d'enseigner la Bible mais de se servir d'épisodes bibliques pour prouver l'importance de la prière et de la foi en Dieu et dans les saints qui le servent.

Un passage des *Natalicia* fait exception : il s'agit de la brève présentation de la vie du Christ dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) :

Sic aeque diuina feruntur munera Christi,
Vt ueneranda dies cunctis qua Virgine natus
45. *Pro cunctis hominem sumpsit Deus, utque deinde*
Qua Puerum, stella duce, mystica dona ferentes,
Suppliciter uidere magi, seu qua magis illum
Iordanis trepidans lauit tinguente Iohanne,
Sacrantem cunctas recreandis gentibus undas,
50. *Siue dies eadem magis illo sit sacra signo*
Quo primum Deus egit opus cum, flumine uerso,
Permutauit aquas praedulcis nectare uini.
Quid Paschale epulum ? Nam certe iugiter omni
Pascha die cunctis Ecclesia praedicat oris,
55. *Contestans Domini mortem cruce, de cruce uitam*
Cunctorum ; tamen hoc magnae pietatis in omnes
Grande sacramentum praescripto mense quotannis
Totus ubique pari famulatu mundus adorat,
Aeternum celebrans rediuiuo corpore Regem.
60. *Hoc sollemne dies sequitur – septem numeramus*
Hebdomadas, et lux populis festiua recurrit –
Qua Sanctus quondam caelo demissus ab alto
Spiritus ignito diuisit flumine linguas,
Vnus et ipse Deus diuersa per ora cucurrit
65. *Omnigenasque uno sonuit tunc ore loquelas,*
Omnibus ignotas tribuens expromere uoces
Quisque suam ut gentem peregrino agnosceret ore

Ainsi, de la même manière, les dons du Christ sont considérés comme divins : tel le jour qui doit être révéré par tous, où Dieu, né d'une vierge, *(45)* a assumé l'humanité pour tous, ou tel, par la suite, le jour où, apportant des cadeaux symboliques, les mages, conduits par une étoile, ont humblement vu l'Enfant, ou encore où le Jourdain, agité, grâce à Jean qui le baptisa, lava le Christ qui sanctifia toutes les eaux pour ranimer les peuples, *(50)* ou ce même jour consacré surtout par ce signe qui lui fit commencer son œuvre comme Dieu, lorsque, après avoir transformé le flot, il changea l'eau en nectar d'un vin très doux. Qu'en est-il du repas pascal ? Car, bien sûr, l'Église proclame chaque jour sans interruption Pâques dans toutes les contrées, *(55)* affirmant la mort du Seigneur sur la croix et depuis la croix la vie pour tous ; toutefois, le monde entier, avec, partout, une égale dévotion, vénère, en un mois prescrit chaque année, ce noble mystère d'un grand amour envers tous, célébrant le roi éternel au corps ressuscité. *(60)* Cette fête est suivie du jour où (nous comptons sept semaines avant que

[114] Cf., par exemple, *Carm*. 26 (*Nat*. 8), 143-148 où le poète insiste sur le rôle symbolique de Rahab. Sur ce passage, voir p. 195-197.
[115] Le terme est de J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, *op. cit.*, p. 156.

Externamque suo nesciret in ore loquelam ;
Barbarus ipse sibi non notis nota canebat
70. *Verba, suis aliena loquens ; sed in omnibus unum*
Voce Deum uaria laudabat Spiritus unus.

revienne la lumière festive parmi les peuples) l'Esprit Saint fut envoyé autrefois du haut du ciel et partagea des langues de lumière enflammée, et en personne, le Dieu unique parcourut les diverses bouches *(65)* et fit alors entendre, d'une seule bouche, des langages de toute sorte, accordant à tous de parler des langues inconnues, si bien que chacun reconnaissait sa langue nationale dans une bouche étrangère sans avoir conscience de la langue étrangère dans sa propre bouche. Le barbare lui-même chantait des paroles connues avec des mots que lui-même ne connaissait pas, *(70)* prononçant des mots étrangers aux siens ; mais en tous, un seul Esprit louait le Dieu unique avec une variété de langues.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 43-71

Le poète se livre dans ce vers à ce qui ressemble à un résumé de la vie du Christ ; toutefois, nul commentaire n'est fait du texte biblique et ces vers ne sont pas, à proprement parler, un condensé catéchétique de la vie du Christ. En effet, comme l'a bien montré Wolfram Kinzig, ils sont en réalité la présentation d'un calendrier liturgique[116]. Dans le début de ce long poème, après une évocation assez traditionnelle de l'anniversaire de Félix et de la joie qui anime ce jour, le poète offre à son auditoire et à ses lecteurs un développement, unique dans les *carmina*, sur la nature et les fonctions de l'année liturgique (v. 34-134). Il présente les fêtes liturgiques comme une initiative divine pour contrer la paresse des hommes qui peinent à accomplir leurs devoirs religieux quotidiennement et les aider à se souvenir de Dieu au moins lors de périodes déterminées et régulières[117].

[116] W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres », *in* W. KINZIG, U. VOLP et J. SCHMIDT (éd.), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche*, Louvain / Walpole, 2011, p. 24-25, n. 69.

[117] Cf. *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 107-134, notamment v. 107-113 :

Ergo uelut caelum stellis, ut floribus arua
Temporibusque annos, Dominus sic ipsa diebus
Tempora distinxit, festis ut pigra diurnis
110. *Ingenia, obsequiis saltem discrimine facto,*
Post interuallum reduci sollemnia uoto
Sancta libenter agant, residesque per annua mentes
Festa parent Domino.

Donc, de même que le Seigneur a distingué le ciel par des étoiles, les champs par des fleurs, les années par des saisons, il a distingué les saisons elles-mêmes par des jours de fête, *(110)* pour que nos intelligences, paresseuses face aux marques d'obéissance quotidiennes, au moins, en opérant une distinction, célèbrent de bon gré, après un intervalle, les fêtes sacrées en renouvelant leurs prières, et que nos esprits oisifs obéissent au Seigneur par ces festivités annuelles.

Cette évocation du calendrier liturgique[118] possède un grand intérêt historique. La fin du IVe siècle et le début du Ve siècle marquent un tournant dans l'histoire de la liturgie de l'Église ancienne et à partir de 380 environ, la diversité liturgique qu'il y avait précédemment dans l'Empire romain se condense en une série de fêtes principales, vues comme des noyaux liturgiques de l'année ecclésiale et développées d'un point de vue narratif[119]. C'est sans doute avec une certaine conscience de ce tournant et de cette harmonisation des fêtes dans l'Empire que Paulin présente les différentes fêtes dans le *Carmen* 27 (*Nat.* 9). L'évocation de ces différentes fêtes permet d'attester leur existence en Italie et en particulier à Nole. S'il n'est pas surprenant que Pâques soit fêtée, Paulin lui-même insiste sur l'universalité de la célébration de cette fête au moyen de l'adverbe *ubique* et du groupe nominal *totus mundus* (v. 58). Le poète mentionne également la fête de Noël, qui, d'après Kinzig, a visiblement été pendant plusieurs décennies une fête locale romaine qui n'aurait véritablement été célébrée dans le reste de l'Empire romain qu'à partir des années 380[120]. Or, l'expression *ueneranda dies cunctis* (v. 44) souligne la volonté de Paulin de voir cette fête se généraliser. La deuxième fête évoquée est celle de l'Épiphanie qui se présente comme la fête à la fois de la venue des mages, du baptême du Christ et du premier miracle opéré par ce dernier, celui de l'eau transformée en vin lors des noces de Cana (Jn 2, 1-11)[121]. La troisième fête évoquée est celle de Pâques. Il s'agit de la seule fête que Paulin désigne par son nom, employant l'expression *paschale epulum* au vers 53 et le substantif *pascha* au vers suivant. Paulin termine son évocation de l'année liturgique par la Pentecôte comme fête du don de l'Esprit Saint sans la lier à l'Ascension comme cela a pu être le cas dans d'autres régions de l'Empire[122]. Alors que cette fête, contrairement aux précédentes, ne célèbre pas un épisode de la vie du Christ, Paulin l'associe quand même aux *munera Christi*, sans doute parce qu'il considère l'envoi de l'Esprit Saint comme un don du Christ, ce que peut

[118] L'évocation de la Pentecôte se poursuit dans les vers 94-106 après un bref développement sur le motif de la cithare et de la flûte et sur le rôle des différentes personnes de la Trinité. Le thème de l'harmonie dans la diversité relie ce développement à la fête de la Pentecôte : comme le cithariste et le flûtiste produisent une mélodie à partir de notes différentes et comme les personnes de la Trinité sont étroitement unies mais ont des rôles différents, les hommes présents à la Pentecôte adressent une louange unique à Dieu à partir de langues diverses.
[119] W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis », *art. cit.*, p. 16.
[120] W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis », *art. cit.*, p. 8.
[121] En comparant les données du tableau établi par W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis », *art. cit.*, p. 32-39, sur les attestations des grandes fêtes relatives à la vie du Christ (*Herrenfeste*), on constate que la fête de l'Épiphanie revêt plusieurs significations allant de la naissance du Christ à sa Transfiguration. L'association de la venue des mages, du baptême et du premier miracle du Christ se trouve à la fois chez Paulin de Nole, chez Maxime de Turin à la même époque, et plus tard (vers 430-450) chez Pierre Chrysologue à Ravenne, il semble donc s'agir d'une particularité italienne.
[122] Voir W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis », *art. cit.*, p. 34, 36 et 39.

indiquer le vers 92 (*[…] suis caelestia dona profudit*[123]) qui précède une description de la venue de l'Esprit sous la forme de feu sur les apôtres (v. 93-99).

Si ces vers sont intéressants pour l'histoire de l'Église et de la liturgie, notre attention porte avant tout sur la dimension narrative de ces vers. À l'exception de Pâques, le nom des différentes fêtes mentionnées n'est pas donné et c'est essentiellement le contexte général de ces vers, avec la réflexion sur la nécessité de scander la vie quotidienne par diverses fêtes religieuses, ainsi que la mention explicite de la célébration de la fête de Pâques dans les vers 57-59 qui permettent de reconnaître dans ces vers la présentation d'un calendrier liturgique centré sur les fêtes relatives à la vie du Christ. Le poète s'adresse visiblement à un auditoire et à un lectorat possédant une certaine culture chrétienne et capables de reconnaître à quels événements et donc à quelle fête il fait allusion. Paulin ne s'intéresse pas tant à la manière dont sont célébrées ces fêtes qu'à leur origine, la vie même de Jésus. Il offre ainsi, sous la forme d'un récit, une sorte de condensé de la vie du Christ. Le texte biblique semble être la base du récit de Paulin sans pour autant que ce dernier insère des réminiscences scripturaires dans sa présentation de l'année liturgique. Ainsi, l'évocation de la fête de Noël et de la naissance virginale du Christ semble se fonder sur le premier chapitre de l'Évangile de Matthieu. Il raconte, en effet, que Jésus est né de Marie et l'ange qui apparaît à Joseph cite le verset d'Isaïe 7, 14 pour annoncer qu'une vierge mettra au monde un fils (cf. Mt 1, 23 « *Ecce uirgo in utero habebit, et pariet filium : et uocabunt nomen eius Emmanuhel, quod est interpretatum Nobiscum Deus.* »). De même, la description de la fête de la Pentecôte est très proche du récit d'Actes 2, 1-13 ; les vers 95-98[124], en particulier, reprennent de nombreux éléments du texte biblique : le feu (*igneus*), la réunion des apôtres (*pubis apostolicae concors coetus*), le bruit inhabituel (*nouo sonitu*) et l'arrivée d'une multitude de gens (*multis coactis*).

Nous assistons donc, dans ces vers, à une reformulation des données bibliques pour présenter brièvement la vie du Christ et les fêtes auxquelles elle a donné lieu. Or ce type de

---

[123] « Il a répandu parmi les siens les dons célestes ».

[124] *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 94-99 :

	Qui, Deus ipse Deo ueniens , licet assit ubique	Lui-même Dieu, venant de Dieu, bien qu'il soit présent partout, *(95)* tombe, cependant, sous la forme d'un feu, en une arrivée remarquable, dans le lieu où se tenait l'harmonieuse assemblée des jeunes apôtres. Et bientôt, alors que, depuis la ville, beaucoup s'étaient rassemblés au bruit inhabituel, il s'installa chez les hommes de tout peuple, comme une flamme au travers de tous, et s'exprima, en même temps mais différemment, en chacun par un même souffle.
95.	*Conspicuo tamen allapsu ruit igneus illic*	
	Pubis apostolicae concors ubi coetus agebat,	
	Moxque nouo sonitu, multis ex urbe coactis	
	Omni ex gente uiris, sedit quasi flamma per omnes	
	Et simul in cunctis spiramine dissonus uno.	

narration est très proche de la catéchèse et de la *narratio* de la foi qu'elle contient[125]. Comme dans un discours catéchétique, le poète va à l'essentiel[126] et ne développe pas une argumentation mais offre plutôt un exposé. Dans un souci pastoral, qui, là encore, peut rappeler la tâche d'un catéchète, le poète ne s'interdit toutefois pas quelques remarques attirant l'attention sur l'un ou l'autre point du récit. Ainsi, il souligne la portée symbolique de certains éléments et parle, par exemple, des cadeaux des mages comme de *mystica dona* (v. 46) sans expliquer pour autant la raison de cette expression. Il évoque surtout le baptême du Christ comme un moyen de sanctifier les eaux du Jourdain, s'éloignant là des textes bibliques mais brodant sur le thème, à la fois scripturaire et cher à Paulin, des eaux régénératrices[127]. Il offre également une synthèse sur Pâques et sa portée pour le croyant, soulignant à l'aide du chiasme *mortem cruce, de cruce uitam* (v. 55) le passage de la mort à la vie pour le chrétien par la mort du Christ sur la croix et le caractère exceptionnel de l'action divine au moyen du paradoxe qu'est celui du *rex aeternus* dont le corps est *rediuiuum* (v. 59). En évoquant les fêtes principales de l'Église, Paulin met ainsi en avant l'action du Christ et ses bénéfices pour le croyant. Cet accent mis sur la centralité du Christ dans la liturgie et le développement de nature trinitaire dans les vers 85-93 peuvent aussi rappeler l'enseignement catéchétique[128]. Ces vers se distinguent néanmoins de la catéchèse en ce que leur véritable objet est le calendrier liturgique et non la Bible et que le poète semble davantage offrir une description que chercher à exposer les vérités bibliques dans le but de convaincre ses lecteurs et ses auditeurs sur la réalité de l'incarnation et de la passion du Christ.

La consolation du *Carmen* 31, qui n'appartient pas aux *Natalicia*, contient, en revanche, une narration sur la Bible qui se rapproche davantage de la catéchèse. Le poète offre, dans les vers 67-96, un condensé de l'histoire du salut et balaie de nombreux thèmes scripturaires : il commence par exposer, en utilisant la première personne du singulier, s'assimilant ainsi au peuple hébreu, le comportement de ce peuple qui, malgré la Loi et les prophètes, n'est pas parvenu au salut. Puis il décrit la mort spirituelle qui frappe l'ensemble du genre humain, avant de parler de la miséricorde de Dieu qui décide d'envoyer son Fils sur la terre. Il s'étend alors

[125] Voir C. HARRISON, *The Art of Listening*, *op. cit.*, p. 102-104, qui montre bien que la catéchèse prend la forme d'un récit historique et chronologique de l'interaction de Dieu avec les hommes, de la Création aux prédications, enseignements et sacrements de l'Église dans le temps présent, en passant par les patriarches et les prophètes de l'Ancien Testament et la vie du Christ dans le Nouveau Testament (p. 102).
[126] Voir J. DANIÉLOU, R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles. Cours du R.P. Jean Daniélou rédigé par R. du Charlat*, Paris, 1968, p. 251-253.
[127] Sur la métaphore de l'eau dans les *Carm.*, voir chapitre 8, 1.1.2 (p. 464-474).
[128] Voir J. DANIÉLOU, R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles*, p. 103-122, qui analyse les *Catéchèses* de CYRILLE DE JÉRUSALEM et montre leur structure trinitaire.

sur l'incarnation en mentionnant la double nature, à la fois divine et humaine, du Christ, et il évoque l'enseignement que ce dernier prodigue sur terre ainsi que les guérisons qu'il accomplit. Il est vrai que certaines images rappellent assez précisément le langage biblique. Le poète parle, par exemple, de la domination du serpent (*serpens dominans,* v. 83) pour évoquer Satan et il recourt à la métaphore des ténèbres (*sine luce,* v. 75 ; *in tenebras,* v. 76), fréquemment utilisée dans la Bible, pour parler de la mort spirituelle. Il est, cependant, difficile d'identifier un passage biblique particulier. Cela s'explique par la généralité du propos : le poète résume en une trentaine de vers l'œuvre divine du salut, de l'Ancien Testament, avec le don de la Loi et les promesses de salut faites par l'intermédiaire des prophètes, au Nouveau Testament, avec l'incarnation du Fils. Il évoque, par exemple, les guérisons opérées par le Christ (*medica imperia,* v. 90) et les enseignements qu'il apporte (*uoce hominis diuina docet,* v. 91), mais il ne s'intéresse pas à une prédication particulière ou à un miracle précis. Son intention, dans ces vers, est de prouver la double nature du Christ incarné : traiter de la puissance de son enseignement et de ses guérisons dans son ensemble suffit à sa démonstration.

L'absence d'allusions scripturaires précises semble aller de pair avec le caractère condensé du propos. Le poète offre, en quelques vers, un résumé des raisons et de la nature de l'incarnation du Christ. Ailleurs dans le poème et parfois à propos de l'incarnation encore, il s'appuie de manière plus claire sur le texte biblique et n'hésite pas à rappeler certains événements précis ou des propos tenus par les auteurs bibliques. Ainsi, le vers 104, *In quo quod posset nectere non habuit*[129], est une allusion discrète à Actes 2, 24 (« *Quem Deus suscitauit, solutis doloribus inferni, iuxta quod inpossibile era teneri illum ab eo.* »), tandis que les vers 121 à 126 sont une série d'allusions à des événements des Évangiles : la tristesse de Jésus à la mort de son ami Lazare (Jn 11, 1-44), la tempête qu'il apaise (Mc 4, 35-41) et ses pas sur l'eau (Mt 14, 22-33) ainsi que son angoisse dans le jardin de Gethsémané à l'approche de sa mort (Mt 26, 36-46). Dans les vers 67-96, la narration détourne le discours d'une abstraction trop forte et l'entraîne du côté d'une catéchèse biblique. Comme dans le *Carmen* 27 (*Nat.* 9), le poète offre à ses lecteurs une brève histoire de la foi, mais l'intention catéchétique est beaucoup plus marquée : la Bible demeure l'objet du discours et le poète s'efforce de dispenser un enseignement biblique où le plan de Dieu pour les hommes et le rôle central du Christ sont mis en évidence.

[129] « où [= le Tartare] elle [= la mort] n'eut rien qui pouvait le lier ».

3.2.2. Les échos d'un programme architectural

Les narrations bibliques étendues et les enseignements dont la Bible est directement le sujet sont assez peu nombreux dans les *Carmina*. Si l'inspiration biblique est forte, le poète recourt à la Bible, comme nous l'avons dit, sur un mode plutôt opératoire pour soutenir une argumentation ou orner un propos. Dans les *Natalicia*, qui offrent un reflet de la vie de la communauté nolane, rien n'est dit non plus sur un enseignement oral de la Bible à Nole. Le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), en revanche, se fait l'écho d'un enseignement iconographique de la Bible à destination des visiteurs du sanctuaire.

3.2.2.1. Des fresques bibliques

Installé à Nole, Paulin a entrepris de grands travaux de restauration et de construction dans le sanctuaire de Cimitile. Il fait ainsi rénover la Basilica Vetus et fait ériger la Basilica Noua. Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le poète profite de la visite de Nicétas pour lui faire visiter le complexe rénové et décrit cette promenade et les lieux visités dans le poème. Il complète la description du sanctuaire de Félix dans le *Natalicium* de l'année suivante (*Carm*. 28 / *Nat*. 10) avec, en particulier, une évocation plus précise du baptistère. Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le poète attire l'attention de son ami sur la présence d'une série de fresques sur des personnages de l'Ancien Testament dans la Basilica Nova et lui explique pourquoi il a fait réaliser de telles représentations (v. 511-595)[130]. Il invite son ami à lever les yeux et à tout observer et fait ainsi de Nicétas une sorte de double du lecteur qui découvre progressivement le cycle pictural dans les vers[131]. L'emploi du verbe *perlegere* (v. 513), avec son double sens de « parcourir des yeux » et de « lire d'un bout à l'autre », superpose l'acte de regarder à celui de lire et l'attitude de Nicétas à celle du lecteur[132]. Avec la proposition relative *qui uidet haec* (v. 514), le poète montre aussi clairement qu'il ne s'adresse pas seulement à Nicétas, mais qu'il énonce une vérité générale sur l'attitude du croyant devant ces représentations picturales[133].

---

[130] Il nous a semblé important de présenter l'ensemble du passage pour notre développement, mais en raison de la longueur, le texte latin et sa traduction sont reportés dans l'annexe 2 (p. 541-543). Voir H. JUNOD-AMMERBAUER, « Les constructions de Nole et l'esthétique de saint Paulin », *Revue des Études Augustiniennes* 24 (1978), p. 29-30 et surtout G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 314-355, pour un commentaire de ces vers. Tout notre commentaire s'appuie sur le développement de G. Herbert de la Portbarré-Viard.

[131] Sur les peintures à sujets bibliques comme remplacement éventuel de la lecture de la Bible, voir P. C. J. VAN DAEL, « Biblical Cycles on Church Walls : *pro lectione pictura* », *in The Impact of Scripture*, *op. cit.*, p. 122-132 ; P. BROWN, « Images as a substitute for writing », *in* E. CHRYSOS et I. WOOD (éd.), *East and West : Modes of communication*, Leyde / Boston / Cologne, 1999, p. 15-34 et la réponse de I. WOOD, « Images as substitute for writing : a reply », *in East and West*, *op. cit.*, p. 35-46.

[132] Le visiteur qui observe les peintures dans la basilique est aussi invité à lire, puisque les représentations sont accompagnées de *tituli* (v. 584).

[133] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 317-318.

Le poète mentionne la représentation de trois personnages bibliques, Moïse, Josué et Ruth. L'évocation de ces trois figures se fait sur des modes narratifs différents. Moïse est présenté de manière extrêmement condensée, puisque le poète explique en un vers seulement (*Quae senior scripsit per quinque uolumina Moyses*[134], v. 517) avoir fait représenter ce que Moïse a écrit dans le Pentateuque. Il précise également que les fresques contiennent ce qu'a accompli Josué (v. 518), mais il se livre surtout, dans les vers 519-528, à une *ekphrasis* de la représentation de la traversée du Jourdain par le peuple d'Israël en Josué 3. La séparation des eaux du fleuve est décrite en détail et permet au lecteur et à l'auditeur de se représenter la fresque et la scène biblique[135]. Enfin, le poète exhorte Nicétas à regarder avec attention (*intenti oculi,* v. 531) la fresque traitant du livre de Ruth. Il s'attarde alors sur la signification symbolique des choix différents de Ruth et d'Orpa à la mort de leurs maris. Si le style des fresques devait être le même, Paulin varie, en revanche, le mode de présentation des peintures dans son poème et révèle ainsi, avec les trois figures évoquées, à la fois sa volonté d'offrir un résumé visuel de l'Ancien Testament, le détail des tableaux et la symbolique dont il les charge.

Le poète présente ces fresques représentant des personnages bibliques sur les murs du sanctuaire comme une coutume rare (*rarus mos*, v. 544). Lehmann indique que ce cycle de représentations vétérotestamentaires est la plus ancienne attestation assurée de l'existence d'un tel cycle pictural à sujets bibliques dans un bâtiment ecclésial et il précise également que la représentation des sœurs opposées, Ruth et Orpa, n'a pas d'équivalent dans l'iconographie chrétienne primitive[136]. L'invitation à la prière à la fin du poème (v. 607-635) s'appuie également sur le cycle iconographique de la Basilica Noua, même si les peintures ne sont pas décrites, et là encore, les scènes représentées sont rarement attestées, voire inconnues, dans l'iconographie paléochrétienne[137]. Paulin de Nole fait donc preuve d'originalité avec les fresques picturales dont il est le commanditaire et, dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), il prend le temps d'expliquer ses choix.

---

[134] « Ce que Moïse, alors âgé, a écrit dans ses cinq livres ».

[135] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales, op. cit.*, p. 325, fait remarquer que « quand on sait l'importance de la symbolique baptismale dans les textes de Paulin, on est tenté de penser que le poète a choisi de développer une véritable *ekphrasis* du passage du Jourdain dans la perspective d'une réflexion spirituelle, au centre de laquelle se trouve la notion du salut ». Le commentaire que fait le poète de l'épisode de l'histoire de Ruth qu'il évoque va dans le sens de cette interprétation, puisqu'il mentionne le groupe du salut (*pars salutis*, v. 539). Sur le baptême dans la poésie de Paulin de Nole, voir le chapitre 2, 1.3 (p. 117-125).

[136] T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova, op. cit.*, p. 212 ; voir aussi G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales, op. cit.*, p. 334-335 sur l'expression *raro more*.

[137] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales, op. cit.*, p. 328-330 ; T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova, op. cit.*, p. 212.

L'attitude pastorale du poète est particulièrement manifeste dans ces vers. Paulin attire l'attention de Nicétas et du public des *Natalicia* sur la foule présente à Nole pour l'anniversaire du saint. Il précise qu'il s'agit de gens de la campagne (*rusticitas*, v. 548), illettrés (*neque docta legendi*, v. 548) mais convertis à la foi chrétienne (*non cassa fide*, v. 548)[138]. Il souligne également leur arrière-plan païen (*assueta diu sacris seruire profanis*, v. 549) et les traces de paganisme qui demeurent dans leurs pratiques rituelles. Il évoque ainsi, dans les vers 558-567, les festins que ces personnes ont l'habitude de célébrer durant la nuit et les libations de vin qu'ils versent sur la tombe des saints[139]. Il mentionne également, à la fin du passage, l'ivresse qu'entraînent de tels festins (v. 591-595). Le poète ne méprise pas le comportement de ces personnes, il insiste, au contraire, sur l'ardeur de leur foi qui se manifeste par la venue de nombreux fidèles depuis leurs campagnes (v. 552) malgré le froid qui sévit (v. 554-555) et par leurs manifestations de joie qui durent jusque dans la nuit (v. 555-557). Il invite même à pardonner leur comportement dû à l'ignorance et non à un désir de mal faire (v. 563-567). Celui que le poète accuse dans le poème est, en réalité, le diable, qu'il désigne par le substantif *Serpens* (v. 573) et qu'il enjoint de quitter le sanctuaire de Félix. La nécessité de corriger le comportement des fidèles apparaît comme la justification à la réalisation des peintures bibliques sur les murs de la basilique.

Deux raisons, plus précises, peuvent être déterminées. La première est d'ordre dogmatique : il s'agit de faire respecter aux fidèles l'enseignement des apôtres, ce que renforce l'allusion à 1 Pierre 4, 3 (« *Sufficit enim praeteritum tempus ad uoluntatem gentium consummandam qui ambulauerunt in luxuriis, desideriis, uinolentiis, comesationibus, potationibus, et inlicitis idolorum cultibus.* ») au vers 569, au moyen de l'expression *Petri dogma* dans un contexte parlant de vin. L'allusion à l'Eucharistie (v. 570-571) invite à une conversion complète des fidèles qui doivent abandonner les rites païens et remplacer les festins profanes par l'Eucharistie. La seconde raison est d'ordre moral : les fidèles doivent tromper leur faim et leur soif physiques par une nourriture spirituelle qu'ils tirent de la contemplation des images et se garder ainsi des excès de vin (*nimium uinum*, v. 592).

---

[138] Sur la présence de paysans à Nole lors de la fête de Félix et sur les efforts de christianisation accomplis par Paulin, voir D. E. TROUT, « Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola », *in Shifting Frontiers*, *op. cit.*, p. 175-186 et « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 281-298.

[139] Les festins autour de la tombe des saints et les débordements qui en résultent ne concernent pas que le sanctuaire de Cimitile ; AUGUSTIN les déplore à Carthage dans les *Conf.* 6, 2, 2 mais aussi dans *in Psalm*. 69, 2-3. Voir S. POQUE, « Spectacle et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », *Pallas* 15 (1968), p. 103-125 ; voir aussi M. HARL, « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IVe siècle », *in La fête, pratique et discours d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris, 1981, p. 123-147.

La réalisation de fresques murales à sujets bibliques se présente donc comme le moyen utilisé par le poète pour corriger avec efficacité les travers du comportement de certains fidèles. Ces fresques doivent les occuper et même les émerveiller (*miracula*, v. 594), elles doivent permettre à l'honnêteté (*honestas*, v. 590) de se répandre en eux grâce à l'observation de chastes exemples (*castorum operum exempla*, v. 590-591).

Il est intéressant de noter que le poète ne présente pas ces fresques bibliques comme un moyen de remplacer la catéchèse, la prédication ou la lecture de la Bible, qu'il n'en fait pas une « Bible des pauvres ». S'il invoque une raison dogmatique pour ces représentations, il développe surtout la dimension morale de ce projet pictural. Le poète donne l'impression, dans ces vers, qu'il ne s'agit pas tant d'enseigner les récits bibliques aux fidèles que de détourner leur attention de mauvaises pratiques grâce à des représentations qui les édifieront. La présence d'inscriptions explicitant la représentation picturale montre aussi que ces fresques ne sont pas simplement à destination des illettrés. Ces *tituli* se présentent aussi comme l'élément permettant de saisir véritablement les significations de l'image, et il est vrai que les *tituli* transcrits dans l'*Epistula* 32 révèlent avant tout la dimension symbolique des éléments architecturaux qu'ils accompagnent. Or, comme le fait remarquer P. C. J. van Dael, les illettrés ne sont capables de lire les images et de profiter de leur fonction didactique que s'ils ont entendu un discours au sujet de ce qui est représenté[140], les fresques du complexe félicien ne se substituent pas à un livre et à un enseignement oral pour les fidèles, mais, pour reprendre l'expression d'Herbert de la Portbarré-Viard, elles sont « un support dialogique entre les rudiments de foi qui leur ont été inculqués et l'intériorité des consciences[141] ».

Le poète invite, toutefois, à une forme de lecture de la Bible dans la manière dont il amène l'auditeur et le lecteur à considérer les fresques murales. Herbert de la Portbarré-Viard fait remarquer, en effet, que Paulin semble transférer à la peinture, dans ces vers et dans la suite du poème, les trois sens de l'Écriture issus de l'exégèse chrétienne[142]. La description des scènes représentées, par exemple celle de la traversée à sec du Jourdain (v. 519-528), correspond au sens littéral, les vers 546-595, avec les considérations du poète sur le comportement de certains fidèles, au sens tropologique, tandis que la fin du poème et notamment l'exhortation à la prière développent le sens allégorique des épisodes bibliques. Ce sens symbolique est déjà présent dans notre passage avec l'explication de l'histoire de Ruth et d'Orpa (v. 531-538). Alors que

[140] P. C. J. VAN DAEL, « Biblical Cycles on Church Walls », *art. cit.*, p. 127.
[141] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 349.
[142] G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 352-353.

les compétences exégétiques de Paulin de Nole ont parfois été remises en question, son programme architectural révèle une forte influence de l'exégèse chrétienne et témoigne du fait que toute son œuvre, littéraire comme architecturale, est marquée par la Bible et l'exégèse[143].

3.2.2.2. Symbolisme et projet pastoral

Les peintures bibliques sur les murs de la Basilica Noua de Cimitile se présentent donc la réponse à un projet pastoral concret ; néanmoins, elles ne s'y limitent pas et elles s'insèrent dans un projet spirituel et architectural de plus grande ampleur. Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), en effet, la description de ces fresques n'est qu'un élément observé lors de la promenade à laquelle le poète convie Nicétas dans tout le complexe félicien. Or, le poète attire régulièrement l'attention de son hôte sur le symbolisme qui préside aux différentes réalisations architecturales. Ainsi, Paulin souligne le symbolisme trinitaire présent dans les trois seuils de la nouvelle basilique :

Hoc etiam mirare, domus quod martyris alta *Lege sacramenti per limina trina patescit :* *Fassus enim est unum trino sub nomine regnum.*	Admire aussi le fait que la haute demeure du martyr s'ouvre par trois seuils selon la loi du mystère : il a en effet proclamé un seul royaume sous trois noms.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 455-457

Cette dimension symbolique du complexe félicien est particulièrement mise en évidence dans le *Natalicium* de l'année suivante, le *Carmen* 28 (*Nat*. 10), notamment à propos du baptistère. Herbert de la Portbarré-Viard a traité dans le détail cette dimension du *Carmen* 28 (*Nat*. 10), aussi renvoyons-nous à ses travaux[144]. Elle montre bien comment les réalisations architecturales de Paulin répondent à un projet d'édification spirituelle où le symbolisme joue un rôle majeur. Ce symbolisme peut avoir un rôle didactique et nous avons un écho de cette valeur accordée au symbolisme dans les *Carmina* avec le recours à la métaphore de la lumière et des ténèbres et à celle de la guérison et de la maladie pour illustrer la lutte du bien et de la foi face au mal et à l'incrédulité. Le début du *Carmen* 19 (*Nat*. 11) est particulièrement significatif.

16.	*Namque, tenebrosum ueteri caligine mundum* *Languentesque animas miseratus in orbe, Creator* *Sic sacra disposuit terris monumenta piorum* *Sparsit ut astrorum nocturno lumina caelo.* *[...]*	*(16)* En effet, le Créateur, ayant eu pitié du monde assombri par d'antiques ténèbres et des âmes malades dans l'univers, répartit sur la terre les tombeaux sacrés des saints comme il dispersa la lumière des astres à travers le ciel nocturne. […]
25.	*... ubi, credo, mali plus*	*(25)* Je crois que là où l'impiété

[143] À ce sujet, voir S. LEANZA, « Aspetti esegetici », *art. cit.*, p. 67-91.
[144] Voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, *passim* ; p. 356-476 pour le *Carm*. 28 (*Nat*. 10).

	Durior impietas retinet, maiorem ibi morbus	plus dure retient davantage de mal, la maladie
	Poscit opem grauior, uel adhuc ubi caecior altam	plus sérieuse réclame une aide plus grande, ou
	Perfidiae noctem trahit error et aegra laborat	encore, que là où l'erreur plus aveugle
	In populo titubante fides, ibi lumina prorsus	entraîne la nuit profonde de l'incrédulité et où
30.	*Accendi maiora decet mundique tenebras*	la foi malade peine dans un peuple chancelant,
	Illustrante Deo perimi, mentesque retunsis	*(30)* il convient qu'une lumière vraiment plus
	Attonitas oculis trepidasque intendere ad ipsos	grande soit allumée, que les ténèbres du
	Diuini ueri radios, caligine taetra	monde soient anéanties par l'éclat de Dieu et
	Soluere collyrioque medentis inunguere Christi.	que les esprits étourdis et inquiets de leurs
		yeux obtus se tournent vers les rayons de la
		vérité divine, qu'ils soient délivrés des
		horribles ténèbres et oints du collyre du Christ
		qui soigne.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 16-34

Les doubles métaphores de la lumière et des ténèbres et de la maladie et de la guérison continuent d'être filées dans les vers suivants. Elles sont ici aussi au service d'une réflexion sur le culte des reliques et le poète évoque la répartition des différentes reliques dans le monde afin de lutter avec plus d'efficacité contre le mal et l'impiété. Ces métaphores sont employées dans un *Natalicium*, un poème destiné à la récitation et elles semblent servir un dessein didactique et plus généralement pastoral dans ces vers. Le recours à des métaphores ajoute une forte dimension visuelle au propos qui peut ainsi frapper l'esprit des auditeurs et des lecteurs. Le caractère dichotomique de ces doubles métaphores met bien en évidence la lutte acharnée entre le bien et le mal, entre la foi et l'impiété sur la terre. Il rappelle ainsi aux esprits volontiers endormis ou aveuglés (*mentes retunsis attonitae oculis trepidaeque*, v. 31-32) qu'un combat existe, il décrit la conversion de Rome et des régions romaines au christianisme et il prépare, en la mettant en valeur, la description du rôle des saints et de leurs reliques qui est l'objet de la suite du poème.

Ainsi, le symbolisme visible dans l'interprétation de scènes bibliques dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) apparaît comme l'un des usages pastoraux du symbolisme de Paulin de Nole. Le poète et bâtisseur est conscient que le symbolisme, dans les bâtiments comme dans les poèmes, frappe les esprits et peut les amener à mieux comprendre l'histoire du salut et à s'élever vers Dieu.

La place de la Bible et du discours à son sujet dans ce projet spirituel, poétique et architectural est l'objet principal de notre recherche. Le poète révèle à deux reprises dans le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) le soin particulier qu'il a apporté à l'agencement des fresques bibliques dans le complexe félicien :

170. *Miremurque sacras, ueterum monumenta, figuras*
Et tribus in spatiis duo Testamenta legamus,
Hanc quoque cernentes rationem lumine recto
Quod Noua in antiquis tectis, Antiqua nouis Lex
Pingitur ; est etenim pariter decus utile nobis
175. *In ueteri nouitas atque in nouitate uetustas,*
Vt simul et noua uita sit et prudentia cana,
Et grauitate senes et simplicitate pusilli
Temperiem mentis gemina ex aetate trahamus,
Iungentes nostris diuersum moribus aeuum.

(170) Admirons les représentations sacrées qui rappellent les anciens et lisons, dans ces trois espaces, les deux Testaments, comprenant aussi, par un regard droit, la raison qui fait que la nouvelle Loi est peinte dans les anciens bâtiments et l'ancienne Loi dans les nouveaux. Et de fait, *(175)* la nouveauté dans ce qui est ancien et l'ancienneté dans la nouveauté sont pour nous un ornement d'une même utilité, de sorte qu'on y trouve à la fois une vie nouvelle et une vieille prudence, et qu'à la fois vieux par notre sérieux et tout petits par notre simplicité, nous tirions un bon équilibre du double âge de l'esprit en joignant ces différents temps de la vie dans nos caractères.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 170-179

Le choix de placer les fresques vétérotestamentaires dans la nouvelle basilique et les fresques néotestamentaires dans l'ancienne souligne l'union entre les deux Testaments[145] et doit conduire le visiteur des lieux à une réflexion sur l'ancien et le nouveau. Paulin souligne ainsi la cohésion entre les deux phases de l'histoire du salut[146], mais dans ces vers, il reprend aussi le thème du *puer senex* pour exhorter les fidèles à imiter la simplicité des enfants tout en manifestant la sagesse des vieillards. Cette thématique est reprise dans les vers 214-222[147], à nouveau au sujet des deux basiliques. La symbolique des bâtiments doit mener les fidèles à rejeter leurs péchés passés afin de se préparer pour le royaume de Dieu.

[145] S. LEANZA, « Aspetti esegetici », *art. cit.*, p. 70-73.
[146] M. CUTINO, « L'epopea taumaturgica di S. Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola », *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 2 (2005), p. 66.
[147] *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 214-222 :

Hinc operum tempus confunditur, et nitet extra
215. *Parietibus nouitas, latet intus operta uetustas :*
Fronte iuuentatis tegitur fucata senectus,
In pueram faciem ueterana refloruit aetas ;
Suntque simul uetera et noua, nec noua nec uetera aeque,
Non eadem simul atque eadem, quae forma futuri
220. *Praesentisque boni est ; namque et nunc utile nobis*
Deterso ueteris uitae squalore nouari
Mente pia, Christumque sequi regnisque parari.

Ainsi, l'âge des ouvrages est mélangé et la nouveauté brille à l'extérieur des murs tandis que la vétusté est cachée, dissimulée à l'intérieur. La vieillesse fardée est couverte par les traits de la jeunesse, l'ancien âge refleurit sur le visage enfantin. Ils sont à la fois anciens et nouveaux, et ils ne sont pas semblablement nouveaux et anciens, ils sont en même temps non identiques et identiques, eux qui sont l'image du bien à venir et du bien présent. En effet, il nous est utile à présent aussi de nettoyer la crasse de notre ancienne vie, d'être renouvelés dans un pieux esprit, de suivre le Christ et de nous préparer pour son Royaume.

Dans le complexe félicien, Paulin ne se contente pas de symboliser l'union entre les deux Testaments, il inclut aussi dans ses réalisations l'époque post-biblique et, en particulier, ses martyrs. Le *Carmen* 28 (*Nat*. 10) évoque, en effet, la présence d'autres fresques bibliques que celles évoquées dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) et il montre qu'elles sont associées à la représentation de scènes martyriales :

Quas in porticibus, qua longius una coactum
Porticus in spatium tractu pertenditur uno,
Appositas lateri tria comminus ora recludunt,
Trinaque cancellis currentibus ostia pandunt.
20. *Martyribus mediam pictis pia nomina signant,*
Quos par in uario redimiuit gloria sexu ;
At geminas quae sunt dextra laeuaque patentes
Binis historiis ornat pictura fidelis :
Vnam sanctorum complent sacra gesta uirorum,
25. *Iob uulneribus temptatus, lumine Tobis ;*
Ast aliam sexus minor obtinet, inclyta Iudith
Qua simul et regina potens depingitur Esther.

Celles [les pièces] qui sont situées dans les portiques, là où un portique se dirige assez longuement vers un espace resserré en un seul tracé, sont fermées par trois ouvertures proches les unes des autres sur le côté et sont ouvertes par trois portes chacune avec des balustrades qui courent autour. *(20)* De pieux noms marquent la chapelle du milieu par la peinture de martyrs qu'une gloire équivalente a couronnés bien qu'ils soient de sexes différents ; mais une peinture de la foi avec à chaque fois deux histoires ornent les deux autres qui s'ouvrent sur la droite et la gauche. Les faits sacrés des saints hommes remplissent l'une : *(25)* Job mis à l'épreuve par ses plaies, Tobit par sa vue ; et le sexe faible occupe l'autre : y sont dépeintes à la fois l'illustre Judith et la puissante reine Esther.

Carmen 28 (*Nat*. 10), 16-27

Alors que dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), les fresques bibliques sont présentées comme venant à la suite les unes des autres, les peintures à sujets bibliques, dans ces vers, sont réparties dans deux *cellae* différentes, l'une pour les personnages masculins, l'autre pour les personnages féminins. Il nous intéresse surtout de relever qu'à côté de cette peinture de la foi (*pictura fidelis*, v. 23) se trouvent des représentations de martyrs (*martyres picti*, v. 20). Paulin de Nole fait se côtoyer les héros bibliques et les martyrs et montre ainsi que chacun a une place dans le déploiement de l'histoire du salut.

Or, comme le montre Cutino, les *Carmina* 26 et 19 (*Nat*. 8 et 11) apparaissent comme des pendants poétiques à l'élaboration théologico-doctrinale qui a inspiré les travaux de rénovation et de construction du sanctuaire de Félix. Le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), avec la justification de Félix par rapport aux figures vétérotestamentaires et la démonstration de la continuité de l'histoire du salut, est une sorte d'équivalent poétique à la restauration de la Basilica Vetus qui abrite la tombe du saint, tandis que le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), en traitant de la conversion au christianisme

de l'Empire romain et du rôle des reliques, peut être associé à la Basilica Noua qui accueille les reliques des apôtres et des martyrs[148]. Ainsi, les poèmes comme les réalisations architecturales sont le reflet d'une réflexion de Paulin sur l'histoire du salut et sur le déploiement du dessein divin à travers les époques. Cette place accordée aux figures bibliques, qu'elles soient de l'Ancien ou du Nouveau Testament, comme aux martyrs et confesseurs dans l'œuvre de Paulin peut permettre, en fin de compte, de mieux apprécier le rôle de la Bible dans les *Natalicia* et surtout l'importance des récits de miracles opérés par Félix. Les *Natalicia* apparaissent comme un aspect seulement de l'œuvre pastorale de Paulin envers les fidèles présents à Nole. Cette œuvre se manifeste aussi par la symbolique du complexe architectural, mais aussi, car Paulin est prêtre, par des homélies prononcées par lui-même ou par l'évêque. Si le poète n'évoque nullement cet enseignement biblique dans ses poèmes, il ne faut pas pour autant penser qu'il était absent. Les *Natalicia* se présentent alors comme le lieu où le poète expose l'intervention actuelle de Dieu en faveur des hommes, une intervention qui se manifeste par les prodiges opérés par saint Félix. Les récits de miracle des *Natalicia* se présentent donc comme la démonstration d'un aspect du plan divin pour les hommes et de la permanence de l'action de Dieu à travers le temps. Alors que les fidèles reçoivent un enseignement de type catéchétique ou homilétique par ailleurs, le poète profite de la fête de Félix pour instruire les fidèles sur les faits et gestes de Félix et sur sa place dans le déploiement de l'histoire du salut.

***

Le lecteur des *Natalicia* peut être frappé par la forte dimension narrative de ces poèmes. Les récits se succèdent au fil des poèmes et relatent, en particulier, les miracles dont Félix a été au bénéfice et surtout ceux qu'il a réalisés grâce à la puissance du Christ. Ces récits participent à la louange du saint en mettant en valeur ses hauts faits. Ils s'inscrivent également dans le projet didactique et pastoral du poète. Grâce aux divers récits, le poète légitime la figure du saint et cherche à affermir la foi de ses auditeurs et de ses lecteurs. L'approche pastorale du poète se manifeste dans le souci constant de s'exprimer avec clarté, afin de se faire comprendre, tout en captivant l'attention d'auditeurs exigeants et lettrés. Les nombreuses réminiscences littéraires classiques, en particulier virgiliennes, et le symbolisme parfois complexe à l'œuvre dans les réalisations architecturales, dont les *Carmina* 27 et 28 (*Nat.* 9 et 10) se font l'écho, montrent bien que le poète s'adresse à un public lettré auquel il donne à voir un tableau de la

[148] M. CUTINO, « L'epopea taumaturgica », *art. cit.*, p. 79-80 ; nous renvoyons à tout l'article (p. 47-80) pour le développement de l'argumentation.

vie au sanctuaire de Cimitile avec son caractère parfois populaire. Or, ce caractère populaire est susceptible de toucher les paysans présents à Nole, qui peuvent alors se reconnaître dans les réalités décrites et méditer ainsi sur leur vie et leur foi. La manière dont le poète met en valeur les éléments importants des narrations et en particulier le sens qu'il faut en tirer révèle une volonté d'être compris par tous, même par les personnes les plus simples. Trout, dans son analyse du *Carmen* 20 (*Nat*. 12), fait remarquer que la présence d'une grande foule et de bestiaux dans une atmosphère festive suggère que la fête de Félix était aussi l'occasion de la tenue d'une foire ou d'un marché, les marchés ayant longtemps été associés aux sites sacrés et aux fêtes en Italie[149]. La fête et le marché attiraient donc les paysans des campagnes environnantes et il ne semble pas impossible qu'ils aient voulu entendre le poème annuel célébrant le saint local. Il faut alors envisager une écoute des *Natalicia* avec deux niveaux de compréhension en fonction du degré de connaissance de la culture classique[150]. Dans les deux cas, toutefois, le poète s'adresse à des chrétiens, dont certaines pratiques doivent parfois être corrigées mais dont la connaissance du contenu de la foi chrétienne et d'une partie, au moins, de la Bible est indéniable. Si tous ne repèrent pas nécessairement toutes les allusions bibliques, le poète se sert, toutefois, de la Bible comme d'une référence commune dont l'autorité est reconnue.

Il faut, cependant, mettre en évidence la place limitée de la Bible dans les récits des *Natalicia*. La Bible sert de soutien à l'enseignement que le poète cherche à donner à travers les récits de miracles et elle participe à la construction de la figure de Félix, surtout dans les *Carmina* 15 et 16 (*Nat*. 4 et 5), mais sa présence est discrète et les *Natalicia* ne sont pas le lieu pour de longs récits bibliques ou un enseignement détaillé sur les Écritures. Il s'agit d'une œuvre hagiographique où l'accent est mis sur Félix et les hauts-faits qu'il accomplit grâce au Christ et sur la place qu'il occupe dans le dessein divin, à la suite des figures bibliques.

[149] D. E. TROUT, « Christianizing the Nolan Countryside », *art. cit.*, p. 295.
[150] Les *Nat*. font l'objet d'une diffusion écrite après leur récitation, il ne faut donc pas nier le caractère très vraisemblable d'un second travail du poète sur le texte en vue d'une diffusion qu'il sait à destination d'un lectorat lettré.

Conclusion

Tout l'enseignement des *Carmina* repose sur une érudition du poète qui se manifeste à la fois par une fine connaissance de certains exégètes, en particulier d'Origène et d'Ambroise, et par une forte imprégnation biblique visible par l'adoption de quelques mots et tournures spécifiquement bibliques et, plus largement, par de nombreuses allusions bibliques, au demeurant plus ou moins éloignées de leur contexte d'origine. Si ces marques d'érudition peuvent apparaître comme autant de prérequis posés pour un lecteur doté d'une culture biblique comparable à la sienne, Paulin conserve néanmoins une véritable sensibilité pastorale qui se manifeste pleinement dans l'explicitation des réminiscences scripturaires dès lors qu'elles sont nécessaires pour assurer la clarté de l'enseignement et permettre une bonne compréhension du propos.

Un grand nombre de poèmes sont traversés par une parénèse de nature ascétique. Si, comme il a été dit à plusieurs reprises, le poète exhorte tous les chrétiens à se tourner, à leur mesure, vers l'ascétisme, ses injonctions se font plus pressantes envers les responsables et futurs responsables d'Église. Les poèmes se font, sur ce sujet, l'écho d'un mouvement de conversion à l'ascèse qui traverse le clergé à cette époque. Paulin fonde toutes ses recommandations ascétiques sur des bases bibliques et s'efforce de montrer ainsi que la vie d'ascèse est la conséquence naturelle d'une mise en pratique des Écritures. Le poète s'appuie sur des figures exemplaires, essentiellement vétérotestamentaires, pour prêcher le choix de la vie d'ascèse. Plus généralement, les *exempla* bibliques offrent aux lecteurs et aux auditeurs des précédents qui doivent guider leur comportement. À côté de l'enseignement de nature ascétique se trouve une véritable exhortation à placer sa confiance en Dieu et à imiter, par cette attitude, les saints personnages de la Bible.

La Bible apparaît ainsi, dans les *Carmina*, comme une véritable garantie à l'enseignement dispensé. Le poète n'hésite pas à se saisir des diverses occasions qui s'offrent à lui dans les *Carmina* pour affiner la compréhension qu'ont ses lecteurs des Écritures et pour éclairer le sens, en particulier symbolique, de certains épisodes bibliques. Il souligne notamment la lecture typologique qui peut être faite de l'Ancien Testament. Cependant, l'enseignement des *Carmina* est essentiellement de nature ascétique, comme nous l'avons dit, mais aussi hagiographique. Le poète se sert des *Natalicia* pour conforter la figure de Félix comme intercesseur et dépositaire de la puissance divine et ainsi légitimer son culte, bien qu'il ne soit qu'un confesseur et non un martyr ayant versé son sang. Cette justification du culte des saints lui permet de dispenser un

enseignement sur le salut divin et la conception chrétienne de l'histoire en montrant que Dieu continue d'agir en faveur des hommes, et ce même si les temps bibliques sont révolus. L'expression poétique de cette conception chrétienne de l'histoire trouve un pendant architectural dans le complexe de basiliques de Cimitile. Les peintures pariétales d'épisodes bibliques y côtoient les représentations des martyrs et s'intègrent dans un vaste ensemble symbolique visant à l'édification spirituelle des visiteurs.

La lecture des *Carmina* révèle une volonté réelle du poète de s'adapter à ses lecteurs et à ses auditeurs pour être bien compris d'eux et les édifier le plus possible. Les récits sur le quotidien des campagnes nolanes dans les *Natalicia* sont ainsi propres à intéresser et toucher les paysans présents au sanctuaire de Félix lors de la fête annuelle pour l'anniversaire du saint. Les nombreuses réminiscences classiques, virgiliennes surtout, dans ces pièces, témoignent d'un souci de garder l'attention et l'intérêt du public lettré : le poète crée avec ses lecteurs et ses auditeurs cultivés un sentiment de connivence fondé sur une culture classique commune. Ce sentiment de connivence se trouve au service de la transmission d'un message chrétien en aidant le public lettré à s'interroger sur la fonction des récits présents dans les *Natalicia*. Le poète recourt ainsi à tout ce qui peut faciliter la communication de son enseignement à destination non seulement des foules peu instruites mais aussi des lettrés qui s'intéressent au culte de Félix. Plus généralement, en mêlant fréquemment la littérature classique à la Bible et aux œuvres exégétiques, Paulin démontre que sa poésie est celle d'un lettré chrétien doté d'une véritable sensibilité pastorale.

TROISIÈME PARTIE
LA POÉSIE D'UN LETTRÉ CHRÉTIEN

Introduction

La conversion de Paulin au christianisme entraîne une conversion de sa poésie qui, dès lors, ne traite plus que de sujets chrétiens. L'ascète de Nole garde, toutefois, de nombreuses attaches avec son milieu d'origine et même si un public mêlant des paysans à des membres des classes sociales supérieures semble avoir assisté aux récitations des *Natalicia*, les *Carmina uaria* sont bien destinés, quant à eux, à des lettrés dont l'adhésion à la foi chrétienne n'a sans doute pas diminué les exigences littéraires. Le poète lui-même est marqué par l'esthétique de son époque et, même s'il pousse le goût de la description moins loin que certains de ses contemporains, à commencer par son maître Ausone, il pratique une poésie où se manifeste le goût du détail et des effets visuels. À cet égard, la description du complexe de basiliques, dans les *Carmina* 27 et 28 (*Nat*. 9 et 10), est un bon exemple de ce regard du poète qui visite les lieux et s'arrête sur certains éléments clés de l'architecture pour en rendre compte de manière poétique. Derrière la simplicité de certaines pièces motivée par une optique pastorale se dévoile donc la poésie d'un lettré qui continue de se servir de toutes les ressources de son art pour promouvoir un message chrétien.

Malgré des divergences avec son maître au sujet de la manière de vivre et de la conception de la poésie, Paulin de Nole demeure bien le disciple d'Ausone et des traces de l'enseignement de ce dernier sont visibles dans l'esthétique de Paulin. Il s'agit, cependant, d'un disciple qui affirme avoir pour seul art la foi et pour seule musique le Christ (*Carm*. 20 [*Nat*. 12], 32[1]). Les poèmes sont tout entiers tournés vers l'édification spirituelle des croyants et la louange du Christ et de ses saints. L'orientation spirituelle de cette poésie n'est pas simplement une conversion au christianisme de l'héritage classique où la Bible est employée comme un outil permettant d'opérer cette transformation. Cette poésie relève aussi d'une inspiration proprement scripturaire et la manière dont le poète se sert de cette matière révèle la spécificité de l'approche d'un lettré dans l'utilisation poétique du texte biblique.

Héritier des formes classiques de sociabilité littéraire, en particulier de l'esthétique du *ludus poeticus*, le poète s'efforce de créer un sentiment de connivence, désormais fondé sur la Bible, avec ses lecteurs. Son intention est de les faire participer, comme les foules décrites dans les *Natalicia*, à la louange du Christ et de saint Félix. À bien des égards, la poésie de Paulin se présente comme un instrument de célébration, en particulier par la description de scènes de

[1] *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 32 : « *At nobis ars una, fides et musica Christus* ».

louange où une influence biblique est fortement perceptible. Cette louange du Christ prend aussi la forme d'une célébration de son action en faveur des hommes à travers les âges et, dans le même temps, d'une mise en scène du poète qui présente son art comme une réponse à l'intervention de Dieu dans l'histoire. Ce double mouvement, divin et humain, se traduit dans les *Carmina* par ce qui est sans doute l'un des traits les plus caractéristiques de l'esthétique chrétienne de Paulin de Nole, le recours fréquent au symbolisme. Le poète se sert ainsi de nombreuses métaphores filées qui parcourent l'ensemble des poèmes pour rendre compte, poétiquement, de sa longue méditation sur l'œuvre divine et sur le rôle de son propre art.

Sixième chapitre : Une esthétique de la connivence

La dimension savante de la poésie chrétienne de Paulin de Nole se manifeste à la fois par les nombreuses traces d'exégèses empruntées à tel ou tel théologien et par le tissage, parfois dense, de réminiscences bibliques au sein des *Carmina*. L'abondance et le traitement des emprunts scripturaires révèlent la grande familiarité du poète avec les textes bibliques mais aussi la présence d'un lectorat ou d'un auditoire versé dans les Écritures et capable de saisir la portée d'une expression empruntée à la Bible. La poésie de Paulin de Nole n'est pas simplement la poésie d'un lettré, elle s'adresse aussi à des lettrés qui possèdent une connaissance fine de la Bible et sont appelés à mettre en œuvre leur savoir pour apprécier toutes les nuances du propos du poète. Bien qu'il montre régulièrement la volonté de se faire comprendre par tous et même par les populations peu cultivées, Paulin donne souvent l'impression de s'adresser à un public choisi ou, du moins, particulièrement attentif : derrière la simplicité apparente de certains vers, se manifeste parfois une composition très travaillée qui appelle le lecteur à une lecture attentive et active. Aaron Pelttari a particulièrement mis en évidence cette participation du lecteur dans la poésie de l'Antiquité tardive : à ses yeux, le lecteur acquiert un rôle plus important que dans les époques précédentes. Les poètes soulignent, en effet, le besoin d'interprétation pour leurs textes et confient au lecteur, notamment par des techniques allusives et des jeux de langage, l'activation du sens d'un discours poétique[1].

La nature parfois très allusive des réminiscences bibliques dans les *Carmina* de Paulin de Nole invite, comme nous l'avons vu, le lecteur à compléter les sous-entendus du poète. Toute une série d'éléments formels, parfois proches d'une forme de jeu poétique[2], entraîne aussi la participation active du lecteur. Cette attention portée à la forme n'a rien de surprenant de la part d'un poète et encore plus de l'élève d'Ausone. Celui-ci recourt, en effet, volontiers, dans ses poèmes comme dans ses lettres, à des jeux sur le langage et renforce ainsi, grâce à la complicité qui se crée avec le lecteur capable de goûter la saveur de ces jeux, un sentiment d'appartenance

[1] A. PELTTARI, *The Space that remains. Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 2014. Il nous semble qu'il faille nuancer l'originalité de cette participation active du lecteur dans l'Antiquité tardive : la poésie au tournant de notre ère repose en grande partie sur des allusions que le lecteur doit saisir pour goûter pleinement la saveur de cette poésie (sur les allusions dans cette poésie, voir S. HINDS, *Allusion and intertext*, *op. cit.*).
A. PELTTARI lui-même précise que toutes les techniques littéraires discutées dans cet ouvrage trouvent des parallèles dans des exemples plus anciens de la littérature grecque et latine (p. 4) et que le lecteur a toujours été une figure importante de la littérature de l'Antiquité classique (p. 8). Néanmoins, le fait de mettre l'accent sur le lecteur et sa participation active lors de la lecture de poèmes est intéressant et permet de mieux réfléchir au rapport entre le poète et son lecteur.

[2] Par jeu poétique, nous entendons ici la présence de jeux sur le langage et la forme dans la poésie. Ces jeux appellent la participation active du lecteur et créent une complicité entre ce dernier et le poète.

à un milieu aristocratique et lettré. La poésie de Paulin de Nole est, à cet égard, moins démonstrative que celle de son maître : notre poète pousse moins loin les recherches formelles et, à la différence d'Ausone, ne pratique pas le bilinguisme ou le centon. Toutefois, dans sa poésie chrétienne et dans son recours à la Bible, il développe, lui aussi, une esthétique de la connivence reposant sur des subtilités formelles et des finesses de langage. S'il convient de s'intéresser aux formes que prend cette esthétique de la connivence, il faut aussi interroger sa fonction dans les *Carmina* : est-elle la marque d'une sociabilité aristocratique et la preuve que Paulin de Nole n'a pas complètement rompu avec son milieu d'origine en se convertissant à l'ascèse ? Faut-il plutôt y voir une technique au service de la pastorale du poète ? Mohrmann, en effet, a bien montré le goût de l'auditoire, même le moins cultivé, pour les jeux de mots (*Wortspiele*) et la manière dont les nombreux jeux de mots fondés sur l'homophonie et la paronomase dans les *Sermons* d'Augustin créent des effets de surprise qui suscitent l'attention des fidèles, même des moins lettrés, et participent à la diffusion du message chrétien[3]. Par les raffinements poétiques, Paulin de Nole s'efforce-t-il d'établir une connivence avec un auditoire choisi ou un public plus large ?

***

1. Les *Carmina* et la poésie comme jeu

1.1. Jeu(x) poétique(s)

La volonté d'établir une complicité avec le lecteur au moyen de raffinements formels et langagiers, susceptibles d'éveiller sa sagacité, peut entraîner la poésie du côté du jeu. Chez les Latins, *ludus poeticus* est, avant tout, une expression employée pour désigner une esthétique présente chez les *noui poetae* et les poètes augustéens. Certains poètes de l'Antiquité tardive, comme Ausone et Optatianus Porfyrius au IVe siècle, Sidoine Apollinaire au Ve siècle et Venance Fortunat au VIe siècle, en sont les héritiers. Paulin de Nole lui-même donne sa position à l'égard de cette conception ludique de la poésie à trois reprises dans ses poèmes.

1.1.1. La tradition antique du ludus poeticus

Avant d'étudier les passages où Paulin parle explicitement d'un *ludus poeticus*, il est nécessaire, pour replacer ses déclarations dans leur contexte, de définir plus précisément le *ludus poeticus*. Les poètes néotériques et les poètes du Haut-Empire, en particulier Catulle, Horace, Ovide et Martial recourent, dans leurs vers, au lexique du jeu, avec des termes comme

[3] CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *Mnemosyne*, 3, 1 (1935), p. 33-61.

ludere, *ludus*, *lusus* ou *nugae* et *nugari*, pour désigner leur pratique poétique[4]. Hendrik Wagenvoort a montré, en s'appuyant sur de nombreuses citations d'auteurs antiques, que le *ludus poeticus* requiert l'*otium* et qu'il se présente avant tout comme un jeu de jeunesse. Il consiste en particulier en une esthétique de contrastes : les poètes en font un jeu plaisant et spirituel face à la création poétique sérieuse, une opposition entre l'inférieur et le supérieur, entre le léger et le sérieux. Le poète peut se servir du *ludus poeticus* pour établir un contraste entre certains types de poésie, comme le fait Ovide lorsqu'il utilise le verbe *ludere* pour désigner sa poésie amoureuse face aux *maiores elegi* des *Fastes* (*Fastes* 2, 3-6 et 4, 9-10)[5]. Wagenvoort distingue quatre sens au verbe *ludere* chez les poètes néotériques et augustéens. *Ludere* peut, tout d'abord, vouloir dire « jouer ». La pratique de l'art de la poésie est alors considérée comme un passe-temps agréable et le verbe *ludere* peut être employé pour désigner la composition de poèmes courts (cf. Pline l'Ancien, *Epist*. 4, 27, 3). *Ludere* peut également avoir le sens de plaisanter tandis que le substantif *ludus* devient un synonyme de *iocus* (cf. Horace, *Sat*. 1, 1, 27). Le verbe peut aussi prendre le sens d'avoir des relations sexuelles (cf. Catulle 61, 211) et suggère souvent, surtout dans la poésie érotique, la présence d'un double sens. Robert Muth souligne que le *ludus poeticus* dépasse le cadre littéraire : les poètes néotériques font coexister et fusionner la vie et l'art, et le *ludus poeticus* témoigne d'une attitude joyeuse à l'égard de la vie et touche donc l'existence entière du poète, notamment le domaine érotique[6]. Wagenvoort fait remarquer que dans la poésie érotique, les poètes semblent préférer le substantif *lusus* à celui de *ludus*, même s'il ne s'agit pas d'une règle absolue. Il montre enfin que le verbe *ludere* peut prendre le sens de « s'exercer » en vue de quelque chose de plus sérieux. Cette signification est celle qui joue le plus grand rôle dans le champ de la poésie. Elle est utilisée dans différents domaines : le verbe *ludere* est employé, par exemple, pour désigner l'organisation d'un faux combat (Térence, *Phorm*. 347 ; Lucrèce 2, 641). Cicéron, dans un texte en prose, l'emploie pour parler du fait de traiter de problèmes philosophiques (*Parad*., *praef*. 3), tandis que Stace l'utilise dans un contexte artistique (*Silu*. 1, 3, 50-51)[7]. Si le substantif *ludus* comprend diverses acceptions, les poètes se servent, en général, de ce terme pour désigner la poésie qu'ils

[4] Sur le contexte d'émergence du *ludus poeticus* et le rôle de Catulle, voir R. MUTH, « *Poeta ludens*. Considerazioni sulla poesia alessandrino-ellenistica e romano-neoterica », *Atene e Roma. Rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di Cultura classica*, 18 (1973), p. 1-20.
[5] H. WAGENVOORT, « *Ludus poeticus* », *in Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leyde, 1956, p. 30-42.
[6] R. MUTH, « *Poeta ludens* », *art. cit.*, p. 4-6.
[7] H. WAGENVOORT, « *Ludus poeticus* », *art. cit.*, p. 37-39. Toutes les références antiques sont empruntées à H. WAGENVOORT.

pratiquent par rapport aux autres genres poétiques, et le *ludus poeticus* apparaît comme une façon de réfléchir à la place de la poésie au sein de la société[8].

1.1.2. Les jeux sur le langage dans la littérature latine

Si l'expression *ludus poeticus* renvoie à une esthétique très précise, la langue française, et avec elle d'autres langues modernes, recourt aussi volontiers au terme « jeu » pour désigner le travail particulier, parfois virtuose, d'un auteur sur les mots ou les formes et pour souligner le caractère plaisant qu'il procure. On parle ainsi de jeux de mots et de jeux de langage. L'allemand, avec le substantif *Wortspiel*, garde aussi la notion de jeu et l'anglais, s'il utilise volontiers le substantif *pun* pour désigner les jeux de mots et calembours, emploie également le substantif *wordplay*. Les auteurs latins classiques ne semblent pas recourir au terme *ludus* pour désigner les jeux de langage présents dans leurs œuvres. Quintilien, par exemple, se sert du terme de *figurae* pour évoquer la paronomase et l'antanaclase[9] que nous plaçons parmi les procédés stylistiques mais aussi volontiers parmi les jeux de mots[10]. Il est vrai que Sénèque, dans la *Lettre à Lucilius* 104, 15, parle du fleuve Méandre comme d'un sujet d'exercice ou de jeu pour les poètes (*poetarum omnium exercitatio et ludus*[11]), mais il ne décrit pas de jeux précis et il est fort probable que le terme serve de synonyme à *exercitatio* et prenne le sens d'« entraînement ».

Mohrmann définit le jeu de mots comme l'établissement d'un lien fondé sur un rapprochement étymologique ou simplement phonique entre deux mots ou entre deux significations d'un même mot. L'essentiel du jeu de mots réside dans le caractère inattendu, non pressenti par l'auditeur, du rapprochement entre les mots[12]. Le jeu de mots n'est, toutefois, qu'un élément parmi les jeux de langage qui agissent sur la forme même du texte, comme c'est le cas avec les calligrammes, les acrostiches, les télestiches… D'après Étienne Wolff, de nombreux types de jeux n'existent pas en latin, la contrepèterie par exemple, et il n'est pas rare que ceux qui existent n'aient pas de dénomination propre[13]. Wolff recense, toutefois, sept types de jeux de langage dans l'Antiquité romaine[14]. Si ces jeux ne sont pas réservés à la poésie, ils

---

[8] R. MUTH, « *Poeta ludens* », *art. cit.*, p. 7-14.
[9] QUINTILIEN 9, 3, 66-68.
[10] Voir CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 43-55.
[11] Éd. F. PRÉCHAC, Paris, CUF, 1962.
[12] CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 33-34.
[13] É. WOLFF, « Les jeux de langage dans l'Antiquité romaine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (2001), p. 333.
[14] É. WOLFF, « Les jeux de langage », *art. cit.*, p. 317. Les sept catégories recensées sont : les jeux imposant la présence ou l'absence d'une lettre, les jeux reposant sur la permutation ou le reversement des lettres ou des mots d'un énoncé, les jeux pictographiques, les jeux de langage par équivoque ou analogie, l'invention du langage, les

interviennent principalement dans les vers[15] et c'est pour cela que nous nous permettons de parler de jeu poétique. Wolff précise également que ces jeux sont beaucoup plus fréquents dans l'Antiquité tardive que dans les époques antérieures[16]. Ces jeux sont parfois de simples amusements d'érudits, d'autres fois ils acquièrent un rôle plus important, tel l'acrostiche qui a une fonction mnémotechnique ou sert de signature. Wolff, s'appuyant sur le rejet des futilités (*nugae*) par Martial dans l'*Épigramme* 2, 86 et sur les précautions que prend Ausone pour introduire ses divertissements, souligne, cependant, la réticence des Romains face au ludisme verbal gratuit. Déjà Cicéron, dans le *De diuinatione* 2, 112, relève le rôle des acrostiches dans les prédictions des livres sibyllins : ils offrent une clé de lecture pour tout le texte et témoignent d'un travail très attentif et minutieux de l'auteur[17]. Certes, l'amusement se mêle parfois très étroitement au sérieux et l'emporte même. C'est ce que révèle la tradition des jeux sur le langage insérés dans la mention des signes météorologiques : plusieurs auteurs, grecs et latins, intègrent des jeux sur le langage (acrostiches, mésostiches, téléstiches…) reposant notamment sur leur nom et sur le mot *luna* dans leur évocation des phénomènes climatiques[18]. Ils parsèment alors leur texte d'indices, invitant ainsi les lecteurs à rechercher dans celui-ci les jeux dissimulés. Si ces jeux peuvent avoir une fonction de signature, leur caractère traditionnel et les phénomènes d'imitation d'un poète à l'autre leur confèrent aussi un caractère gratuit.

1.1.3. Ausone et le jeu poétique

Nous pouvons donc entendre par jeu poétique (*ludus poeticus*) à la fois la manière qu'ont certains poètes de désigner leur pratique poétique par rapport à d'autres genres considérés comme plus sérieux et la présence, dans les vers, d'exercices plus ou moins virtuoses et plus ou moins gratuits sur le langage et la forme des poèmes. Ces deux sens peuvent, toutefois, se superposer et l'œuvre poétique d'Ausone en offre un bon exemple[19]. Il peut être

énigmes et les détournements de texte. É. WOLFF, p. 328, précise que les jeux de langage par équivoque et analogie sont ce qu'on appelle précisément des jeux de mots.

[15] É. WOLFF, « Les jeux de langage », *art. cit.*, p. 333, explique cela par le fait que le rythme du vers possède pour une oreille latine une valeur incantatoire et que la virtuosité formelle s'est toujours exprimée, de préférence, dans le cadre métrique. Il est vrai qu'en poésie, tout choix sémantique ou formel fait sens et que les jeux sur le langage sont plus visibles que dans la prose. L'abondance des jeux de mots chez Cicéron (voir H. HOLST, *Die Wortspiele in Ciceros Reden*, Oslo, 1925) et chez Augustin (voir CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 33-61) invite, cependant, à nuancer la portée de l'affirmation d'É. WOLFF ou, plus précisément, à attirer l'attention sur une nuance : si les jeux de langage sont plus présents en poésie qu'en prose, les jeux de mots, qui touchent de près à la rhétorique en tant qu'éléments de l'*exornatio*, jouent un rôle important en prose.

[16] É. WOLFF, « Les jeux de langage », *art. cit.*, p. 317-334, notamment p. 333-334.

[17] CICÉRON, *Diu*. 2, 112 : « *Atque in Sibyllinis ex primo uersu cuiusque sententiae primis litteris [illius sententiae] carmen omne praetexitur. Hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani* ».

[18] Cf. ARATOS 783-787 ; VIRGILE, *Georg*. 1, 427-435, LUCAIN 5, 541-550, etc.

[19] Sur le *ludus poeticus* chez Ausone, voir A. LA PENNA, « Il 'lusus' poetico nella tarda antichità. Il caso di Ausonio », *Storia di Roma III, L'età tardoantica, 2, I luoghi e le culture*, Turin, 1993, p. 731-751 ; G. POLARA,

particulièrement opportun de s'y intéresser quelques instants en raison des liens qui unissent ce poète à Paulin de Nole.

Plusieurs éléments dans les préfaces en prose et les vers des poèmes d'Ausone rapprochent les compositions du poète bordelais du *ludus poeticus* des poètes néotériques et augustéens. Le vocabulaire du jeu est explicitement présent dans le *Technopaegnion* 3a[20], lorsque le poète explique avoir ourdi un *ludicrum opusculum* et se sert du substantif *ludus* et du participe présent *ludens*. Dans le *Technopaegnion* 1, Ausone désigne son œuvre comme un ouvrage inutile provenant de son paresseux *otium* (*inertis otii mei inutile opusculum*) et nous retrouvons là l'*otium* requis par le *ludus poeticus*. Le poète exprime également, à plusieurs reprises, le caractère léger et futile de sa poésie : l'adjectif *inutile*, précédemment cité, le montrait déjà. La préface du *Cento nuptialis* qualifie, quant à elle, le centon d'ouvrage frivole et sans prix (*friuolum et nullius pretii opusculum*) que le poète a retrouvé parmi ses brouillons (*inter liturarios meos*). Dans le *Technopaegnion* 3c, le poète recourt également au substantif *nugae* pour désigner ses compositions ainsi qu'au substantif *uersiculi*, dont le suffixe diminutif amoindrit la valeur de sa poésie. Le choix fréquent de l'épigramme, classée parmi les genres mineurs de la poésie, et les jeux sur les mots monosyllabiques dans le *Technopaegnion* témoignent aussi d'un goût pour l'esthétique du petit. Cette attention portée au petit, au fragmentaire est, comme l'a montré Michael Roberts, un trait caractéristique de l'esthétique tardo-antique[21], mais elle s'intègre aussi dans la conception ludique de la poésie d'Ausone où, selon les critères du *ludus poeticus* de ses prédécesseurs, le mineur est préféré au majeur. L'affirmation que le *Cento nuptialis* est une œuvre composée sans la perfection de la maturité (*sine morae maturitate*, *Cento Nuptialis*, *praef. prosa*) renvoie également à l'esthétique du *ludus poeticus* qui est vu comme une œuvre de jeunesse.

Cette conception ludique de la poésie s'allie, chez Ausone, à la présence très forte de jeux sur le langage. Ces jeux ne concernent pas seulement la poésie chez Ausone : l'humour, qui imprègne toutes les *Épigrammes*, touche aussi la correspondance. Comme l'a mis en évidence Camille Bonnan-Garçon, Ausone déploie, dans sa correspondance, un humour fait de plaisanteries personnelles et grivoises et d'allusions à la fois plaisantes et érudites. Les jeux de

« Tra ars e ludus : tecnica e poetica in Ausonio », *in* G. MAZZOLI et F. GASTI (éd.), *Prospettive sul Tardoantico : Atti del convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, Pavie, 1999, p. 31-47 ; F. GARAMBOIS-VASQUEZ, Natura delectat. *Ars et Natura dans la création poétique d'Ausone*, Saint-Étienne, 2018, p. 129-159.

[20] Nous suivons, pour tous les poèmes d'Ausone cités, la numérotation de B. COMBEAUD, *Ausone de Bordeaux. Œuvres complètes*, Bordeaux, 2010.

[21] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 58-60.

mots se mêlent aux clins d'œil poétiques et mythologiques qui relèvent parfois du pastiche[22]. Ces éléments se retrouvent dans les compositions poétiques d'Ausone où le poète s'adonne à de nombreuses recherches formelles. Wolff a relevé quatre aspects principaux de ces recherches formelles : la virtuosité métrique avec un goût affirmé pour la polymétrie, le bilinguisme avec des poèmes mêlant le latin et le grec, la pratique du centon et les jeux sur les mots[23]. La virtuosité métrique est particulièrement manifeste dans le *Technopaegnion* et le bilinguisme, fortement présent dans les lettres, imprègne certaines épigrammes (cf. *Epigr*. 32 ; 34 ; 35 ; 42 ; 84 ; 87-89 ; 100) ainsi que le *Ludus septem sapientum*. Le *Cento nuptialis* illustre, bien sûr, le troisième aspect, tandis que les jeux de mots abondent dans l'ensemble de la poésie et que nous pouvons relever quelques jeux sur les lettres de l'alphabet dans les *Épigrammes* 87-89[24]. Ces jeux ne sont pas un amusement gratuit, mais « le signe d'une confiance dans la force humaniste du langage et de la grammaire[25] ». Wolff prend l'exemple des jeux portant sur les noms propres et notamment sur le nom même d'Ausone : *Ausonius* est le nom du poète mais aussi un adjectif venant d'Auson, le nom de l'un des fils d'Ulysse, et signifiant « italien ». Or, le poète joue de cette polysémie dans la *Moselle* 440-441 (*Ausonius, nomen Latium, patriaque domoque / Gallorum extremos inter celsamque Pyrenen*[26]). Toutefois, comme l'explique Wolff, ce jeu n'est pas gratuit : le poète sonde ainsi les potentialités des nombres et fait de l'étymologie, à l'instar de Virgile et d'Ovide, un principe poétique et un moteur de l'écriture. Les *nugae* revendiquées par Ausone sont des bagatelles élaborées et réfléchies[27].

En qualifiant ses poèmes de *nugae* ou de *ludi*, Ausone attire l'attention du lecteur sur le statut de ses textes et l'amène à évaluer le jugement porté par le poète. La *captatio beneuolentiae* présente dans certaines préfaces fait ressortir, par effet de contraste, la finesse et la virtuosité des compositions. Ausone, cependant, n'invite pas simplement son lecteur à évaluer et admirer son œuvre : dans les préfaces en prose du *Technopaegnion*, du *Cento nuptialis* et du *Griphus ternarii numeri*, Ausone décrit les règles, les techniques verbales qui régissent ces compositions. En lui donnant les règles du jeu, le poète invite le lecteur à participer au même jeu[28]. Ces trois œuvres sont des cas à part : le plus souvent, Ausone insère dans ses

[22] Voir C. BONNAN-GARÇON, « Jeux de mots et jeux de lettres : l'humour dans la correspondance d'Ausone », *in* É. WOLFF (éd.), *Ausone en 2015 : Bilan et nouvelles perspectives*, Paris, 2018, p. 247-261.
[23] É. WOLFF, « Les jeux de mots chez Ausone », *in Ausone en 2015*, *op. cit.*, p. 33.
[24] Toutes les références sont données par É. WOLFF, « Les jeux de mots chez Ausone », *art. cit.*, p. 33-34 ; nous avons, cependant, adopté la numérotation de B. COMBEAUD.
[25] É. WOLFF, « Les jeux de mots chez Ausone », *art. cit.*, p. 33.
[26] « Ausone, un nom latin, et d'une patrie et d'une maison entre l'extrémité de la Gaule et les hautes Pyrénées ».
[27] É. WOLFF, « Les jeux de mots chez Ausone », *art. cit.*, p. 36-42, surtout p. 40-42.
[28] A. PELTTARI, *The Space that remains*, *op. cit.*, p. 62-64. Voir aussi F. GARAMBOIS-VASQUEZ, *Natura delectat*, *op. cit.*, p. 146.

vers des jeux sur le langage sans souligner leur présence. La complicité ne s'établit avec le lecteur que s'il est capable de repérer le jeu. Sans doute est-ce là que la connivence est la plus forte : l'auteur et le lecteur n'ont pas besoin d'explications pour apprécier les nuances et raffinements de l'expression et un lien tacite les unit. L'énonciation des règles du jeu, dans les trois poèmes précédemment cités, révèle, toutefois, la volonté qu'a Ausone de partager sa conception ludique de la poésie et de faire participer son lecteur à ses amusements littéraires.

1.2. Paulin de Nole et la poésie comme ludus

Paulin de Nole se sert, à trois reprises, d'un terme se rapportant au champ lexical du *ludus* pour désigner l'activité poétique dans les *Carmina*. Si les deux premières occurrences expriment de fortes réserves du poète à l'égard du *ludus poeticus*, la troisième occurrence est plus favorable à cette conception de la poésie, ce que suggèrent aussi certains vers des *Carmina*. Néanmoins, cette esthétique semble, avant tout, à destination d'une élite lettrée.

1.2.1. Des réserves à l'égard du ludus poeticus

Dans le *Carmen* 10, adressé à Ausone, Paulin revient, entre autres, sur les propos vifs et critiques tenus par son maître à l'égard de l'Espagne (*Carm*. 10, 201-328 ; cf. Ausone, *Epist*. 21, 50-72 [Green]), où s'est installé Paulin à la suite de son mariage avec la chrétienne Thérasia. Ausone dépeint, en effet, l'Espagne comme un lieu coupé de la civilisation, qui a éloigné Paulin de ses amis et de la pratique des lettres. Paulin, blessé par la virulence du propos de son ami, lui écrit alors :

260.	*Multa iocis pateant, liceat quoque ludere fictis,* *Sed lingua mulcente grauem interlidere dentem,* *Ludere blanditiis urentibus et male dulces* *Fermentare iocos satirae mordacis aceto* *Saepe poetarum, numquam decet esse parentum.*	*(260)* Que de nombreux sujets se prêtent aux plaisanteries ; qu'il soit aussi permis de s'amuser à des fictions. Mais enfoncer au milieu d'une langue caressante une dent cruelle, s'amuser de flatteries brûlantes et rendre aigres les plaisanteries faussement douces par le vinaigre de la satire mordante, cela convient souvent aux poètes, jamais aux pères.

Carmen 10, 260-264

Paulin utilise à deux reprises le verbe *ludere* pour désigner l'action du poète (v. 260 et 262). Dans ces vers, il semble opposer deux types de plaisanteries (*ioci*) : celles portant sur des sujets de fiction et n'ayant rien de blessant et celles présentes dans la satire qui s'en sert pour faire passer, de manière déguisée et plaisante, des vérités dures à entendre. Les adjectifs *grauis* et

mordax, le participe présent *urens*, l'adverbe *male* et le verbe *fermentare* insistent tous sur le caractère douloureux du jeu satirique. L'opposition entre une poésie qui s'amuse de fictions et la poésie satirique rapproche ces déclarations du *ludus poeticus*, ce que pouvait déjà suggérer le double emploi du verbe *ludere* ; en effet, le *ludus poeticus* est un jeu qui se définit en contraste par rapport à une autre notion et notamment par rapport à une certaine sorte de poésie. Toutefois, le propos de Paulin s'écarte de celui des poètes pratiquant le *ludus poeticus* : la satire fait partie des genres poétiques mineurs revendiqués par ces poètes, face à l'épopée par exemple, alors qu'elle est condamnée ici. Cette condamnation s'explique par le fait que le poète oppose, avant tout, deux attitudes dans ses vers et regrette qu'Ausone se comporte davantage en poète satiriste qu'en père à son égard.

Le *Carmen* 22 fait également preuve de fortes réserves à l'égard du *ludus poeticus* : dans son désir de voir Jovius user de son talent oratoire au service de la foi chrétienne, le poète l'exhorte fermement à changer le sujet de ses poèmes :

	Heia ! age, tende chelym, facundum concute pectus	Eh bien ! Allez, tends ta lyre, agite ton cœur
10.	*Magna mouens ; abeat solitis impensa facultas*	fécond *(10)* en provoquant de grandes choses ;
	Carminibus : maior rerum tibi nascitur ordo.	que l'empressement de ton talent oratoire
	Non modo iudicium Paridis nec bella Gigantum	quitte ses chants habituels, un ordre des choses
	Falsa canis : fuerit puerili ludus in aeuo	plus grand naît pour toi. Tu ne chantes plus le
	Iste tuus quondam, decuerunt ludicra paruum ;	jugement de Pâris ni les fausses guerres des
15.	*Nunc, animis grauior quantum prouectior annis,*	Géants : cela aura été autrefois ton jeu durant
	Aspernare leues maturo corde Camenas,	l'enfance, ces passe-temps convenaient à
	Et qualem castis iam congrua moribus aetas	l'enfant. *(15)* À présent, plus sérieux dans tes
	Atque tui specimen uenerabile postulat oris	pensées à mesure que tu avances dans les
	Suscipe materiam, diuinos concipe sensus.	années, repousse les Camènes légères de ton
		cœur mature, choisis un sujet tel que le
		demandent ton âge désormais conforme à des
		mœurs pures et l'aspect vénérable de ton
		visage, embrasse les pensées de Dieu.

Carmen 22, 9-19

Nous avons déjà mis en évidence le fait que Paulin de Nole reléguait à l'enfance la pratique d'une poésie à sujet mythologique et qu'il la condamnait chez le poète plus âgé et chrétien, appelé à se consacrer à des sujets plus nobles et plus sérieux[29]. L'emploi du substantif *ludus* au vers 13 et du substantif *ludicra* au suivant invite à rapprocher ce type de poésie de l'esthétique du *ludus poeticus*. Wagenvoort a montré que le terme *ludus* pouvait prendre, chez les poètes partisans de l'esthétique du *ludus poeticus*, le sens d'entraînement en préparation à quelque

[29] Voir p. 90-91.

chose de plus sérieux. Le fait de faire de la poésie mythologique un passe-temps de l'enfance avant de pratiquer une poésie d'adulte chrétien (v. 17-18) est très proche de ce sens de *ludus*. Les comparatifs *maior* (v. 11) et *grauior* (v. 15) opposent également deux types de poète et de poésie et établissent, comme dans l'esthétique du *ludus poeticus*, une opposition entre l'inférieur et le supérieur ; mais, comme dans le *Carmen* 10, le jugement se fait ici au détriment du *ludus poeticus*.

Une comparaison entre les deux passages cités permet de relever un point commun qui peut expliquer les réserves de Paulin à l'égard du *ludus poeticus* : dans l'esprit du poète, la pratique du jeu (*ludus*) semble associée aux fictions : *ludere fictis* peut-on lire dans le *Carmen* 10, 260, et *nec bella Gigantum falsa canis* dans le *Carmen* 22, 12-13. Or, comme nous l'avons vu, Paulin de Nole revendique, à partir de sa conversion, une poésie fondée sur la vérité de la foi chrétienne[30], le *ludus poeticus* apparaît donc comme incompatible avec l'entreprise du poète.

1.2.2. Héritage ausonien et traces d'une conception ludique de la poésie

Malgré ses réserves, Paulin de Nole ne rejette pas complètement la dimension ludique de la poésie et l'enseignement de son maître Ausone.

Sans que le terme *ludus* soit employé, le *Carmen* 11 et notamment les vers 30 à 39[31] sont un bon exemple de la dimension à la fois rhétorique et ludique que peuvent avoir les *Carmina* de Paulin après sa conversion. En effet, comme le font remarquer Roberts et Filosini, ces vers offrent une *argumentatio* qui suit strictement les préceptes rhétoriques[32]. Ils sont aussi, à l'aide de réminiscences virgiliennes et lucrétiennes, une véritable élaboration du topos virgilien *paruis componere magna* énoncé dans les *Bucoliques* 1, 23. Par des jeux de symétrie et de variation, le poète révèle la maîtrise de la composition stylistique qu'il a acquise grâce à l'éducation

---

[30] Voir p. 88.

[31] *Carm*. 11, 30-39 :

30. *Discussisse iugum quereris me quo tibi doctis*
Iunctus eram studiis : hoc ne gestasse quidem me
Assero ! namque pares subeunt iuga, nemo ualentes
Copulat infirmis ; neque sunt concordia frena
Si sit compulsis mensura iugalibus impar.
35. *Si uitulum tauro uel equum committis onagro,*
Si confers fulicas cycnis et aedona picae,
Castaneis corylos aequas, uiburna cypressis,
Me compone tibi ; uix Tullius et Maro tecum
Sustineant aequale iugum. …

(30) Tu te plains que j'ai brisé le joug qui me maintenait lié à toi dans de savantes occupations. Mais j'affirme ne pas même l'avoir porté, car ce sont des égaux qui s'assemblent sous le joug, personne n'associe les forts avec les faibles ; et les freins ne s'accordent pas si la taille des animaux appariés n'est pas la même. *(35)* Si tu assembles le veau avec le taureau ou le cheval avec l'onagre, si tu adjoins les foulques aux cygnes et les rossignols aux geais, que tu rends les coudriers égaux aux châtaigniers, les viornes égales aux cyprès, place-moi avec toi ; c'est à peine si Cicéron et Virgile supporteraient un joug commun avec toi.

[32] Cf. *Rhet. Her*. 2, 18, 28.

littéraire que lui a dispensée Ausone[33]. En proclamant avec virtuosité son infériorité face à son maître, Paulin lui offre une louange subtile et l'assure que, malgré leurs choix de vie différents, il n'a rien perdu de ses leçons et qu'il continue à partager avec lui le même héritage culturel.

On pourrait toutefois faire remarquer que le *Carmen* 11, à l'instar du *Carmen* 10, possède un statut particulier dans les compositions poétiques chrétiennes de Paulin de Nole, puisqu'il est adressé à Ausone dont le christianisme est bien plus tiède que celui de la plupart des nouveaux correspondants de notre poète et qu'il traite de la question délicate du passage de Paulin du monde de l'aristocratie sénatoriale à celui de l'ascèse chrétienne. En proposant une forme de jeu littéraire à son correspondant, le poète parle le même langage que lui et témoigne ainsi de son affection et de sa fidélité à son égard.

L'une des traces les plus fortes de l'héritage ausonien dans la poésie de Paulin de Nole est le recours, dans quatre poèmes, à la polymétrie[34]. Les *Carmina* 10, 11, 21 et 25 sont, en effet, composés à partir de mètres divers. Ce choix de composition, plutôt rare chez Paulin et ses contemporains, même s'il se répand entre le IVe et le VIe siècle[35], invite à comparer ces poèmes.

Dans deux de ces poèmes, Paulin attire l'attention sur la *poikilia* métrique présente. Ainsi, dans le *Carmen* 10, il associe chaque sujet abordé à un vers bien défini :

	Sed mihi mite patris plus quam censoris acerbum *Sedit et e blandis aspera penso animo.* *Ista suo regerenda loco tamen et grauiore* *Vindicis heroi sunt agitanda sono ;*	Mais pour moi, la douceur du père demeure davantage que l'âpreté du censeur et, dans mon esprit, je compense par les caresses les duretés. Celles-ci doivent, cependant, être renvoyées à leur place et traitées par le ton plus grave de l'hexamètre vengeur. *(15)* Dans l'intervalle, l'iambe plus léger le précèdera brièvement en apportant ma réponse avec un pied différent. À présent, les vers élégiaques ordonnent de te saluer et une fois leur salut prononcé, comme ils ont fait pour d'autres les
15.	*Interea leuior paucis praecurret iambus,* *Discreto referens mutua uerba pede ;* *Nunc elegi saluere iubent, dictaque salute,* *Vt fecere aliis orsa gradumque, silent.*	

[33] M. ROBERTS, « Paulinus Poem 11, Virgil's First *Eclogue*, and the Limits of *Amicitia* », *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 115 (1985), p. 274-276 et *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 21-23 ; S. FILOSINI, *Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 205-209, notamment p. 206.

[34] F. E. CONSOLINO, « Polymetry in Late Latin Poems. Some Observations on Its Meaning and Functions », *in* J. ELSNER et J. HERNANDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, 2017, p. 124, parle d'une sorte de poésie pratiquement réservée à la Gaule, dont la diffusion fut certainement dépendante du prestige et de l'influence d'Ausone et probablement de l'enseignement gaulois.

[35] F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche di Paolino. Affinità con Ausonio ? », *in* S. FILOSINI, *I Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 262. Ausone fait figure d'exception en recourant volontiers à la polymétrie dans ses lettres. À ce sujet, voir S. FILOSINI, *I Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 38-40. F. E. CONSOLINO, « Polymetry in Late Latin Poems », *art. cit.*, p. 100, fait, toutefois, remarquer que la poésie de l'Antiquité tardive est caractérisée par un usage croissant de la polymétrie.

premiers discours et le premier pas, ils se taisent.

Carmen 10, 11-18

Le poète recourt à une écriture ludique en personnifiant les différents types de vers puisqu'il leur accorde la parole. Il place ainsi son lecteur dans une forme de jeu poétique annonçant le jeu, à l'échelle du poème, des variations métriques. Paulin opère ici comme Ausone en donnant à l'avance les règles du jeu[36]. Les vers 1 à 18 sont des distiques élégiaques. Le poète rappelle le contexte de la lettre et indique la composition métrique du poème. Viennent alors, dans les vers 19 à 102, des distiques iambiques. Paulin y traite de son choix de suivre le Christ et de son rejet des Muses tout en exprimant sa gratitude et son affection envers Ausone. Le poème s'achève avec des hexamètres dactyliques dans les vers 103 à 331. Le poète revient sur les reproches que lui avait adressés Ausone et continue à justifier son changement de vie sans cesser d'assurer Ausone de sa profonde amitié. En réalité, les différences de contenu entre la partie en distiques iambiques et celle en hexamètres dactyliques sont assez minimes[37].

Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), le poète associe explicitement, au moyen du participe *illusus*, l'usage de la polymétrie à une forme de jeu :

Haec igitur mihimet meditanti congrua suasit
Gratia multimodis illuso carmine metris
Distinctum uariis imitari floribus hortum.

Ainsi, alors que j'y réfléchissais, une grâce appropriée m'a persuadé d'imiter ce jardin orné de fleurs variées *(85)* par un poème qui joue avec différentes sortes de mètres.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 84-86

À l'emploi du participe *illusus* s'ajoute la métaphore du jardin et des fleurs[38]. Or, comme le fait remarquer Roberts, la métaphore des fleurs devient un lieu commun dans l'Antiquité tardive et suggère la variété des couleurs. Un poème peut être imaginé comme une prairie au printemps, couverte de fleurs éclatantes et multicolores[39]. L'association du jeu polymétrique à la métaphore des fleurs dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) s'inscrit donc pleinement dans l'esthétique de l'Antiquité tardive. La variété apparaît comme une composante importante du style poétique et, dans le contexte du *Natalicium*, elle est une marque de l'efficacité de saint Félix qui continue à entraîner de nouvelles personnes sur le chemin de la vie chrétienne et de l'ascèse.

[36] Voir p. 377-378 et A. PELTTARI, *The Space that remains, op. cit.*, p. 62-64.
[37] S. FILOSINI, *I Carmi, op. cit.*, p. 40 ; F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 273.
[38] Sur la métaphore du jardin et des fleurs dans ce passage, voir p. 476-479.
[39] M. ROBERTS, *The Jeweled Style, op. cit.*, p. 50-51.

Le poète avait déjà souligné, quelques vers auparavant, l'association entre la polymétrie et l'expression de la variété et il avait attiré l'attention sur le caractère inhabituel de ce choix métrique :

Et contra solitum uario modulamine morem, *Sicut et ipse mihi uarias parit omnibus annis* *Materias, mutabo modos serieque sub una* *Non una sub lege dati pede carminis ibo.*	Et avec une cadence variée au lieu de mon usage habituel, tout comme lui-même fait aussi naître pour moi tous les ans de nouveaux sujets, je changerai les cadences et, sous une seule série mais non sous une seule règle, j'avancerai avec le pied du poème donné.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 56-59

Si la *poikilia* métrique est assez inhabituelle sous la plume de Paulin, elle correspond bien à l'esthétique de la variété que Paulin associe étroitement à l'œuvre de Félix. Le poète prend, en effet, Félix en exemple ainsi que la matière poétique sans cesse renouvelée qu'il lui offre. Dans les vers 84-86, il lie également la polymétrie à la diversité des hôtes présents à Nole. Les variations métriques se font plus précises quelques vers plus loin : *Iamque intertextis elegus succedat iambis : Sit caput herous fundamentumque libello*[40] (v. 103-104). En effet, les vers 1-104 sont des hexamètres dactyliques. Le poète évoque le contexte du poème : il fait allusion à la victoire de Stilicon contre les troupes de Radagaise à Fiesole l'année précédente (405-406), et parle de certains hôtes de marque présents à Nole pour l'anniversaire de Félix. Les vers 105-271 sont des sénaires iambiques. Ils traitent de la célébration des martyrs et plus précisément de l'anniversaire de Félix ainsi que, de nouveau, de certains membres de la famille de Mélanie l'Ancienne en séjour à Nole. Les vers 272-343 sont des distiques élégiaques. Au moyen du symbolisme de la cithare, le poète évoque l'unité glorifiant Dieu qu'il forme avec ses hôtes. Les vers 344-858 sont, comme l'avait annoncé le poète, de nouveau des hexamètres dactyliques. Le poète y livre un certain nombre de renseignements autobiographiques et traite de son choix d'embrasser la vie ascétique et du rôle qu'a notamment joué Félix dans cette conversion. Il s'étend également sur l'examen de la tombe du saint et sur la manière dont le problème d'approvisionnement en eau à Cimitile a pu être réglé grâce à la sollicitude de la cité d'Abella. Comme dans le *Carmen* 10, les variations métriques sont loin de correspondre parfaitement aux changements thématiques[41].

[40] « Que le vers élégiaque succède bientôt aux iambes assemblés : que le vers héroïque soit la tête et le fondement de mon petit livre. »
[41] F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 273.

Dans le *Carmen* 11, également polymétrique même si le poète ne le souligne pas, les distiques iambiques (v. 49-68) succèdent aux hexamètres dactyliques (v. 1-48). Dans la première partie, le poète répond aux accusations de son maître et déclare vouloir conserver un lien éternel d'affection avec lui. Dans la seconde partie, il s'étend sur l'idéal de l'amitié chrétienne qui transcende le temps et l'espace[42]. Comme dans les poèmes précédents, le changement de mètre n'est pas associé à un changement net de thématique[43].

Le caractère polymétrique du *Carmen* 25 n'apparaît qu'à la fin du poème : 119 distiques élégiaques sont suivis de trois pentamètres[44]. La répétition en fin de vers de la forme *memor*, trois fois au génitif (*Memoris*) et une fois au nominatif[45] (*memor*) crée un effet d'écho entre les trois derniers pentamètres et le pentamètre du distique élégiaque final, ce qui attire l'attention du lecteur sur le jeu de mots entre le nom de l'évêque *Memor* et l'adjectif *memor*. Franca Ela Consolino voit dans ce recours à la polymétrie une manière de mettre en évidence la facture très spéciale du poème où la présence des pentamètres « convertit » les hexamètres, canoniques dans un épithalame, en distiques élégiaques[46]. La polymétrie est alors associée au jeu, puisqu'elle souligne un jeu de mots, mais participe au phénomène, fort sérieux, de conversion du genre de l'épithalame au christianisme[47]. Il nous paraît possible de voir aussi, dans ce changement métrique comme dans le jeu de mots sur son nom, une forme d'hommage discret à Mémor, ce qui s'accorderait avec les autres recours à la polymétrie dans les *Carmina*.

Alors que le *Carmen* 25 est un cas un peu à part, le poète semble traiter les changements métriques dans le *Carmen* 21 de la même manière que dans les deux lettres à Ausone. Si ces changements témoignent d'une esthétique de la variété et sont associés à des variations thématiques, le lien entre les changements de vers et de contenu est, en réalité, assez lâche.

---

[42] Pour un examen plus détaillé de la structure du poème, voir S. FILOSINI, *I Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 182-183.

[43] Nous partageons l'avis de P. FABRE lorsqu'il écrit, *Saint Paulin de Nole et l'amitié*, *op. cit.*, p. 165, que « la seconde partie de la pièce, où l'iambe succède au dactyle, ne fait que développer ce thème [celui de leur amitié indéfectible] ».

[44] *Carm.* 25, 235-241 :

235. *Votorum prior hic gradus est ut nescia carnis*
Membra gerant ; quod si corpore congruerint,
Casta sacerdotale genus uentura propago
Et domus Aaron sit tota domus Memoris,
Christorumque domus sit domus haec Memoris.
240. *Esto et Paulini Therasiaeque memor,*
Et memor aeternum Christus erit Memoris.

(235) De ces vœux, le premier est préférable pour qu'ils possèdent des membres ignorants de la chair ; mais s'ils unissent leurs corps, que leur future descendance, restée chaste, soit une race de prêtres, que toute la demeure de Mémor soit une demeure d'Aaron et que cette demeure de Mémor soit une demeure de chrétiens. Garde aussi en mémoire Paulin et Thérasia, et le Christ gardera éternellement en mémoire Mémor.

[45] La forme au nominatif se trouve aussi au vers 241.

[46] F. E. CONSOLINO, « Polymetry in Late Latin Poems », *art. cit.*, p. 111-112.

[47] Sur la conversion du genre de l'épithalame au christianisme, voir p. 68-69.

D'autres éléments invitent à rapprocher ces trois poèmes et l'utilisation de la polymétrie : toutes ces compositions ont une forte dimension autobiographique et, comme le souligne Consolino, le choix de la polymétrie coïncide avec la mise à nu des aspects liés à la sphère intime et au sérieux des choix existentiels de Paulin[48]. La nature même des destinataires des poèmes est un autre élément important du recours ludique à la polymétrie. Il ne fait aucun doute que le choix de la polymétrie dans les *Carmina* 10 et 11 est un hommage à Ausone, qui use volontiers de variations métriques dans ses lettres[49], et qu'elle est une manière de l'assurer de sa fidélité à son enseignement[50]. Le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), puisqu'il s'agit d'un *carmen natalicium*, a vraisemblablement bénéficié d'un auditoire et d'un lectorat assez larges ; mais le début du *carmen* témoigne de la présence à Nole, cette année-là, d'un petit groupe d'amis de Paulin apparentés à Mélanie l'Ancienne. Or, la lecture du poème donne l'impression que c'est à ce public choisi que le poème s'adresse en premier lieu[51]. Il s'agit de membres de l'aristocratie, tous convertis au christianisme et à l'ascèse ; mais, à l'instar de Paulin, ils ont bénéficié d'une éducation classique et sont à même de goûter les jeux littéraires[52]. Les variations métriques que leur offre Paulin sont, comme dans les lettres à Ausone, une forme d'hommage et le témoignage d'une amitié sincère et raffinée. À ce public choisi s'ajoute également un destinataire remarquable puisque le poète, dans les vers 100-102, fait de la variation des mètres un instrument au service de la louange de Dieu[53].

Ainsi, que les poèmes soient adressés à Ausone, à des amis chrétiens et lettrés ou à Dieu lui-même, Paulin de Nole recourt de la même manière et dans les mêmes intentions au *ludus poeticus* qu'est la polymétrie. Cette démonstration de sa maîtrise poétique se présente comme une marque d'estime à l'égard de ses lecteurs et de ses auditeurs dont il connaît la sensibilité littéraire et le goût pour la *uariatio*. Toutefois, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), la démonstration

---

[48] F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 274.

[49] Cf. *Epist.* 13 et 14 (éd. GREEN). Comme le fait remarquer C. BONNAN-GARÇON, « Jeux de mots et jeux de lettres », *art. cit.*, p. 258, la métrique est une source d'humour raffiné dans les lettres d'Ausone, et la série de lettres à Théon (*Epist.* 13-16) se caractérise par sa variété et sa prouesse métriques.

[50] Voir P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié*, *op. cit.*, p. 161 et S. FILOSINI, *I Carmi 10 e 11*, *op. cit.*, p. 38.

[51] Voir A. RUGGIERO, « Carme 21 », *art. cit.*, p. 211.

[52] F. E. CONSOLINO, « Le scelte metriche », *art. cit.*, p. 273-274, souligne, en particulier, la présence du sénateur Aproprianus, dont Rufin a loué la connaissance du grec (RUFIN, *Praef. in Greg. Nazianz. Orat.*), et qui était capable d'apprécier la qualité d'un tel accueil.

[53] *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 100-102 :

Floreat ergo nouo mihi carminis area prato, *Laudibus et Domini, qui Conditor oris et artis* *Omnimodae est, uario famulans pede musica currat !*	Que la surface de mon poème fleurisse donc en un pré nouveau et que la musique avec ses pieds variés courre en étant au service des louanges du Seigneur qui est le Créateur de la voix et de toute sorte d'art.

d'amitié se double d'une visée spirituelle : la polymétrie se présente comme un moyen de transcrire poétiquement l'abondance et la variété de l'œuvre du Christ et de Félix.

1.2.3. *Un jeu pour les lettrés : les limites du* ludus poeticus

Le poète exprime, comme nous l'avons vu, de fortes réserves à l'égard d'une conception ludique de la poésie jugée incompatible avec le sérieux et la grandeur de la tâche du poète chrétien. Néanmoins, certaines traces de cette esthétique, telle qu'on la trouve chez les poètes néotériques, augustéens et chez Ausone, demeurent dans les poèmes de Paulin. Le recours à la polymétrie dans les *Carmina* 21 et 25 témoigne aussi de la possibilité d'user d'une conception ludique de la poésie dans une visée chrétienne. Plus généralement, un certain nombre de jeux sur le langage, portant parfois sur la Bible, parcourent les *Carmina*.

Mohrmann distingue, en s'appuyant sur la théorie antique, deux types de jeux de mots : ceux qui reposent sur l'ambiguïté (un même mot peut revêtir deux significations à la fois) et ceux, phoniques, qui se fondent sur la paronomase[54]. Elle fait alors remarquer que les jeux de mots reposant sur l'ambiguïté sont rares dans la prédication d'Augustin et justifie cela par le genre de la prédication qui réclame avant tout la clarté et par la nature populaire des jeux de mots dans les sermons augustiniens[55]. Ces jeux sont au service de la pastorale : ils créent des effets de surprise et maintiennent ainsi l'attention de l'auditeur[56]. Or, les exemples étudiés jusqu'à présent dans les *Carmina* de Paulin sont tous empruntés à des poèmes dont les destinataires sont des lettrés (Ausone, les membres de la famille de Mélanie l'Ancienne, Julien d'Éclane et Titia) nourris de littérature classique et capables de reconnaître l'esthétique du *ludus poeticus* : nous pouvons donc nous demander si la notion de jeu implique, pour le poète issu d'une famille de rang sénatorial, l'idée d'une sociabilité aristocratique. Cette sociabilité aristocratique n'exclut pas une visée pastorale : si les poèmes de Paulin de Nole ne sont pas des prédications, le souci pastoral du poète est néanmoins sensible. La nature des destinataires de sa pastorale est, en revanche, une question qui conserve une part d'incertitude même s'il est possible d'avancer un certain nombre d'hypothèses[57].

Un type de jeu, présent à trois reprises dans les *Carmina*, peut permettre de réfléchir plus profondément aux destinataires des jeux du poète. Il s'agit d'un jeu fondé sur la reconnaissance d'un intertexte : les réminiscences, classiques et bibliques, sont nombreuses dans les poèmes

[54] CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 37.
[55] CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 41 et 57-58.
[56] CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 36 et 56.
[57] Sur la question du public des *Natalicia*, voir p. 302-313 et 364-365.

de Paulin. Elles participent au caractère savant de cette poésie et nourrissent la réflexion du poète et l'expression de ses conceptions, mais il arrive que le poète dialogue de manière plus étendue avec un intertexte et crée ainsi une forme de jeu par le caractère savant de cet exercice et par la complicité qu'il instaure avec le lecteur qui reconnaît le texte source.

L'intertexte peut être virgilien. Ainsi, le catalogue des peuples se rendant à Nole pour la fête de Félix, dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), 55-78, joue avec le catalogue des peuples et des héros qui vont s'engager contre les Troyens dans l'*Énéide* 7, 641-817. Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), l'importance de l'intertexte virgilien dans les récits de miracles opérés sur la tombe de Félix crée un effet de décalage et de comique entre le sérieux de l'intertexte et le sujet presque grossier du poème puisque sont mis en scène les déboires de paysans à la piété sincère mais un peu rustre[58]. Il s'agit dans les deux cas, pour reprendre les catégories de Wolff, d'un détournement de texte qui, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), s'apparente même à une parodie.

Dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 237-270, l'intertexte avec lequel joue le poète est non pas virgilien mais biblique. Arrêté par ses persécuteurs, Félix est maintenu en prison où, sous l'œil attentif du Christ, il exerce sa patience (v. 196-197). Cependant, raconte le poète, l'évêque Maxime, réfugié dans des montagnes désertes, est gravement malade et va mourir s'il n'est pas bientôt secouru. Dieu choisit alors Félix, le futur successeur de Maxime à Nole, pour lui porter secours (v. 198-238). S'ensuit le récit de la libération miraculeuse de Félix. Or ce récit présente de fortes similitudes avec celui de la libération de Pierre en Actes 12, 6-10. Comme l'apôtre, Félix est réveillé au milieu de la nuit par un ange, il voit ses chaînes tomber à ses pieds lorsque l'ange lui ordonne de se lever et il quitte la prison sous la conduite du messager céleste. Les ressemblances étroites entre les deux situations créent un effet de superposition entre les deux récits : le lecteur qui connaît le texte biblique voit peu à peu se dessiner la figure de Pierre derrière celle de Félix[59].

La visée du jeu poétique est différente dans les trois exemples cités. À chaque fois se manifestent, en revanche, des enjeux pastoraux. Dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), au-delà de l'effet de connivence avec le lecteur ou l'auditeur qui reconnaît l'intertexte virgilien, l'intention est des plus sérieuses. Le détournement du texte source cherche, en effet, à montrer l'importance de la fête de Félix, la christianisation de l'Empire romain et la paix que cette conversion au christianisme entraîne. Alors que les héros et les peuples virgiliens s'apprêtent à faire la guerre,

[58] Pour le traitement de cet exemple, voir p. 309-311.
[59] Pour le traitement de cet exemple, voir chapitre 5, 3.1.3 (p. 346-349).

les peuples chez Paulin vont célébrer dans la paix et la joie l'anniversaire d'un saint. Dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), l'entreprise semble moins sérieuse. Comme tout jeu fondé sur la reconnaissance d'un intertexte, le repérage des réminiscences virgiliennes crée un effet de connivence entre le poète et son lectorat ou son auditoire. Toutefois, le poète ne cherche pas tant ici à montrer la conversion de l'Empire et de la littérature au christianisme qu'à créer, par le décalage entre le ton de l'intertexte et celui du texte de réception, un effet de divertissement qui soutient l'enseignement. Certes, l'objectif final est bien sérieux puisqu'il s'agit d'instruire, mais, suivant la théorie cicéronienne des tâches de l'orateur, le poète s'efforce de divertir et de plaire pour y parvenir plus efficacement. L'utilisation du récit d'Actes 12 dans la libération de Félix dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) crée, là encore, un effet de connivence avec le lecteur familier des Écritures qui s'amuse de la reconnaissance progressive du modèle néotestamentaire. Toutefois, à cet effet plaisant s'ajoute une intention toute sérieuse : dans ce qui s'apparente à une *Vita Felicis*, le poète construit peu à peu la figure exemplaire du saint qu'il veille à faire reposer sur des assises bibliques. En comparant Félix à Pierre, Paulin montre qu'il est, lui aussi, un homme choisi par Dieu et bénéficiant de la même grâce divine. Le jeu de superposition des deux libérations renforce cette affirmation : au sein du récit, Félix et Pierre ne sont plus tant deux éléments distincts réunis par une comparaison qu'une seule entité, la personne choisie et délivrée par Dieu en vue d'une mission précise.

Même si la visée est différente dans les trois exemples étudiés, le procédé reste le même. Le jeu poétique se fonde sur la reconnaissance d'un intertexte qui vient enrichir le propos en créant soit un effet de décalage soit un effet de superposition. Une originalité peut, toutefois, être observée dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) : alors que la source virgilienne n'est jamais explicitée dans le cas des deux premiers exemples, le parallèle avec l'apôtre Pierre est clairement formulé (v. 260-265[60]). Cette différence de traitement entre l'intertexte virgilien et l'intertexte biblique montre les limites du *ludus poeticus* dans la poésie chrétienne de Paulin : il doit être subordonné à la visée pastorale et, de fait, la référence biblique doit être perçue par l'auditeur et le lecteur, car elle est décisive dans l'intention du poète, qui est ici de faire de Félix un saint conduit par

[60] *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 260-265 :

260. *... ueterem remeare recenti*
Historia uideo speciem qua iussus abire,
Bisseno sublimis in agmine discipulorum,
Petrus sponte sua uinclis labentibus aeque
Carcere processit clauso qua praeuius illum
265. *Angelus, Herodi praedam furatus, agebat.*

(260) Dans cette histoire récente, je vois revenir l'image ancienne où Pierre, grand parmi le groupe des douze apôtres, reçut l'ordre de s'en aller et s'avança également de lui-même hors de la prison, tandis que ses liens tombaient, là où l'ange qui le précédait *(265)* menait la proie qu'il avait dérobée à Hérode.

Dieu. Même si la reconnaissance progressive de la réminiscence biblique est plaisante, le poète cherche, avant tout, à livrer un enseignement et veille, de ce fait, à ce que tout le monde ait bien reconnu l'allusion. La réminiscence virgilienne apparaît, en revanche, comme un supplément d'intérêt et de plaisir : elle conforte le sens du passage pour celui qui la reconnaît, mais elle n'est pas nécessaire à l'établissement du sens.

Même lorsqu'elle est biblique, la source littéraire qui sert de fondement au jeu poétique n'est pas toujours explicitée. Tel est le cas, par exemple, de l'allusion à 1 Rois 2, 30 (3 Rg 2, 30 : « *Venit Banaias ad tabernaculum Domini, et dixit ei : 'haec dicit rex : egredere'. Qui ait : 'non egrediar, sed hic moriar'. Renuntiauit Banaias regi sermonem, dicens : 'haec locutus est Ioab, et haec respondit mihi'*. ») dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 322-323 : *Hic moriar uitae nisi causam protinus istic / Accipiam*[61]. Le décalage entre la situation biblique et la situation poétique crée un effet comique. Dans le livre des Rois, le général Joab se rallie à Adoniya, fils de David, qui essaie de s'emparer du trône à la place de Salomon à la mort de leur père et il se rend coupable du meurtre de deux chefs d'armée, Abner et Amasa. Lorsqu'il apprend la mise à mort d'Adoniya et la démission de ses fonctions du prêtre Abiatar qui s'était aussi rallié à Adoniya, Joab se réfugie auprès de l'autel des sacrifices dans la Tente de l'Éternel. La situation est bien moins grave dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6) : un paysan s'est fait voler ses bœufs et vient réclamer l'aide de Félix sur la tombe de ce dernier. Il est vrai que le problème est sérieux puisque les bœufs sont le moyen de subsistance de l'homme pauvre ; mais tout le récit du poète cherche à montrer le caractère excessif de l'attitude du paysan : il traite mieux ses bêtes que ses enfants et lui-même (v. 225-233), il inonde de larmes les portes du sanctuaire de Félix lorsqu'il vient implorer sa piété (v. 248-251) et n'hésite pas à tenir Félix pour coupable s'il ne facilite pas le retour de ses bœufs (v. 289-291). Comme les réminiscences virgiliennes dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), la réminiscence de 1 Rois 2, 30 donne un caractère grandiloquent aux propos du paysan et crée un effet comique ; mais contrairement à l'allusion à la libération de Pierre dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), la source biblique, comme bien souvent dans les poèmes de Paulin, n'est pas explicitée. L'identification de la source n'est, en effet, pas indispensable ici, mais pour le lecteur ou l'auditeur capable de déceler l'allusion scripturaire, l'effet comique du passage est amplifié.

[61] « Je mourrai ici si je ne reçois pas là et aussitôt ma raison de vivre ».

Les différents exemples étudiés montrent que le poète ne rejette pas les jeux allusifs[62] dans sa poésie chrétienne et qu'il peut établir ainsi une connivence avec son public en jouant aussi bien avec la littérature classique, Virgile en particulier dont les œuvres étaient particulièrement bien connues, qu'avec la Bible. Ce même traitement de la matière profane et de la matière biblique montre que les jeux sur la Bible s'inscrivent dans le contexte plus général d'un recours au jeu dans la poésie. Si le procédé employé par le poète ne change pas, la réussite du jeu dépend de la culture du public et de sa connaissance plus ou moins fine des Écritures. Toutefois, le poète n'oublie jamais sa charge pastorale et il n'hésite pas à expliciter ses sources lorsqu'il juge indispensable que tous les identifient. Le *ludus poeticus* chez Paulin de Nole est fait de subtilités et semble plutôt s'adresser à une élite lettrée, mais il ne doit jamais entraîner cette poésie vers l'hermétisme.

2. La fonction spirituelle des jeux de langage

Le souci d'explicitation des sources bibliques que manifeste le poète dans le récit de la libération de Félix dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) témoigne de la subordination du jeu poétique à la visée pastorale des poèmes. Il serait erroné de définir, à l'instar de ce que nous pouvons faire pour l'œuvre poétique d'Ausone, la poésie de Paulin de Nole comme un *ludus poeticus* : si des traces de cette esthétique sont bien présentes, il ne s'agit pas de la caractéristique majeure de cette poésie. Néanmoins, les *Carmina* comportent de nombreux jeux sur le langage, et notamment des jeux de mots, qui soutiennent le discours chrétien du poète. Les jeux bibliques, auxquels nous nous intéressons plus particulièrement en raison du thème de notre étude, s'insèrent dans un ensemble plus vaste de jeux chrétiens où la Bible n'intervient pas toujours mais dont la fonction est spirituelle.

2.1. Le jeu sur l'onomastique

Un domaine riche en jeux de mots dans la poésie de Paulin de Nole est celui de l'onomastique. Or, ces jeux possèdent le plus souvent une signification spirituelle mais ne recourent pas à la Bible. Guttilla a consacré quelques travaux à la question du *Wortspiel* et des noms propres chez Paulin[63], aussi ne nous étendrons-nous pas sur le sujet. Néanmoins, il nous

[62] Les jeux allusifs se rapprochent, pour reprendre les catégories de jeux de mots dont parle CH. MOHRMANN, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *art. cit.*, p. 37, des jeux de mots reposant sur l'ambiguïté.
[63] Voir G. GUTTILLA, « *Meritis et nomine Felix* : I *Wortspiele* con i nomi propri negli scritti di Paolino di Nola », *Scholia*, 9 (2000), p. 96-109 ; « Tre Studi : II. Wortspiel e nomi propri nelle Epistole e nei Carmi », *in Polyanthema.*

semble utile de citer quelques exemples, car les jeux sur les noms propres illustrent bien le fait que les jeux poétiques peuvent être chrétiens sans être bibliques, et, conformément aux goûts de son époque, Paulin affectionne particulièrement ce type de jeux de mots.

Les jeux de mots sur les noms propres s'inscrivent dans une tradition païenne et l'on en trouve de nombreux exemples dans l'*Histoire Auguste* ou encore dans les *Res rusticae* de Varron où sont réunis des personnages historiques portant tous un nom évoquant une réalité de l'agriculture[64]. Ausone lui-même pratique volontiers ce type de jeu. Loin d'être gratuit, il lui permet d'explorer les potentialités des noms propres en faisant de l'étymologie un principe poétique[65]. Ces jeux sur les noms propres sont aussi particulièrement fréquents dans les épitaphes et portent le plus souvent sur le nom du défunt. Ils cherchent à illustrer le proverbe des Anciens *Nomen omen*[66], même si la réalité dément parfois le proverbe. Ainsi un certain Crescens, en *CE* 1196[67], est-il bien mal nommé puisqu'il n'a pas eu le temps de grandir. Les jeux de mots sur le prénom de Celsus dans la consolation que constitue le *Carmen* 31 relève de cette tradition. Si Paulin a pu emprunter aux inscriptions présentes sur les stèles funéraires, il convient sans doute d'aller chercher son inspiration davantage du côté des épitaphes littéraires. Virgile, Ovide et Tibulle[68] ont inséré des épitaphes dans leurs œuvres et Martial avec ses *Épitaphes funéraires* ainsi qu'Ausone avec les *Parentalia* en ont même fait un genre à part entière. Comme la polymétrie, le jeu sur l'onomastique chez Paulin est vraisemblablement un héritage ausonien. À deux reprises, le poète joue sur le nom du jeune défunt : la première occurrence se trouve dans le premier distique avec un jeu sur le prénom et l'adjectif correspondant : *Ante puer patribus claris et nomine auito / Celsus erat, sed nunc celsus agit merito*[69] (*Carmen* 31, 1-2). Le jeu est double dans ces vers puisqu'il porte sur l'usage du terme *celsus* à la fois comme nom et comme adjectif et sur le sens propre et le sens figuré du terme. La coupe hephthémimère après *claris* et penthémimère après *nunc* au vers suivant fait ressortir des thèmes que l'on trouve fréquemment dans les inscriptions funéraires : celui du mérite et celui de l'opposition entre la vie terrestre et la vie céleste. Le vers acquiert ainsi l'efficacité

Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza, Messine, 1990, p. 139-151. Voir aussi I. GUALANDRI, « Words Pregnant with Meaning. The Power of Single Words in Late Latin Literature », *in The Poetics of Late Latin Literature*, *op. cit.*, p. 129-131.

[64] Les exemples sont donnés par É. WOLFF, « Les jeux de langage », *art. cit.*, p. 328-329.

[65] É. WOLFF, « Les jeux de mots chez Ausone », *art. cit.*, p. 42.

[66] Cf. CICÉRON, *Scaur*. 30.

[67] Il s'agit des *Carmina epigraphica* de BÜCHELER-LOMMATZSCH.

[68] Cf. VIRGILE, *Ecl*. 5, 43-44 ; OVIDE, *Met*. 2, 327-328 et *Trist*. 3, 3, 73-76 ; TIBULLE, 1, 3, 55-56.

[69] « Auparavant, le garçon était Celsus par ses pères illustres et par le nom de ses ancêtres, mais à présent, c'est de plein droit qu'il vit en homme céleste ».

d'une épitaphe[70]. La seconde occurrence est une reprise avec un polyptote, au vers 42, du premier jeu de mots : *Celsus in excelso laetus agit nemore*[71]. Dans les deux jeux de mots, le poète insiste sur l'adéquation entre le prénom du défunt et son statut. Par l'utilisation dans un contexte chrétien du procédé du *Nomen omen*, le jeu de mots devient spirituel aux deux sens du terme. Mais nulle trace de la Bible ici. Le poète convoque, au contraire, la littérature classique au vers 1 avec une réminiscence d'Ovide, *Métamorphoses* 6, 239 « *et auiti nominis heres*[72] ».

Si Paulin peut emprunter à la tradition littéraire et profane des jeux de mots dans les épitaphes, l'attention qu'il accorde à la signification des prénoms relève aussi d'une tendance que l'on peut observer chez les exégètes des IVe et Ve siècles. Guttilla, s'appuyant sur les propos d'Angelo Penna, fait remarquer que l'interprétation des noms propres occupe une place importante chez les exégètes qui sont convaincus que leur signification participe à l'établissement du sens spirituel[73]. Jérôme, notamment, pratique beaucoup l'onomastique biblique. Dans les *Carmina* de Paulin de Nole, les jeux de mots les plus fréquents portant sur le nom d'une personne concernent Félix. Il s'agit pour le poète de montrer l'adéquation entre le nom et le caractère du saint et de faire ainsi l'éloge de ce dernier. La perfection spirituelle du confesseur est ainsi montrée[74]. Le premier vers des *Carmina* 12 et 13 (*Nat*. 1 et 2), par exemple, prend soin de souligner que Félix est heureux par son nom mais aussi par son mérite[75]. Les mérites et les qualités de Félix peuvent s'étendre à ceux qui sont placés sous sa protection, comme en témoigne un jeu de mots dans le *Carmen* 13 (*Nat*. 2), 26 : *O felix Felice tuo tibi praesule Nola*. Le poète détourne ici une phrase de Cicéron rapportée par Quintilien[76] et oppose ainsi, de manière allusive, la fortune de Rome due au consulat de Cicéron à la félicité de Nole garantie par le patronage de Félix. Ce jeu de mots participe à l'éloge de Félix, capable d'assurer le bonheur d'une cité, et possède une valeur spirituelle, puisque l'efficacité du saint est ainsi soulignée[77].

---

[70] A. RUGGIERO, *I Carmi*, *op. cit.*, p. 424 ; G. GUTTILLA, « Una nuova lettura del carme XXXI di S. Paolino di Nola », *Koinonia*, II (1987), p. 70.
[71] « Celsus vit heureux dans le bois céleste ».
[72] Éd. G. LAFAYE, Paris, CUF, 2008 [1ère éd. 1928].
[73] G. GUTTILLA, « I *Wortspiele* con i nomi propri », *art. cit.*, p. 96 ; A. PENNA, *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Girolamo*, Rome, 1950, p. 106.
[74] G. GUTTILLA, « I *Wortspiele* con i nomi propri », *art. cit.*, p. 96.
[75] *Carm*. 12 (*Nat*. 1), 1 : « *Inclyte confessor, meritis et nomine Felix* » / « Illustre confesseur, Félix par tes mérites et par ton nom » et *Carm*. 13 (*Nat*. 2), 1-2 : « *Felix, hoc merito quod nomine, nomine et idem / Qui merito…* » / « Félix, par ton mérite comme par ton nom, toi qui es le même par ton nom et par ton mérite ».
[76] QUINTILIEN 9, 4, 41 : « *O fortunatam natam me consule Romam* ».
[77] Sur la *retractatio* de l'hexamètre cicéronien par Paulin, voir G. GUTTILLA, « I *Wortspiele* con i nomi propri », *art. cit.*, p. 105-106.

D'autres personnages des *Carmina* voient leur nom servir de base à un jeu de mots : par exemple, Mémor, dans le *Carmen* 25, 241, est assuré que le Christ le gardera toujours en mémoire[78] et Nicétas, dans le *Carmen* 17, 161, est nommé à bon droit vainqueur puisqu'il vainc les séductions terrestres par l'ascèse. D'une manière générale, les jeux sur les noms propres dans les *Carmina* ont une fonction laudative. Guttilla invite à distinguer les jeux de mots présents dans les lettres de ceux qui parsèment les poèmes. Ces derniers sont, le plus souvent, plus brefs, leur expression étant parfois quasiment formulaire, et leur teneur doctrinale est bien moindre que dans les lettres[79]. Néanmoins, l'éloge dont sont gratifiés les divers protagonistes dans les *Carmina* entretient un lien étroit avec la foi chrétienne ; les mérites spirituels du chrétien et l'approbation du Christ sont montrés. Et dans le cas exceptionnel où le jeu de mots n'est pas laudatif, la visée spirituelle demeure. Ainsi, dans le *Carmen* 24, le mauvais capitaine de navire qui périt dans le naufrage s'appelle-t-il Novatien (*Novatianus*, v. 81) comme le prêtre schismatique du IIIe siècle. Le danger de l'hérésie semble préoccuper le poète dans ce poème, puisqu'il prend soin de souligner que les hérétiques ont péri en même temps que les Juifs dans le naufrage auquel a réchappé Martinianus (v. 127-128) et qu'il exhorte le fils de Cythérius à se préserver des dogmes nuisibles (v. 675-676). Le jeu sur le nom du capitaine du navire participe de manière subtile à la mise en garde du fils de Cythérius. Plus généralement, le naufrage apparaît comme un signe de l'économie divine de l'élection où le capitaine est représentatif de ceux que la ruine spirituelle destine à la mort (v. 79-83). Le jeu de mots souligne ici ce qui est, comme l'a bien montré Walsh, le thème clé du poème à savoir la séparation qu'opère Dieu entre ses élus et ceux qui rejettent son projet. Le naufrage du bateau dans la première partie du poème est ainsi à mettre en relation avec la consécration sacerdotale du fils de Cythérius mais aussi avec l'exhortation adressée à ses parents, à la fin du poème, à se tourner vers l'ascèse[80].

Avec ces jeux sur l'onomastique, Paulin de Nole s'inscrit pleinement dans son époque. Comme ses contemporains chrétiens, il accorde en général une valeur spirituelle à ces jeux[81] ;

---

[78] Sur le jeu de mots sur Memor, voir p. 384.
[79] G. GUTTILLA, « I *Wortspiele* con i nomi propri », *art. cit.*, p. 102.
[80] P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 », *in* J. J. O'MEARA et B. NAUMANN (éd.), *Latin script and letters A.D. 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler on the occasion of his 70th birthday*, Leyde, 1976, p. 38-39 et 42-43.
[81] La valeur spirituelle accordée par Paulin de Nole aux jeux sur l'onomastique peut être rapprochée de ce que fera ENNODE DE PAVIE dans les portraits épigrammatiques des évêques de Milan, dans les *Carm.* 2, 77-89, où les jeux littéraires sur le *nomen* / *omen* confèrent un caractère stéréotypé aux valeurs qui y sont exaltées. Voir C. URLACHER-BECHT, *Ennode de Pavie, chantre officiel de l'Église de Milan*, Paris, 2014, p. 238-246.

mais l'onomastique biblique n'est pas l'objet de ses jeux dans les poèmes et ses jeux de mots sur les noms ont un contenu chrétien sans être spécifiquement bibliques.

2.2. Jeux de mots et rhétorique du miracle

Guttilla s'est intéressé au rapport des *Wortspiele* dans l'œuvre de Paulin de Nole avec les noms propres mais aussi avec ce qu'il appelle la « langue du miracle[82] ». Il montre que le poète use de divers procédés rhétoriques pour caractériser et approfondir le contenu de la foi et de la doctrine chrétiennes. L'emploi de ces procédés finit par acquérir les caractéristiques d'un moyen d'expression efficace et original que Guttilla nomme, comme nous l'avons dit précédemment, « langue » ou « rhétorique du miracle[83] ». Le poète recourt à des répétitions, à des antithèses et, plus généralement, à des jeux de mots qui permettent de souligner le caractère exceptionnel des événements qu'il décrit ainsi que les rapports familiaux, sociaux, religieux et même théologiques présents dans cette poésie[84]. Cette technique narrative est héritée d'Ausone[85], mais ce qui était avant tout ludique chez Ausone devient didactique sous la plume de son élève, et Paulin se sert de l'efficacité rhétorique des *Wortspiele* dans une perspective spirituelle[86].

Dans les différents exemples des *Carmina* que Guttilla analyse, seul un miracle est à proprement parler biblique. Il s'agit du sauvetage de Jonas avalé par un gros poisson[87] dans le *Carmen* 24, 191-244 et c'est lui qui retiendra notre attention[88]. Tous les autres passages relevés par Guttilla traitent d'événements contemporains à Félix ou à Paulin. La vie de Félix, en particulier, est riche en éléments miraculeux[89] que le poète raconte en recourant à la « langue du miracle » dans le *Carmen* 16 (*Nat*. 5) : l'impossibilité qu'ont les ennemis de Félix de le reconnaître lorsqu'ils se trouvent face à lui (v. 63-66), la toile d'araignée qui protège la grotte où est réfugié Félix (v. 147-148) et la nourriture qu'une femme prépare sans avoir conscience de prendre soin du confesseur toujours caché dans la grotte (v. 158-179). Le poète se sert aussi

---

[82] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 67-99.
[83] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 68. Voir, dans le présent travail, le chapitre 5, 2.3.2 (p. 330-334).
[84] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 68-69 et 99.
[85] Cf. AUSONE, *Epist*. 7. Voir aussi G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 69, note 8.
[86] G. GUTTILLA, « Lingua del miracolo », *art. cit.*, p. 98-99.
[87] Cf. Jon 2.
[88] Sur ce passage et la valeur exemplaire de Jonas, voir p. 261-262.
[89] Sur les miracles dans la vie de Félix et dans la poésie de Paulin de Nole, voir le chapitre 5 (p. 295-365). Voir aussi R. ARGENIO, *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Rome, 1970 ; C. IANNICELLI, « Il miracolo in Paolino di Nola. Saggio di sintesi », *Impegno e dialogo*, 9 (1993), p. 171-196 ; M. CUTINO, « L'epopea taumaturgica di San Felice nei Carmi 26 e 19 di Paulino di Nola », *Auctores nostri*, 2 (2005), p. 47-80.

de la langue du miracle et de jeux de mots pour décrire la puissance thaumaturgique de Félix contre les démons (*Carm*. 23 [*Nat*. 7], 75-81), face au brigand qui s'est emparé de la croix dans la *Basilica Noua* de Cimitile (*Carm*. 19 [*Nat*. 11], 534-603) et, dans le *Carmen* 24, 105-166[90], pour décrire la manière dont Martinianus a réchappé du naufrage[91]. Paulin recourt également aux jeux de mots et à divers procédés rhétoriques pour rendre, le plus efficacement possible, l'essence doctrinale de la virginité de Marie dans le *Carmen* 25, 161-174. L'emploi des modes ludiques de la langue du miracle a parfois une simple valeur encomiastique, comme dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 288-291 et 312-325 à propos des hôtes du poète présents à Nole et dans le *Carmen* 25, 199-241 pour louer les évêques Mémor et Aemilius.

Dans le *Carmen* 24, le récit de Jonas, avalé par un poisson, sert explicitement de modèle biblique au sauvetage de Martinianus à la suite du naufrage du navire sur lequel il avait embarqué. Le poète recourt, en effet, à l'expression *sicut olim* (v. 195) pour introduire l'évocation de Jonas. Il avait déjà employé le même adverbe *sicut* (v. 191) pour comparer son personnage à Joseph : tous deux n'ont pas hésité à tout abandonner et à fuir, nus, face à l'infidélité des passagers du bateau qui n'étaient pas des chrétiens catholiques pour Martinianus et, dans le cas de Joseph, face à l'adultère proposé par la femme de Potiphar (Gn 39, 6-12). Le poète cherche ainsi à donner une assise biblique au récit des événements traversés par Martinianus. Cette comparaison est renforcée par des effets de style similaires et par le recours, dans le récit des mésaventures des deux personnages, au langage du miracle. Dans les deux cas, le poète s'amuse en effet à souligner, au moyen de nombreuses répétitions et de légères variations sur le même thème, les contrastes et les paradoxes. Ainsi le bateau de Martinianus fait-il naufrage sur des eaux parfaitement calmes :

Inusitata naufragii facies erat : *Mors nauitis pax aequoris,* *Foris sedebat in freto tranquillitas,* *In naue tempestas erat.*	L'aspect du naufrage était inhabituel : c'était la mort pour les matelots mais la paix de l'eau. Dehors demeurait dans les flots la tranquillité, dans le navire, c'était la tempête.

Carmen 24, 97-100

Les contrastes évoqués sont soulignés par la composition même des vers : le parallélisme de construction au vers 98 avec le substantif sujet au début de chaque hémistiche est renforcé

[90] G. GUTTILLA se concentre sur les vers 105-166, mais le jeu poétique sur le naufrage de Martinianus commence avant le vers 105 et nous relèverons quelques éléments dans les vers précédents.
[91] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié*, *op. cit.*, p. 196-197 et J. ROUGÉ, « Un drame maritime », *art. cit.*, p. 98, soulignent aussi la présence de marques d'un style particulièrement virtuose et précieux de Paulin dans ce poème, notamment dans le récit du naufrage de Martinianus.

par les homéotéleutes en *-is*. La terminaison en *-as* des substantifs *tranquillitas* et *tempestas* invite discrètement à comparer les syntagmes *in freto tranquillitas* et *in naue tempestas* et cette comparaison souligne le caractère inhabituel et même contradictoire de la situation. Ce qui peut nous apparaître comme une préciosité relève ici de la langue du miracle : le poète insiste par des effets stylistiques sur l'aspect extraordinaire des événements qu'il a clairement énoncé au vers 97. En recourant au même style, il s'étend sur ce thème et évoque à plusieurs reprises l'eau qui s'empare du navire. Il le fait, par exemple, dans les vers 47-54 où la dimension dramatique de la situation et sa détérioration sont rendues par un jeu sur l'usage du comparatif, par l'enchaînement des antonymes *decrescere* / *crescere*, par la répétition du préfixe *la-* dans les vers 49-50 et par l'emploi d'un verbe très rare, *subterluere*[92], au vers 53[93]. Les effets stylistiques sont également très marqués dans les vers 111-116 :

	Bibit unda nauem, nauis undam combibit, *Sorbentur et sorbent aquae,* *Inebriati nauitae potu salis* *Tristi necantur crapula…* *Ridebat aliis mitis unda nauibus,* *Vnique saeuibat rati.*	L'onde boit le navire, le navire boit aussi l'onde, les eaux sont absorbées et absorbent. Les marins, enivrés par le breuvage salé, sont tués par l'ébriété funeste… *(115)* L'eau souriait avec douceur aux autres navires et faisait rage contre ce seul bateau.
115.		

Carmen 24, 111-116

La composition du vers 111 est particulièrement soignée : la dérivation *bibere* / *combibere*, l'inversion du sujet et du complément d'objet direct entre les deux hémistiches et la structure en chiasme qui place le navire au cœur du drame soulignent toutes le caractère désespéré de la situation. L'allitération en [b] dans les vers 111-112 et le polyptote *sorbentur* / *sorbent* au vers 112 renforcent cela. Le jeu sur l'ébriété dans les vers 113-114 peut surprendre dans ce contexte dramatique mais il peut rappeler l'esthétique du contraste caractéristique du *ludus poeticus*. L'opposition entre les verbes *ridere* et *saeuire* dans les vers 115-116 ainsi qu'entre le pluriel (*alii*) et le singulier (*unus*) crée également des effets de contraste. Les différents jeux de

[92] La seule autre attestation du verbe *subterluere* se trouve chez Claudien, 28, 177.

[93] *Carm*. 24, 47-54 :

	Interea nauis altius decrescere *Crescente pletura sui ;* *Tabulisque sese latius laxantibus* *Incurrit unda largior,* *Quibusque nulli de salo fluctus erant* *In naue fluctus nascitur,* *Et dormientum membra iam subterluens* *Vdo rigore suscitat.*	Pendant ce temps, le navire diminue plus profondément à mesure que son naufrage grandit, et *(50)* l'eau plus abondante se jette dans les planches qui se relâchent plus largement ; or, elles n'avaient pas de vagues venant de la mer, la vague naît dans le navire et en baignant désormais par-dessous les membres de ceux qui dormaient, elle les réveille par un froid humide.
50.		

mots soulignent ainsi le drame qui se joue et, par l'insistance sur l'étrangeté de la situation, la manifestation du jugement divin.

Nous retrouvons cette même esthétique du contraste et ces jeux sur le langage dans le propos que tient le poète sur le prophète Jonas (v. 191-244) : Paulin prend bien soin de préciser, dans les vers 199-200, que le poisson avale Jonas mais ne le mange pas (*Incolume corpus dente suspenso uorans / Et quem uorabat non edens*). Quelques vers plus loin, il insiste de nouveau sur le caractère paradoxal de la situation du prophète :

Commenta Domini mira ! Mersus aequore
Intactus undis fluctuat,
Viuit uoratus, quique glutiuit manet
Viuente ieiunus cibo,
215. *Et, praeda cum sit, esca non est beluae,*
Domoque uentris utitur.
O digna sancto claustra fugitiuo Dei !
Capitur mari quo fugerat,
Altumque uastae missus in uentrem ferae
220. *Viuo tenetur carcere ;*
De nauis ora ruit et undis nauigat,
Exsul soli, hospes sali,
Spatiatur antro beluini corporis,
Captiuus et liber reus ;
225. *Nam liber undis, exter maris intra mare,*
Natat in natante belua,
Claususque quamquam corpore exit ad Deum
Volans propheta spiritu ;
Corpus tenetur corpore, at mentis fugam
230. *Terrena uincla non tenent.*

Les plans du Seigneur sont admirables ; englouti par l'eau, il flotte, intact, dans les vagues. Avalé, il vit, et celui qui l'engloutit reste à jeun malgré cette nourriture vivante, *(215)* et alors qu'il est sa proie, il n'est pas le repas de la bête et il use de la demeure de son ventre. Quelle prison digne du saint fugitif de Dieu ! Il est pris par la mer où il avait fui et, envoyé dans le ventre profond d'une bête énorme, *(220)* il est retenu dans une prison vivante. Il tombe hors du navire et il navigue sur les vagues, exilé loin du sol, hôte de la pleine mer ; il va et vient dans la caverne du corps de la bête, coupable captif et libre. *(225)* En effet, libre des vagues, puisqu'il est à la fois à l'intérieur de la mer et à l'extérieur de la mer, il flotte dans la bête qui flotte, et bien que son corps soit enfermé, le prophète sort vers Dieu en s'envolant par son esprit. Son corps est retenu par un corps, *(230)* mais les liens terrestres ne retiennent pas la fuite de sa pensée.

Carmen 24, 211-230

Les situations extraordinaires se succèdent dans ces vers : Jonas flotte tout en étant submergé tandis que le poisson avale une proie mais reste à jeun, le prophète est à la fois prisonnier et libre puisqu'il est retenu dans le ventre du poisson mais qu'il échappe ainsi aux flots et qu'il peut se libérer mentalement de la bête par la prière. Une fois de plus, la composition des vers souligne finement le propos. Le participe parfait passif *missus*, par exemple, est placé au cœur du vers 219 et du syntagme *in altum uentrem uastae ferae*, mimant ainsi l'action décrite. Le poète juxtapose ou coordonne également volontiers des termes antinomiques : tel est le cas des substantifs *exsul* et *hospes* au vers 222. La symétrie dans la métrique et dans la construction grammaticale entre les deux hémistiches ainsi que la paronomase *soli* / *sali*

renforcent, à nouveau, le caractère exceptionnel de la situation. Au vers 224, ce sont les adjectifs *captiuus* et *liber* qui sont coordonnés. Si cette association peut surprendre, et le poète prend effectivement soin de la justifier dans les vers suivants, les contrastes sont accentués autant que possible puisque le substantif *reus* est placé à côté de l'adjectif *liber* et non de l'adjectif *captiuus*. Le jeu sur le langage se poursuit dans les vers suivants, notamment dans l'expression *exter maris intra mare* avec un jeu sur la position spatiale et un polyptote au vers 225 ainsi que l'image, presque comique, au vers suivant du prophète qui nage dans le ventre du poisson lui-même en train de nager (*Natat in natante belua*). Ce jeu poétique répond à une intention spirituelle : il s'agit d'expliciter, par le moyen de la poésie et de ses ressources, l'exclamation du poète *Commenta Domini mira !* au vers 211.

Une comparaison du récit du naufrage de Martinianus et de celui du séjour de Jonas dans un monstre marin montre bien, nous semble-t-il, que le poète ne distingue pas les sujets bibliques des sujets profanes dans son recours à ce que Guttilla nomme la langue du miracle et les *Wortspiele*. Les miracles bibliques ne sont ni plus ni moins extraordinaires que les miracles post-bibliques et le poète use des mêmes effets de contraste pour souligner l'intervention divine dans les affaires terrestres, qu'il s'agisse de châtier ou de sauver les hommes. Dans le cas du *Carmen* 24, Paulin se sert même de l'histoire de Jonas pour montrer qu'il y a un précédent biblique aux mésaventures de Martinianus. Ce même traitement poétique est révélateur de la conception qu'a le poète de l'histoire et de l'action de Dieu dans le temps : Paulin croit en un Dieu qui continue d'opérer des miracles et à une forme de continuité entre les temps bibliques et son époque ou celle de Félix. De même qu'il ne s'interdit pas de traiter de sujets non scripturaires parce que sa poésie est christologique avant d'être biblique[94], il recourt aux mêmes procédés d'écriture pour traiter des miracles divins qu'ils soient vécus par les personnages bibliques ou par les contemporains du poète. Le poète se sert avant tout de jeux fondés non sur l'équivoque, mais sur l'étymologie, la répétition de mots et de sons : si la composition est subtile, le caractère sonore de ces jeux est perceptible par le plus grand nombre et permet aux lettrés comme aux personnes moins instruites de mesurer la grandeur de l'action de Dieu dans la Bible et à travers la puissance de saint Félix.

[94] Voir chapitre 1, 3.3.3 (p. 95-99).

3. Du jeu poétique à une esthétique de la connivence biblique

Un certain nombre d'effets de style et de composition particulièrement travaillés et même de jeux prennent plus spécifiquement la Bible pour objet et tirent leur efficacité de leur rapport aux Écritures. Ces jeux et effets littéraires sont davantage présents dans les poèmes adressés à des lettrés chrétiens, tels Nicétas et Martinianus, c'est-à-dire à des lecteurs habitués à l'esthétique littéraire de l'Antiquité tardive et fins connaisseurs de la Bible. Si le poète ne s'interdit pas de recourir à des jeux sur le langage reposant sur les effets de sonorité et donc facilement accessibles à tous, il use plus volontiers dans ces poèmes d'effets de composition fondés sur l'allusion et le non-dit qui nécessitent une participation active du lecteur ou de l'auditeur. Avec ces procédés littéraires se développe une esthétique de la connivence biblique que nous avions déjà pu observer avec la pratique volontiers très allusive des réminiscences scripturaires. Le recours à la Bible possède une force particulière : les mots utilisés ont une puissance évocatrice importante, puisqu'ils renvoient à des textes bien connus. Il est donc très peu nécessaire d'expliciter le propos et la saveur propre à l'allusion est préservée. De plus, à une époque où les pratiques liturgiques commencent à s'harmoniser mais demeurent assez variées[95] et où certains membres de l'élite romaine continuent à défendre avec vivacité la religion traditionnelle et la littérature qui lui est associée, la Bible se présente comme le socle de la culture commune des chrétiens et donc comme le meilleur élément pour établir une connivence entre les fidèles et notamment entre les fidèles lettrés.

Il existe de véritables jeux bibliques chez Paulin de Nole : l'exemple sans doute le plus visible se trouve dans la correspondance, ce qui n'est guère étonnant, car les lettres sont écrites à des lettrés chrétiens. Dans l'*Epistula* 15, 4, adressée au prêtre Amandus, Paulin rapporte une conversation avec le courrier Cardamas qui, de passage à Nole, peine à s'adapter à la frugalité du régime alimentaire qui lui est imposé. Or, leur échange est fait uniquement de citations bibliques empruntées aux Psaumes et aux livres du Siracide ou du Deutéronome. Les réminiscences scripturaires sont toutes empreintes de gravité et, par l'effet de décalage entre leur contexte source et la situation plus légère de Cardamas, apportent une dimension humoristique au dialogue[96]. Si l'échange entre les deux hommes fait sourire le lecteur actuel, il devait d'autant plus amuser Amandus qui connaissait personnellement Cardamas et son caractère.

---

[95] Voir W. KINZIG, « Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres », *art. cit.*, p. 3-41.
[96] Voir P. FABRE, « Les citations », *art. cit.*, p. 23-24.

Les jeux littéraires ayant la Bible pour objet sont plus discrets dans les *Carmina*, mais à plusieurs reprises, le poète se sert de raffinements et de subtilités stylistiques dans son évocation de la Bible pour établir une connivence avec ses lecteurs.

3.1. Connivence et procédés formels

Il arrive que l'esthétique de la connivence biblique dans les *Carmina* repose davantage sur des éléments formels que sur le sens des termes utilisés.

3.1.1. Des effets de composition

La structure des *Carmina* de Paulin de Nole est parfois très réfléchie. Cette attention portée à la composition des poèmes peut être mise en rapport avec les travaux de bâtisseur de Paulin et toute la valeur symbolique dont il charge ses choix architecturaux[97]. La structure, qu'il s'agisse de celle des poèmes ou de celle des basiliques à Cimitile, est porteuse de sens et soutient le propos du poème ou le contenu de la liturgie. Les remarques du poète sur le rapport entre la polymétrie et l'architecture des poèmes pour les *Carmina* 10 et 21 (*Nat*. 13), auxquels il faut associer le *Carmen* 11, le montrent bien, même si, comme nous l'avons vu, les distinctions annoncées par Paulin ne sont pas toujours aussi fortes dans leur réalisation[98]. La composition en tableaux du *Carmen* 20 (*Nat*. 12) et la métaphore du repas et de ses différents plats pour désigner les trois récits de miracle dans ce poème témoignent aussi de l'importance accordée par le poète à la structure des poèmes.

La composition du *Carmen* 24, par la grande recherche formelle qu'elle manifeste, établit une forte connivence avec le lecteur. Or, cette composition entretient un rapport assez étroit avec la Bible. Deux types de procédés, faisant intervenir la Bible, sont présents dans la structure de ce poème. Le premier est un jeu d'échos entre la première et la seconde partie du poème, c'est-à-dire entre le récit du naufrage de Martinianus et le protreptique à destination du fils de Cythérius. La juxtaposition de ces deux thèmes fort différents a surpris quelques commentateurs. Aux yeux de Fabre, la première partie est une sorte de « hors d'œuvre[99] » avant le plat principal qu'est la recommandation faite à Cythérius de consacrer son fils à Dieu ; mais comme le fait remarquer à juste titre Walsh, le récit du périple de Martinianus occupe la moitié du poème, ce qui est un peu long pour un simple « hors d'œuvre ». De plus, la longueur du

[97] Sur le symbolisme dans les choix architecturaux à Cimitile, voir chapitre 5, 3.2.2.2 (p. 360-364) et voir surtout G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, *passim*.
[98] Voir p. 381-384.
[99] P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié*, *op. cit.*, p. 196.

poème et l'adoption d'un schéma métrique ambitieux par son alternance de trimètres et de dimètres iambiques montrent que Paulin a composé ce poème avec beaucoup de soin[100]. Même si, comme le souligne Guttilla, il est difficile de considérer ce poème comme une véritable lettre en raison de la richesse des contenus narratifs, exhortatifs, doctrinaux et didactiques[101], la nature épistolaire de cette composition peut aussi sans doute expliquer la présence de deux sujets majeurs dans le *carmen* : Paulin a voulu informer Cythérius du devenir de la lettre que ce dernier lui avait envoyée et lui rapporter, en plus du protreptique qu'il devait avoir l'intention d'écrire, le voyage mouvementé qu'a fait son courrier Martinianus. Le sujet ne manquerait pas d'intéresser Cythérius et le thème est propice à des développements poétiques et à des enseignements. Toutefois, il serait réducteur de voir dans ce *carmen* une simple juxtaposition de thèmes féconds pour une composition poétique. Walsh, en effet, a particulièrement mis en avant la forte unité de ce poème et le rôle que joue la Bible pour cela[102]. Le poète recourt systématiquement à une lecture tropologique des Écritures dans chacune des parties du poème. Il se sert de figures bibliques comme de types en vue de l'édification des chrétiens. Ainsi Jonas, Paul et Joseph sont-ils les types de Martinianus dans la première partie du poème. La seconde partie fait intervenir une autre série de personnages bibliques à laquelle nous nous intéresserons par la suite. Ces personnages sont des types que Cythérius et sa famille sont appelés à imiter. Cette unité entre les parties dans la lecture adoptée se double d'effets d'échos qui amènent le lecteur sur un terrain plus ludique. En effet, Joseph est un type commun à Martinianus et au fils de Cythérius. L'impression d'unité entre les deux parties du poème est donc renforcée par le double recours à cet exemple biblique.

Le poète travaille encore plus subtilement : la seconde évocation de Joseph (v. 725-850) commence exactement à l'endroit du récit biblique où s'arrête la première évocation du patriarche dans le poème (v. 191-194). En effet, lorsqu'il compare Martinianus à Joseph, Paulin évoque la fuite de ce dernier devant la femme de Potiphar qui lui fait des avances (Gn 39, 6-13). La seconde mention de Joseph part de l'emprisonnement de Joseph, ce qui est la suite rigoureuse, en Genèse 39, 20-36, des événements mentionnés dans les vers 191-194. Le recours au seul pronom démonstratif *ille* au vers 725 pour désigner Joseph souligne l'effet de continuité entre les deux mentions du personnage. Il faut, en effet, attendre le vers 741 pour avoir un nouvel emploi du nom Joseph, alors que les autres personnages bibliques auxquels est associé

[100] P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 », *art. cit.*, p. 38.
[101] G. GUTTILLA, « Il carme 24 di Paolino di Nola e la sua *nouitas* », *Koinonia* 19, 1 (1995), p. 29.
[102] Voir P. G. WALSH, « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 », *art. cit.*, *passim*. Sur la structure et les correspondances annulaires dans le *Carm.* 24, voir aussi G. GUTTILLA, « Il carme 24 », *art. cit.*, p. 25-26.

le fils de Cythérius sont nommés beaucoup plus rapidement. Le lecteur qui se rend compte de la continuité entre les deux évocations de Joseph peut alors goûter non seulement l'effet d'écho entre les deux parties du poème par le retour d'un même personnage, mais aussi l'évolution qui se dessine au fil de la pièce. Cette évolution est visible dans le récit de la succession des événements mais aussi dans l'interprétation même du texte biblique. La comparaison entre Martinianus et Joseph s'appuie, en effet, sur une interprétation symbolique du texte biblique : l'infidélité d'ordre sexuel que propose la femme de Potiphar devient, dans le cas des passagers du bateau emprunté par Martinianus, une infidélité d'ordre spirituelle. Dans les vers 725-726[103], en revanche, le récit de la Genèse est interprété de façon beaucoup plus littérale : en employant le substantif *castitas* (v. 726), le poète montre que Joseph a cherché à préserver son intégrité sexuelle. Cette interprétation plus littérale et, de fait, plus morale, correspond mieux aux intentions du poète dans cette partie protreptique. Défendant une conception ascétique et monastique de la tâche sacerdotale, le poète exhorte le fils de Cythérius à demeurer chaste. Or, il nous semble que ce glissement dans l'interprétation correspond à l'évolution de la thématique du salut chrétien et de la consécration à Dieu dans le poème. Le naufrage de Martinianus représente une première étape, celle de la séparation entre les hommes pieux et les impies auxquels sont associés les Juifs et les hérétiques. Les conseils donnés à Cythérius et à son fils témoignent d'une seconde étape dans la consécration à Dieu : il s'agit maintenant d'une séparation entre les chrétiens tièdes et les chrétiens qui manifestent leur attachement radical au Christ par le choix d'une vie ascétique, qu'eux-mêmes se destinent au sacerdoce, comme le fils de Cythérius, ou qu'ils restent dans le domaine séculier, comme Cythérius et sa femme.

Nous retrouvons une même composition en écho avec un glissement de sens dans le traitement de la thématique de l'emprisonnement et de la liberté spirituelle. L'effet d'écho est un peu moins visible que dans l'exemple traité précédemment, car le poète recourt à deux personnages bibliques différents pour aborder la même thématique. Dans la première partie du poème, il s'agit de la figure de Jonas. Dans les vers 205-238, étudiés précédemment, le poète insiste sur l'emprisonnement de Jonas dans le corps du poisson et sur la prière qui lui permet de se libérer en esprit, ce qui le mènera, comme le sait tout lecteur qui connaît l'histoire de Jonas et donc Paulin n'a pas besoin de le préciser, à une libération physique. Dans les vers 725-768, le poète s'intéresse à nouveau aux thèmes de la prison et de la liberté. Toutefois, le traitement est très différent de celui de la première partie du poème. Tout d'abord, le poète ne

[103] *Carm*. 24, 725-726 : « *Vt ille quondam, sic modo iste carcerem / Pro castitate perferat* » / « Comme cet homme autrefois, que notre enfant préfère à présent la prison en vertu de sa chasteté ».

s'appuie pas sur le même personnage biblique, puisqu'il évoque ici l'emprisonnement de Joseph. En outre, il ne s'attarde pas sur le patriarche biblique, mais il fait plutôt du fils de Cythérius le sujet des différentes phrases, même si le récit de la Genèse nourrit chacun de ses propos. Enfin, et il s'agit là de l'évolution majeure, à la lecture littérale de l'emprisonnement de Jonas se substitue une lecture symbolique et ascétique de l'emprisonnement de Joseph, le fils de Cythérius étant invité à arracher les vices de la chair (*uitia carnis strinxerit*, v. 751), à se débarrasser des chaînes du monde (*mundi catenis exui*, v. 762) et du péché (*solui crimine*, v. 764) et à exhorter les autres à faire de même (le verbe *docere* est employé aux vers 761 et 764). Malgré les fortes différences de traitement de ces thématiques, le poète glisse des balises qui soulignent le parallélisme entre les deux passages et invitent à les comparer. Nous trouvons, en effet, au vers 770, la phrase *Reuertar ad Ioseph meum*[104] qui rappelle à la fois le vers 210 *Recurrere ad Ionam libet*[105] et les vers 239-240 *Iam me referre flexilis uerbi pedem / Oportet ad Ionam meum*[106]. De même, la mention du navire de l'Église (*Ecclesiae nauis*) au vers 766, même si elle est une image fréquente sous la plume des auteurs chrétiens de l'Antiquité[107], ne peut pas ne pas rappeler le récit du naufrage de Martinianus et le long développement sur Jonas qu'il contient. Ces deux exemples montrent que le poète appelle à une lecture attentive et même à une relecture du poème. La composition formelle, dans les passages étudiés, soutient la progression du propos et participe à l'édification spirituelle des lecteurs.

Le second type de travail sur la structure du *Carmen* 24 et la Bible concerne la seconde partie du poème et a été évoqué précédemment, dans le chapitre sur les *exempla* bibliques[108]. Il s'agit de la manière dont le poète mêle étroitement des figures bibliques au portrait qu'il dresse du fils de Cythérius à travers les âges. À chaque période de la vie du futur prêtre correspond une ou plusieurs figures bibliques riches d'enseignements. Avec ce portrait biblique, le poète s'efforce, comme l'explique Guttilla, de vivifier d'un point de vue formel l'aridité doctrinale du propos[109]. Le poète a conscience de s'adresser à des lettrés habitués aux jeux formels. En jouant ainsi avec la structure du protreptique, il ravive l'attention de ses lecteurs et nourrit leur intérêt pour les Écritures qui ne sont pas exclues des considérations stylistiques.

---

[104] « Je retournerai à mon Joseph ».
[105] « Il me plaît de revenir vite à Jonas ».
[106] « Désormais, il convient que je redirige le rythme de mes paroles souples vers mon propre Jonas ».
[107] Voir H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, *op. cit.*, p. 304-313.
[108] Voir p. 269-270.
[109] G. GUTTILLA, « Il carme 24 », *art. cit.*, p. 21.

3.1.2. Des effets d'imitation

Notre étude des réminiscences scripturaires et de l'imprégnation biblique dans les *Carmina* a mis en évidence la présence de traces d'un langage biblique dans cette poésie. Il arrive aussi que la connivence entre le poète et son lecteur repose sur l'imitation d'un style biblique. Sans forcément utiliser des termes empruntés à la Bible, le poète utilise des tournures qui rappellent certains passages scripturaires.

Ainsi, dans les vers 293-296 du *Carmen* 17 l'amitié spirituelle qui unit le poète à Nicétas se fonde sur un parallèle possible avec le texte de Romains 8, 38-39 (« [38]*Certus sum enim quia neque mors, neque uita, neque angeli, neque principatus, neque instantia, neque futura, neque fortitudines,* [39]*neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro.* ») :

Nulla nos aetas tibi, nulla labes, *Orbis aut alter neque mors reuellet ;* *Corporis uita moriente, uita* *Viuet amoris.*	Aucune époque, aucune destruction, le monde ou autrui ni la mort ne nous arrachera à toi ; même si la vie du corps meurt, la vie de l'amour vivra.

Carmen 17, 293-296

Comme le fait remarquer Kirstein, ce passage rappelle le *Carmen* 11, 46-61 qui traite aussi de la pérennité de l'amitié spirituelle[110]. Toutefois, une comparaison de ces deux textes révèle un traitement poétique différent, car l'esthétique de la connivence et de l'allusion à l'œuvre ne repose pas sur les mêmes hypotextes. Paulin christianise bien le concept de l'amitié dans sa lettre à Ausone, mais, s'efforçant de convaincre avec efficacité son maître, il préfère évoquer dans un contexte chrétien la première églogue de Virgile que citer la Bible. Si, comme nous l'avions dit dans le premier chapitre, les vers 61-62 peuvent rappeler Romains 8, 38-39, il est difficile de parler d'une véritable réminiscence[111]. La connivence entre l'élève et son maître dans le *Carmen* 11 repose sur leur connaissance commune de l'œuvre de Virgile et sur la lecture chrétienne que peut en offrir Paulin.

Dans le *Carmen* 17, au contraire, Paulin ne cherche nullement à convaincre son lecteur, puisque tous deux partagent déjà la même vision chrétienne de l'amitié. Le lien fort et spirituel qui existe entre les deux amis se traduit alors dans le poème par une esthétique de la connivence reposant sur la Bible. Les vers que nous avons cités imitent, en effet, le style de Romains 8, 38-39, ce que ne semble pas avoir vu Kirstein. Non seulement le contenu, avec l'affirmation que

[110] R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 233.
[111] Voir p. 73-74.

rien ne peut séparer de l'amour, rappelle ces versets, mais aussi la forme puisque le poète reprend le style énumératif du texte de Romains. La mention de la mort (*mors*, v. 295) et celle d'une tierce personne (*alter*, v. 294) sont aussi deux éléments qui rappellent de manière plus précise l'énumération présente dans l'épître aux Romains. La réminiscence scripturaire crée déjà un effet de connivence entre le poète et son lecteur, mais la brève imitation du style biblique renforce cet effet et donne un sentiment de vérité aux déclarations d'amour éternel du poète. Les termes de l'énumération ne sont pas tout à fait les mêmes que dans le texte biblique et, surtout, le propos n'est pas exactement le même puisqu'il s'agit, dans le texte de Romains, de l'amour de Dieu envers le croyant, et, dans le *Carmen* 17, de l'amour, offert par Dieu[112], qui lie les chrétiens entre eux. Toutefois, en imitant le style de Romains 8, 38-39, le poète souligne discrètement que l'amour qui unit les hommes possède la même force que l'amour divin. S'il nous semble possible de parler d'une imitation du style de Romains 8, il s'agit, en revanche, d'une imitation faite par un lettré du début du Ve siècle s'adressant à un autre lettré : alors que l'énumération est scandée par la conjonction de coordination *neque* dans les *Veteres Latinae* et dans la Vulgate, notre poète, dans un souci de *uariatio* qui lui est cher, ne l'emploie qu'une fois au vers 294 et la remplace à deux reprises par l'adjectif *nulla*[113] (v. 293) et une fois par la conjonction de coordination *aut* (v. 294). Les effets de style se multiplient également dans ces quelques vers. Ainsi, la coupe inhabituelle du vers après la septième syllabe, et non après la cinquième selon l'usage, réunit au vers 293 les pronoms *nos* et *tibi* et souligne le contenu du propos. Dans les vers 295-296, la juxtaposition oxymorique du substantif *uita* et du participe présent *moriens* attire l'attention du lecteur tandis que la répétition de *uita*, le polyptote *uita* / *uiuet* et l'allitération en [*u*] soulignent la survivance de l'amour face à la mort physique, ce que la place du verbe *uiuere* et du substantif *amor* à la fin du vers adonique met aussi en évidence. Par cette composition soignée qui mêle intimement le style biblique à l'esthétique poétique de l'Antiquité tardive, le poète exprime formellement la profondeur de l'amour et l'intimité qui le lient à cet autre lettré chrétien qu'est Nicétas de Rémésiana.

---

[112] Le poète mentionne, au vers 289, la *caritas Christi* répandu dans le cœur des croyants. Pour une analyse des vers précédant le passage cité ici, p. 68.

[113] Le vers 293, en réalité, est lacunaire et le texte que nous citons repose sur une correction de E. CHATELAIN, reprise par W. VON HARTEL et par F. DOLVECK. Cette correction se fonde sur le texte donné par le *De dubiis nominibus*. Sur cette question, voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole Carmina*, *op. cit.*, p. 677 ; R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 233-234.

3.2. Connivence et allusion

L'efficacité de plusieurs procédés littéraires dans les *Carmina* repose sur la forte connaissance biblique des lecteurs et sur leur faculté à identifier des éléments passés sous silence dans le discours poétique. Ces procédés se fondent sur le sous-entendu et créent une forte connivence entre le poète et son lecteur grâce au sentiment de partager des données auxquelles n'ont pas forcément accès les autres.

Une première forme possible d'allusion fait intervenir la valeur symbolique de termes ou de noms en rapport avec la Bible. Le *Carmen* 17 est un *propempticon*, un poème de bon voyage, mais par la présentation du voyage de Nicétas et de ses divers lieux d'étape, il s'apparente aussi à la tradition de l'*itinerarium*, du récit de voyage[114]. La structure du poème correspond aux grandes étapes du voyage de retour de l'évêque de Rémésiana : après un préambule (v. 1-20), le poète décrit le voyage de Nicétas en trois étapes. La première étape (v. 21-100) correspond à la traversée de l'Apulie et de la Calabre, c'est-à-dire au voyage terrestre en Italie. La deuxième étape est celle de la traversée maritime qui conduit l'évêque du Sud de l'Italie à la ville de Thessalonique (v. 101-188). La troisième étape prend la forme d'un voyage missionnaire par voies terrestres et conduit Nicétas à travers les provinces du Danube (v. 189-276). La description du voyage est suivie d'un éloge de Nicétas que Paulin presse d'intercéder pour lui-même et les siens lorsqu'il aura atteint la demeure céleste (v. 277-316). Le poème se termine par l'affirmation des liens éternels d'amitié qui lient Nicétas à la communauté de Nole et par une formule d'adieu (v. 317-340)[115].

Les travaux de Hagith Sivan ont mis en évidence que le voyage de l'évêque de Rémésiana, peut-être mandaté par l'évêque de Rome, répondait à des préoccupations politico-religieuses qui mettaient aux prises, d'une part, les empereurs Arcadius en Orient et Honorius en Occident et, d'autre part, l'évêché de Constantinople et celui de Rome pour le contrôle des régions situées sous le Danube[116]. Cependant, Paulin n'évoque pas ouvertement ces rivalités dans son poème et, dans l'ensemble, les lieux parcourus par Nicétas sont faiblement caractérisés dans le récit de

---

[114] Sur cette double appartenance du *Carm*. 17, voir A.-F. BASSON, « A Transformation of Genres », *art. cit.*, p. 268 ; F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit : enjeux et signification du *propempticon* (*carm.* 17) de Paulin de Nole », *in* N. BELAYCHE et Y. LEHMANN (éd.), *Religions de Rome : dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, 2017, p. 155-157 ; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, *op. cit.*, p. 167.

[115] Nous suivons le plan proposé par F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit », *art. cit.*, p. 156, qui distingue à juste titre, nous semble-t-il, l'éloge de Nicétas et son rôle d'intercesseur, de son voyage au milieu des Daces. R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 56-61, toutefois, a raison de souligner le lien entre les mérites terrestres de Nicétas et sa récompense céleste ainsi que son rôle d'intercesseur, mais ses mérites dépassent sa mission évangélisatrice et civilisatrice en Dacie.

[116] Voir H. SIVAN, « Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition : Notes on Paulinus of Nola. *Carmen* XVII (*Propemticon*) », *Revue des Études augustiniennes*, 41 (1995), p.79-90.

Paulin. Des noms de villes et de régions sont simplement énumérés et les brèves descriptions des peuples que rencontre Nicétas sur sa route correspondent aux représentations traditionnelles de peuples barbares, sauvages et rudes vivant dans le Nord. Le poète semble s'efforcer de créer « un espace blanc », pour reprendre les termes de Frédéric Chapot, où toute allusion et toute réminiscence païennes sont évacuées[117].

L'énumération des villes traversées par Nicétas, toutefois, ne répond pas seulement à la volonté du poète de rendre compte du voyage de son ami. Un nom peut être porteur d'une forte charge suggestive et Paulin joue de cela lorsqu'il évoque au vers 20 les villes de Thessalonique (v. 20) et de Philippes (v. 193)[118]. Ces deux cités, en effet, ont été visitées par l'apôtre Paul lors de ses voyages missionnaires et les communautés qui s'y trouvent ont toutes deux été destinataires de lettres de l'apôtre. Le poète n'explicite pas le lien qu'il établit entre le voyage de Nicétas et ceux de Paul. La mention de Thessalonique, dans le préambule du poème, vient simplement à la suite d'autres lieux que traversera Nicétas, même si la place du nom, qui occupe tout le vers adonique de la strophe, le met en évidence[119]. La ville de Philippe est évoquée encore plus rapidement, puisque le poète se contente d'employer l'adjectif correspondant à la ville et d'en faire l'épithète du substantif *agros* (*Tu Philippeos Macetum per agros*[120]). Néanmoins, la coupe placée après l'adjectif *Philippeos* souligne la mention de cette ville. L'évocation de ces deux villes n'est pas neutre de la part du poète : Paulin sait très bien que ces lecteurs sauront reconnaître l'allusion à la Bible et à l'apôtre Paul. Or, ces deux villes ne sont pas choisies au hasard : Paul a fondé les communautés chrétiennes de Thessalonique et de Philippes lors de son deuxième voyage missionnaire. Nicétas marche donc sur les traces de l'apôtre par son itinéraire mais aussi par son entreprise évangélisatrice, amplement décrite dans les vers 189-276. Il s'agit d'une forme d'éloge de l'évêque de Rémésiana puisqu'il est implicitement comparé à l'apôtre Paul et au succès de ses voyages missionnaires. La volonté du poète d'établir un parallèle entre Nicétas et Paul par la mention de ces deux villes se

---

[117] F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit », *art. cit.*, p. 159.

[118] Tout le développement s'appuie fortement sur F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit », *art. cit.*, p. 159-161.

[119] *Carm*. 17, 17-20 :

Ibis Arctoos procul usque Dacos : *Ibis Epiro gemina uidendus,* *Et per Aegaeos penetrabis aestus* *Thessalonicen.*	Tu iras au loin jusque chez les Daces de l'Arctique, tu iras en te faisant voir de la double Épire et, à travers les flots houleux de la mer Égée, tu gagneras Thessalonique.

[120] « Toi, [tu iras] à travers les champs philippéens des Macédoniens ».

manifeste, comme l'a bien montré Chapot, par le développement du thème de la joie dans la strophe suivant la mention de Philippes[121] :

O quibus iam tunc resonabit illa *Gaudiis tellus, ubi tu rigentes* *Edoces Christo fera colla miti* *Subdere gentes !*	Ô par quelles manifestations de joie résonnera alors cette terre, où toi, tu apprends aux nations endurcies à soumettre leur cou sauvage à la douceur du Christ.

Carmen 17, 197-200

La lettre aux Philippiens est généralement considérée comme l'épître de la joie, tant ce thème est présent dans les quatre chapitres qui la compose[122]. La thématique de la joie pour décrire l'attitude des peuples évangélisés et civilisés par Nicétas n'a rien d'étonnant et décrit, au contraire, avec efficacité le changement opéré chez ces personnes ; mais le traitement de ce thème à la suite de la mention de Philippes apparaît comme une balise guidant le lecteur vers l'épître paulinienne. Ce jeu discret sur la valeur symbolique des noms de ville possède une forte valeur laudative amplifiée par la thématique de la joie : la joie qui parcourt la lettre aux Philippiens inonde également l'entreprise fructueuse d'évangélisation de Nicétas.

Une seconde forme d'allusion, présente dans les *Carmina,* repose sur l'omission d'éléments dans le discours poétique et sur la capacité du lecteur à rétablir ces éléments pour bien saisir l'unité du propos. Nous pouvons observer ce procédé dans le *Carmen* 24 :

	Imitetur istam filius noster uolo *Sic morte mortem, ut permanens* *In carne carnem uincat et uiuat Deo,* *Peccata carnis opprimens ;*	Je veux que notre cher fils imite cette mort par sa mort, pour qu'en demeurant dans la chair, il puisse vaincre la chair et vivre pour Dieu en écrasant les péchés de la chair ; *(585)* mais je
585.	*Sed nolo carnis gaudiis ut noxiae* *Dolis subactus feminae* *Addicat animum, et praeda fiat hostium,* *Virtute nudus gratiae.*	refuse qu'il voue son esprit aux joies de la chair, comme soumis aux ruses d'une femme nuisible, puis qu'il devienne la proie des ennemis, dépouillé de la puissance de la grâce.
	Samuel in ista parte sit, qua iugiter	Qu'il soit un Samuel dans la mesure où,
590.	*Sanctus neque accisus comam* *Per tota uitae tempora irrupto sacrum* *Pertexat aeuum stamine,* *Et inchoatam seruitute infantiam* *Vsque ad senectam pensitet.*	continuellement *(590)* saint et n'ayant jamais coupé sa chevelure durant toute la durée de sa vie, il finisse de tisser sa vie sainte sans rompre sa destinée et qu'il l'examine depuis son enfance commencée au service de Dieu jusqu'à sa vieillesse.
595.	*Occidat Amalech et pie saeuus Deo* *Peccata carnis immolet,* *Quibus peremptis interierit Zabulus* *Inuisus aeternum Deo ;*	*(595)* Qu'il tue Amaleq et dans une pieuse cruauté, immole à Dieu les péchés de la chair dont l'anéantissement fera disparaître le diable, haï de Dieu pour

[121] F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit », *art. cit.*, p. 160-161. Au vers 214, le poète mentionne également le Besse qui exulte (*Bessus exsultat*).
[122] Cf. Ph 1, 4. 18. 25 ; 2, 2. 17-18. 28-29 ; 3, 1 ; 4, 1. 4. 10.

Saul in hoc deficiat et regnet Dauid,
600. *Pusillus altum destruat,*
Vt non sit altus spiritu superbiae
Nec liuidus zeli malo,
Sed, cordis humili celsa uirtutum gerens,
Ascendat in regni thronum,
605. *Et illa Samson gesta quae priora sunt*
Sequatur ut restes nouas
Ceu fila rumpat, nec fidem prodat suam
Ne perdat ignauus comam.

l'éternité. Que Saül parte en lui et que règne David, *(600)* que le tout petit renverse celui qui est élevé pour qu'il ne soit pas élevé par l'esprit de l'orgueil ni envieux par le mal de la jalousie, mais qu'il monte sur le trône royal en portant dans l'humilité de son cœur les plus hautes vertus, *(605)* et qu'il suive les actions antérieures de Samson, pour qu'il rompe les nouvelles cordes comme des fils sans trahir sa propre foi, de peur de perdre, par son indolence, sa chevelure.

Carmen 24, 581-608

Dans ces vers, la succession des *exempla* bibliques est beaucoup plus rapide que dans le reste de la partie protreptique du poème, pourtant riche en exemples vétérotestamentaires. En quelques vers, le poète passe, au moyen d'allusions à divers épisodes bibliques, de Samson au roi David, avant de revenir, par un effet de boucle, à Samson. Une lecture rapide peut donner l'impression que Paulin multiplie les recommandations au fils de Cythérius en prenant tous les exemples qui lui viennent à l'esprit pour le pousser sur le chemin de l'ascèse ; mais une lecture plus attentive et une connaissance de l'intertexte biblique permettent de mettre en évidence le lien logique entre les différents personnages évoqués. La mention des cheveux jamais coupés de Samuel au vers 590 explique le passage de Samson à Samuel : tous deux sont des naziréens, Samuel, cependant, contrairement à Samson, honore jusqu'à la fin cette fonction. Le passage de Samuel à la mort d'Amaleq, au vers 595, est moins évident, mais le poète fait ici allusion à la victoire du peuple d'Israël sur les Amalécites en 1 Samuel 15. Or, les versets 2-3 de 1 Samuel 15 nous apprennent que le prophète Samuel est celui qui transmet au roi Saül l'ordre de Dieu de combattre Amaleq. La présence de Saül lors de la campagne contre Amaleq permet alors au poète de passer à un nouvel exemple positif, celui du roi David. Le poète procède par sous-entendus. En effet, le vers 599 *Saul in hoc deficiat et regnet Dauid* ne prend tout son sens et toute sa place au sein de ces vers que si l'on se souvient que Dieu a rejeté Saül comme roi à la suite d'une désobéissance de ce dernier lors de la guerre contre les Amalécites (1 S 15). Paulin fait alors allusion à deux épisodes de la vie de David : sa montée sur le trône d'Israël à la suite de Saül au vers 599, avec une allusion aux chapitres 15 et 16 de 1 Samuel, et, au vers suivant, sa victoire contre le géant Goliath, racontée en 1 Samuel 17. Puis, par un effet de boucle, le poète revient à Samson et à ses faits et gestes. Pour goûter pleinement à la finesse de la composition de ces vers, une bonne connaissance de l'Ancien Testament est donc attendue de Cythérius et des autres lecteurs.

Le vers 918 du *Carmen* 24 est aussi un bon exemple d'un jeu, très sérieux, fondé sur la connaissance d'un verset biblique. Nous pouvons lire dans les vers 915-918 :

Sed haesitantes in luto faecis suae *Opumque pressos molibus* *Meridiano incendio mundi repens* *Ruina mortis opprimet.*	Mais la ruine de la mort étouffera soudainement ceux qui sont embarrassés dans la boue de leur lie et pressés par le poids de leurs richesses dans l'incendie du midi du monde.

Carmen 24, 915-918

L'expression *ruina mortis* est une réminiscence du livre des Proverbes : elle est employée en Proverbes 13, 14 (« *Lex sapientis fons uitae, ut declinet a ruina mortis* ») et en Proverbes 14, 27 (« *Timor Domini fons uitae, ut declinent a ruina mortis* »). Alors que les deux versets insistent sur le fait de se détourner de la ruine de la mort et sur les moyens permettant d'y arriver, le poète renverse le propos dans le *Carmen* 24 puisque la ruine de la mort fond elle-même sur les hommes et que ces derniers ne peuvent rien faire pour l'éviter. Le poète s'amuse donc à retourner le sens de la réminiscence scripturaire. Il procède aussi, comme il aime à le faire, par un discret jeu d'allusions : les deux premières parties des versets des Proverbes, non citées par le poète, insistent sur la crainte de Dieu, or c'est le manque de foi associé à l'amour pour les richesses qui entraîne la mort des riches dans notre passage. Le lecteur qui rétablit le début des versets peut goûter toute la pertinence de l'allusion, puisque non seulement l'expression *ruina mortis* mais aussi le reste des versets évoqués renforcent le discours du poète.

3.3. Connivence et exégèse

Il arrive également que l'effet de connivence concerne l'exégèse d'un passage biblique. C'est le cas dans le *Carmen* 17 où le poète, par un propos très finement construit, loue Nicétas tout en affichant subtilement certaines conceptions herméneutiques :

145. *Ducat hunc aeque famulum suum Dux* *Ille qui quondam profugum superbi* *Fratris a uultu Deus in salutem* *Duxit Iacob,* *Namque Niceta fugitiuus aeque est ;* 150. *Quod semel fecit patriarcha semper* *Hic facit, mundo fugiens ad alti* *Moenia caeli ;* *Et gradus illos quibus ille uidit* *Angelos uersa uice commeantes* 155. *Iste contendit superante nubes*	*(145)* Qu'il conduise également son serviteur, le Guide, ce Dieu qui conduisit autrefois au salut Jacob qui fuyait loin de la face de son frère orgueilleux. En effet, Nicétas est également un fugitif ; *(150)* ce que le patriarche a fait une fois, celui-ci le fait continuellement, fuyant le monde pour les murailles des hauteurs du ciel. Et ces échelles où celui-là a vu des anges aller et venir dans un sens et dans l'autre, *(155)* celui-ci s'efforce de les escalader d'une vie qui s'élève au-

Scandere uita,
Per crucis scalas properans in astra,
Qua Deus nitens ad humum coruscis
E thronis spectat uarios labores
160. *Bellaque mentis.*
Tuque, Niceta, bene nominatus
Corporis uictor, uelut ille dictus
Israhel summum quia uidit alto
Corde Satorem ;
165. *Vnde Nicetes meus approbatur*
Israhelites sine fraude uerus,
Qui Deum cernit solido fidei
Lumine Christum.

dessus des nuages, se hâtant vers les astres à travers les barreaux de la croix sur laquelle Dieu s'appuie[123] pour observer, de son trône étincelant, la variété des peines *(160)* et des guerres de l'esprit. Et toi, Nicétas, tu te dénommes à bon droit vainqueur sur le corps, tout comme on appelle celui-là Israël parce qu'il a vu, du fond de son cœur, le Créateur suprême. *(165)* Aussi mon cher Nicétas est-il reconnu comme le véritable Israélite sans tromperie, lui qui voit le Christ Dieu à la lumière d'une foi solide.

Carmen 17, 148-168

La première strophe répond aux exigences du *propempticon* puisque le poète adresse des vœux de bon voyage à son ami et que, tous deux étant chrétiens, il lui souhaite de bénéficier de l'accompagnement divin. Comme souvent dans les *Carmina*, la Bible est citée à titre d'exemple : après avoir évoqué, dans la strophe précédente, l'ange Raphaël qui a escorté Tobit lors de son voyage chez les Mèdes (Tb 1) et qui assistera Nicétas, le poète se sert d'un nouvel exemple biblique, celui de Jacob qui avait bénéficié de la protection divine lors de sa fuite devant son frère Esaü (Gn 27-28), pour assurer Nicétas du soutien divin à son égard. Toutefois, le poète opère un glissement de sens et quitte son sujet initial lorsqu'il compare la fuite de Nicétas à celle de Jacob. En effet, Jacob est un *profugus* (v. 146) au sens littéral du terme : il est contraint de fuir la colère de son frère s'il ne veut pas risquer d'être tué par lui. La fuite de Nicétas, en revanche, est d'un autre type : s'il est un *fugitiuus* (v. 149) comme le patriarche, le poète précise qu'il fuit le monde pour gagner la demeure céleste (v. 151-152). La fuite de Nicétas est donc de naturelle spirituelle et se manifeste par la pratique de l'ascèse. Avec ce glissement de sens, le poète élargit temporairement les dimensions de son *propempticon* et de ses vœux de bon voyage : il ne s'agit plus seulement du voyage de retour de l'évêque vers la Dacie mais du voyage d'une vie sur terre qui est en chemin vers le ciel. Ce déplacement du sujet se fait par un passage subtil d'une lecture littérale de l'épisode de la fuite de Jacob à une

[123] Comme l'expose bien R. KIRSTEIN, *Carmen* 17, *op. cit.*, p. 167-169, la présence de l'adjectif *coruscis* invite à voir en *nitens* le participe présent du verbe *nitere*, mais la métrique l'empêche, le *-i* étant long et il est peu probable que Paulin change ici la quantité de la voyelle. Il s'agit donc du participe présent du verbe *niti*. R. KIRSTEIN, suivant W. VON HARTEL, *Patristische Studien VI. Zu den Gedichten des H. Paulinus von Nola*, Vienne, 1895, p. 18, se concentre sur la construction *niti ad*, difficile dans ce passage, et suspecte, comme bien trop souvent dans son édition, une interpolation (à ce sujet, voir le compte-rendu de L. MARY, *Revue des études latines*, 81 [2003], p. 361-362). Comme F. DOLVECK, *La poésie de Paulin de Nole : des réseaux de communication*, *op. cit.*, vol. 1, p. 521, il nous semble qu'il faille plutôt construire *niti* avec le pronom relatif *qua*. Le propos peut surprendre mais il évoque alors, de manière très imagée, l'incarnation du Christ, désignée par sa fin qu'est la mort sur la croix.

lecture allégorique. Le poète joue donc sur les différents niveaux d'interprétation de l'Ancien Testament et sur les exégèses de la vie de Jacob. Paulin recourt à cette même exégèse spirituelle et ascétique de la fuite de Jacob dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 620-622[124]. Cette lecture ascétique est pratiquée dans les courants monastiques[125], nous la trouvons notamment chez Ambroise de Milan[126] et chez Jérôme[127]. Ce passage d'une fuite physique à une fuite spirituelle introduit une distinction entre les deux hommes que le poète souligne par l'emploi des adverbes *semel* et *semper* au vers 150 : Nicétas est appelé à accomplir continuellement ce que Jacob n'a fait qu'une fois. La distinction entre les deux hommes est renforcée dans la strophe suivante, lors de l'évocation du songe de l'échelle qu'a Jacob (Gn 28, 12-16). Au lieu de superposer les deux personnages, le poète les différencie par l'emploi des pronoms *ille* et *iste* et surtout par la nature différente des verbes dont ils sont les sujets. Jacob demeure dans une attitude passive, puisqu'il se contente de voir (*uidit*, v. 153) l'échelle où vont et viennent les anges, tandis que Nicétas, beaucoup plus actif, s'efforce de gravir les échelons (*contendit scandere*, v. 155-156). Ces vers rappellent les vers 639-642 du *Carmen* 24[128] où Paulin érige en principe herméneutique ce qu'il pratique à plusieurs reprises dans ses poèmes[129] : l'interprétation spirituelle, notamment ascétique, d'un épisode de l'Ancien Testament. La lecture typologique et allégorique est, bien sûr, loin d'être une invention de Paulin, mais elle occupe une place importante dans sa présentation biblique de l'ascèse. Dans le *Carmen* 17, le propos n'est pas aussi explicite que dans le *Carmen* 24 et le poète joue sur la lecture à la fois littérale et allégorique de la fuite de Jacob pour étendre les dimensions du voyage de Nicétas et en faire un voyage de vie. Cette superposition des types de lecture se double, dans les vers 161-164, de deux jeux étymologiques, selon le goût de Paulin pour ce type de jeu de mots[130]. En effet, le poète se

---

[124] *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 620-622 :

Sim profugus mundi, tamquam benedictus Iacob *Fratris Edom fugitiuus erat, fessoque sacrandum* *Supponam capiti lapidem Christoque quiescam.*	Puissé-je être un exilé hors du monde comme Jacob, béni, était fugitif devant son frère Edom, placer une pierre vénérable sous ma tête fatiguée et trouver le repos dans le Christ.

[125] M. DULAEY, « La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne (Gn 27-33) », *Recherches Augustiniennes* 32 (2001), p. 106. Sur les exégèses de la vie de Jacob, voir l'article cité ainsi que M. DULAEY, « La figure de Jacob chez les Pères » (1) et (2), *in Annuaire EPHE. Section des Sciences Religieuses* 104, 1995-1996, p. 355-358 et 105, 1996-1997, p. 351-355 ; K. THRAEDE, « Jakob und Esau », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16 (1994), c. 1118-1217, en particulier c. 1196-1197 pour Paulin de Nole.
[126] Cf. AMBROISE, *In Ps.* 118, 2, 19 et *Fug*. 9, 52.
[127] Cf. JÉRÔME, *Epist*. 123, 14.
[128] Voir le commentaire de ce passage p. 273-274.
[129] Les nombreux *exempla* bibliques du *Carm*. 24 reposent sur cette interprétation spirituelle de l'Ancien Testament. Voir le chapitre 4, 1.3.2 (p. 261-264).
[130] R. KIRSTEIN, *Carmen* 17, *op. cit.*, p. 170-173, suspecte une interpolation pour cette strophe : une continuité thématique existe avec les strophes qui l'entourent, mais l'apostrophe *Tuque Niceta* sort du système à la troisième personne de cette partie. Outre une tendance un peu trop fréquente de R. Kirstein à voir des interpolations dans ce

fonde sur l'origine grecque du nom de Nicétas (ἡ νίκη, la victoire) pour souligner la réussite de la vie ascétique de l'évêque de Rémésiana : son comportement est en adéquation avec son nom et il peut, à bon droit, être appelé vainqueur sur le corps (*corporis uictor*, v. 162). Le poète dresse de nouveau un parallèle avec Jacob et, plus exactement, avec son second nom, Israël. Paulin s'appuie ici sur une étymologie courante où Israël signifie « qui a vu Dieu »[131]. Ces jeux remplissent deux fonctions : ils renforcent le parallèle entre l'évêque de Rémésiana et le patriarche de la Genèse et ils permettent d'effectuer un glissement progressif entre les strophes et entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans la strophe suivante (v. 165-168), Nicétas est, en effet, loué comme le véritable Israélite sans fraude (*Israhelites sine fraude uerus*, v. 166) avec un jeu entre le nom *Israhel* (v. 163) et le nom de nationalité *Israhelites* (v. 166). Ce vers fait basculer le propos vers le Nouveau Testament puisqu'il s'agit d'une allusion, dont la reconnaissance est entièrement laissée à la discrétion du lecteur, au propos que Jésus tient lorsqu'il voit s'approcher Nathanaël en Jean 1, 47 (« *Vidit Iesus Nathanael uenientem ad se, et dicit de eo : 'Ecce uere Israhelita in quo dolus non'*. »). L'Évangile de Jean effectue lui-même un rapprochement entre Jacob et Nathanaël avec une allusion à l'échelle du rêve de Jacob au verset 51 (« *Et dicit ei : 'Amen amen, dico uobis, uidebitis caelum apertum, et angelos Dei ascendentes, et descendentes supra Filium hominis'*. »)[132]. Paulin lui-même s'appuie sur l'exégèse de ce premier chapitre de l'Évangile de Jean. En effet, le rapprochement entre Jacob et Nathanaël fondé sur l'étymologie du nom Israël au sens de « celui qui voit Dieu » se trouve chez d'autres auteurs, notamment dans l'*Expositio euangelii secundum Lucam* 1, 18 et 10, 143 d'Ambroise, connue de notre poète[133]. Paulin recourt à la même exégèse dans l'*Epistula* 5, 7 à Sulpice Sévère[134]. Pour notre poète, le véritable Israélite est celui qui reconnaît, par la foi, la divinité du Christ, comme le souligne l'expression *Deus Christus* (v. 167-168). La composition des vers 167-168 insiste sur cette condition : la structure en chiasme *Deus fides* / *lumen Christus* place le processus de foi au cœur de l'expression de la divinité du Christ tandis que, dans le vers adonique, la juxtaposition des termes *lumen* et *Christus* met en avant le fait que tout l'enjeu réside dans cette reconnaissance de la nature du Christ. Le propos de Paulin n'est pas neuf :

poème, il nous semble que la présence de jeux étymologiques est, avec la grande continuité thématique des strophes, un argument en faveur de l'authenticité de ces vers.

[131] Jacob voit son nom changé en Israël lorsqu'il lutte avec Dieu au moment du passage du Yabboq (Gn 32, 23-33). Si Jacob dit bien avoir vu Dieu (Gn 32, 31), Israël signifie plutôt « qui a lutté avec Dieu » (cf. Gn 32, 29) ; mais l'étymologie Israël = celui qui voit Dieu est répandue. Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *Praem. et poen*. 44 ; AUGUSTIN, *Ciu*. 16, 39 ; AMBROISE, *In Luc.* 1, 18 et 10, 143.

[132] Sur les rapprochements entre Jacob et Nathanaël en Jn 1, voir K. THRAEDE, « Jakob und Esau », *art. cit.*, p. 1134-1136.

[133] Voir p. 198-199.

[134] *Epist*. 5, 7 : « *O uere Israelita, qui deum Iacob tam fida mente uidisti* » / « Ô véritable Israélite, toi qui as vu le Dieu de Jacob d'un esprit si plein de foi ».

dans l'épître aux Romains, par exemple, Paul établit déjà une distinction entre les enfants d'Israël et Israël[135], mais le poète offre un véritable traitement poétique de l'exégèse dans ces vers. Par des glissements de sens successifs, il compare et oppose Jacob et Nicétas et il entraîne ses lecteurs dans des interprétations ascétiques et christologiques où l'aboutissement du plan de Dieu pour le peuple d'Israël culmine avec le Christ. La composition est doublement laudative pour Nicétas : les comparaisons que fait le poète sont très élogieuses et, en jouant ainsi sur les interprétations de la Bible, il souligne les connaissances exégétiques de l'évêque de Rémésiana.

Le *Carmen* 17 n'est pas le seul poème où Paulin de Nole associe Nicétas à Jacob. Il le fait également à deux reprises dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le *natalicium* de janvier 403 où il célèbre la venue de son ami à Nole pour l'anniversaire de Félix. La première association à Nicétas est très discrète : le poète s'émerveille du retour du printemps et en donne la raison suivante :

Hoc de corde uenit benedicti spiritus agri : *Vita pudicitiae et liquido mens candida uero* *Nicetam faciunt flores et aromata Christi.*	L'exhalaison d'un champ béni vient de ce cœur : sa vie de chasteté et son esprit étincelant de la clarté de la vérité font de Nicétas les fleurs et les parfums du Christ.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 166-168

Les réminiscences bibliques se succèdent dans ces quelques vers : la mention des *aromata Christi* est une allusion à 2 Corinthiens 2, 15 (« *Quia Christi bonus odor sumus Deo in his qui salui fiunt, et in his qui pereunt*. ») tandis que la mention des *flores* reprend les citations du Cantique des cantiques que nous trouvons dans les vers 158-160. Quant au vers 166, il fait allusion au début de la bénédiction d'Isaac pour son fils Jacob en Genèse 27, 27 (« *Ecce odor filii mei sicut odor agri, cui benedixit Dominus*. »)[136]. Nicétas est donc, rapidement et de manière pleinement allusive, associé à Jacob. Le rapprochement est explicité dans les vers 243-256 (*ut Iacob*, v. 246, et *ut Israhel*, v. 249) lorsque le poète compare la tâche pastorale de Nicétas et la source d'inspiration qu'il peut être pour Paulin à l'épisode du troupeau de brebis de Jacob en Genèse 30, 36-43. Cette comparaison avec Jacob a une nouvelle fonction laudative : comme le patriarche, Nicétas bénéficie de la bénédiction divine et ses entreprises rencontrent le même succès que la ruse de Jacob avec son troupeau.

La triple association de Nicétas à Jacob nous amène à nous demander s'il n'y pas un jeu entre les poèmes eux-mêmes : le poète ne cherche-t-il pas, par des échos thématiques entre le

[135] Cf. Rm 9, 6-7 : « [6]*Non autem quod exciderit uerbum Dei. Non enim omnes qui ex Israhel hii sunt Israhel :* [7]*neque quia semen sunt Abrahae, omnes filii, sed in Isaac uocabitur tibi semen* ».
[136] Pour un commentaire de ce passage, voir p. 443-444.

Carmen 17 et le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), à créer un lien entre les deux visites de Nicétas ? Nous pouvons également remarquer que le poète fait allusion à trois moments différents de la vie du patriarche : sa bénédiction par son père, sa fuite devant son frère Esaü durant laquelle il a la vision de l'échelle et, enfin, son entreprise astucieuse pour faire croître son troupeau alors qu'il souhaite quitter son beau-père Laban. Au moyen d'effets d'échos et de variations, le poète fait donc l'éloge de Nicétas en le comparant à Jacob.

3.4. Connivence et variations lexicales

Nous pouvons nous intéresser à un dernier procédé propre à susciter la connivence entre le poète et son lecteur : il s'agit de variations lexicales s'appuyant fortement sur la Bible. Nous avons déjà mentionné le goût de Paulin pour la *uariatio* : qu'elle soit métrique ou thématique, il s'agit de rendre hommage à l'ampleur et à la variété de l'action de Dieu et d'éviter l'ennui chez ses lecteurs et ses auditeurs. Elle témoigne aussi de l'inscription du poète dans son époque, puisque la variation est une qualité stylistique fondamentale dans l'Antiquité tardive[137]. Nous retrouvons aussi, dans les poèmes, cette *uariatio*, à beaucoup plus petite échelle, avec de petites unités thématiques. Il arrive, en effet, que le poète traite une notion en s'efforçant d'évoquer, en quelques vers, les diverses facettes, en particulier bibliques, qu'elle peut recouvrir. Ce procédé apporte, naturellement, un enrichissement esthétique et thématique et il crée, là encore, un effet de connivence avec le lecteur qui peut reconnaître les réminiscences scripturaires et comprendre comment elles enrichissent le propos. Cette pratique s'appuie, elle aussi, sur l'allusion, puisque le contexte de la réminiscence est généralement sous-entendu, mais sa saveur repose avant tout sur le déploiement et la combinaison de diverses mentions et conceptions bibliques d'un même thème.

Le traitement de la thématique de l'or et des richesses dans le *Carmen* 17 offre un bon exemple de l'utilisation de ce procédé :

Nunc magis diues pretio laboris *Bessus exsultat : quod humi manuque* *Ante quaerebat modo mente caelo* *Colligit aurum.*	Maintenant, devenu plus riche par le prix de son effort, le Besse exulte ; ce qu'il cherchait auparavant dans la terre et de ses mains, l'or, il l'amasse à présent dans le ciel par son esprit.

Carmen 17, 213-216

[137] Voir M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 444-447.

Le poète se fonde sur la réputation des Besses, connus pour être des chercheurs d'or[138]. Par la réminiscence de l'Évangile de Matthieu 6, 20 (« *Thesaurizate autem uobis thesauros in caelo, ubi neque erugo, neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur.* ») dans les vers 215-216, il introduit un jeu sur le sens propre et le sens figuré de l'or, sur ce qui est terrestre et céleste et il fait du Besse converti au christianisme, grâce à l'œuvre évangélisatrice de Nicétas, une personne qui met en application les préceptes de l'Évangile.

L'effet de *uariatio* sur la thématique de l'or se poursuit dans les vers 269-276 avec une autre réminiscence scripturaire :

	Callidos auri legulos in aurum	Tu transformes en or les habiles chercheurs
270.	*Vertis, et Bessos imitare in ipsis*	d'or *(270)* et tu reproduis sur les Besses leur
	E quibus uiuum fodiente uerbo	propre comportement en extrayant d'eux l'or
	Eruis aurum ;	vivant grâce au pouvoir de fouille de ta parole.
	Has opes condis Domino perenni,	Tu réserves ces richesses pour le Seigneur
	His sacrum lucris cumulans talentum :	éternel, amassant le talent sacré grâce à ces
275.	*Audies : « Intra, Domini perennis*	gains, *(275)* tu entendras : « Entre avec
	Gaudia laetus ! »	allégresse dans la joie du Seigneur éternel ».

Carmen 17, 269-276

La fin de la strophe est une réminiscence de la parabole des talents dans l'Évangile de Matthieu 25, 14-30 avec, dans les vers 275-276, une citation de la fin de Matthieu 25, 21 (« *Ait illi dominus eius : 'Euge bone serue et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam ; intra in gaudium domini tui'.* »). Le poète continue de jouer sur la réputation des Besses et sur les sens propre et figuré du mot « or », mais il déplace le propos sur Nicétas : c'est maintenant lui qui, par son action pastorale auprès de ce peuple, met en application les préceptes de l'Évangile et fait fructifier, comme le bon serviteur de la parabole, les talents qu'il a reçus. Cette variation biblique permet de faire ressortir de manière plaisante l'étendue de l'œuvre évangélisatrice de Nicétas : elle transforme profondément les Besses et attire l'approbation divine sur les fruits du travail de l'évêque.

Nous observons également une variation thématique reposant sur des réminiscences scripturaires dans les vers 453-468 du *Carmen* 31. Le ton est beaucoup plus grave que dans l'exemple précédemment cité :

Si modo lugentem grauis hirto tegmine saccus	Si du moins, au milieu de mes lamentations,
Caprigenum saetis, dum tegit, et stimulet[139],	un lourd sac, en me recouvrant d'une

[138] Au v. 269, les Besses sont explicitement appelés des chercheurs d'or (*auri leguli*).
[139] Nous suivons pour le vers 454 la ponctuation de l'édition de W. VON HARTEL qui clarifie le propos.

455. *Tunc Patre placato meriti reddetur honoris*
Anulus et cinget me stola laetitiae ;
Tunc mihi iure Pater uitulum mactabit opimum,
Si modo ieiunus iustitiam esuriam.
Malo famem panis quam sancti ducere Verbi,
460. *Nolo domum uini, lucis aquam sitio :*
Hic cruciet me dira fames, hic turpis egestas
Contractum pannis tristibus obsideat,
Hic licet ante suas diues me transeat aedes
Spernens uel micis me saturare suis ;
465. *Nolo mihi Tyrio modo Serica murice uestis*
Ardeat arsuri corporis inuidia,
Ne post purpureos me flamma perennis amictus
Ambiat et pretium uestis in igne luam.

couverture à poils rudes, me pique aussi de ses poils de chèvre, *(455)* alors me sera remis par le Père apaisé l'anneau de l'honneur que j'aurai mérité et le manteau de l'allégresse me ceindra ; alors à bon droit, le Père tuera pour moi son meilleur veau, si du moins, affamé, j'ai faim de justice. Je préfère supporter la faim du pain plutôt que celle de la sainte Parole ; *(460)* je ne veux pas d'une maison approvisionnée en vin, mais j'ai soif de l'eau de la lumière ; ici-bas, une faim cruelle peut me tourmenter, ici-bas, une infâme pauvreté peut m'assiéger, recroquevillé dans de tristes haillons, ici-bas, le riche peut passer devant moi sur le seuil de sa maison, négligeant de me rassasier même de ses miettes. *(465)* Je ne veux pas qu'un vêtement de soie teint au murex de Tyr brille de mille feux sur moi, objet de reproches pour un corps voué au feu, de peur qu'après les habits de pourpre, une flamme éternelle ne m'enveloppe et ne me fasse expier dans le feu le prix de mon vêtement.

Carmen 31, 453-468

455/457. Lc 15, 22-23 ; ***458.*** Mt 5, 6 ; ***459.*** Mt 4,4 ; ***460.*** Ct 2, 4 ; ***463-464.*** Lc 16, 19-21 ; ***465.*** Lc 16, 19

Comme le montre l'apparat scripturaire, le poète recourt, dans ces vers, à de nombreuses réminiscences bibliques pour exprimer son choix de la justice et de la charité plutôt que du luxe. Il joue, pour cela, sur les diverses mentions du vêtement dans la Bible. Il commence par opposer les vêtements de deuil aux vêtements de fête en évoquant le sac dont se revêtent les personnes endeuillées[140] (v. 453-454) et le manteau dont le père ceint son fils de retour à la maison dans la parabole du fils prodigue (v. 455-456). La tristesse et la joie sont exprimées au moyen du participe présent *lugens* (v. 453) et du groupe nominal *stola laetitiae* (v. 456). Avec cette expression, la joie devient un vêtement qui enveloppe la personne et remplace l'habit de deuil. S'il n'est pas possible de repérer une allusion à un verset précis pour le vêtement de deuil, peut-être le poète pense-t-il à Job puisqu'il fait allusion à ce personnage dans les vers 469-470[141]. Dans la suite du passage cité, le poète passe à une seconde parabole, celle de l'homme riche et de Lazare, qui lui permet d'opposer à nouveau deux types de vêtement, les haillons du pauvre

[140] Il n'est pas fait allusion à un verset précis, mais le sac est le vêtement traditionnel de deuil dans l'Ancien Testament, cf. Gn 37, 34 ; 2 R 19, 1 ; Est 4, 1 ; Jb 16, 15, etc.
[141] *Carm*. 31, 469-470 : « *Hic potius miseri iaceamus in aggere foedo / Stercoris et lambant ulcera nostra canes* » / Ici-bas, gisons plutôt, misérablement, sur un tas de fumier repoussant, et laissons les chiens lécher nos ulcères ».

(*panni tristes*, v. 462) au vêtement pourpre de soie du riche (*Tyrio modo Serica murice uestis*, v. 465, et *purpurei amictus*, v. 467). Le poète utilise la même clausule *murice uestis* dans le *Carmen* 25, 43, lorsqu'il exhorte Titia à rejeter les vêtements luxueux et les bijoux : le vêtement de pourpre apparaît donc comme un symbole de luxe qui renvoie au mauvais riche de la parabole de Luc 16 (Lc 16, 19) et que doit rejeter tout chrétien qui se tourne vers la vie ascétique. La dimension ascétique du propos, qui sera plus marquée dans les vers suivants, apparaissait déjà discrètement avec la mention du vêtement en poils de chèvres (*caprigena*) au vers 454. En effet, comme le fait remarquer Walsh, l'habit en poils de chèvre ou de chameau est une imitation de celui de Jean-Baptiste[142], grande figure ascétique, ainsi que le vêtement habituel des moines au IVe siècle aussi bien en Orient qu'en Occident[143]. Au moyen de quelques réminiscences bibliques, le poète évoque donc les diverses significations que peut avoir le vêtement dans les Écritures tout en offrant une lecture ascétique.

Cette variation sur les habits se double d'un jeu sur la faim et la soif dans la Bible. Comme cela avait été le cas pour la thématique de l'or dans le *Carmen* 17, le poète joue sur les sens propre et figuré de ces termes. Dans le *Carmen* 31, en revanche, ce jeu semble induit par la Bible elle-même, comme le montre l'allusion à Matthieu 4, 4 (« *Qui respondens dixit : 'Scriptum est, non in pane solo uiuet homo, sed in omni uerbo quod procedit de ore Dei'.* ») au vers 459. La première mention de la nourriture avec la réminiscence de Luc 15, 23 (« *Et adducite uitulum saginatum, et occidite, et manducemus, et epulemur.* ») au vers 457 joue sur l'ambiguïté entre le sens propre et le sens figuré. En effet, dans la parabole, le père tue véritablement le veau gras pour le manger lors d'un festin en l'honneur de son fils, mais l'application de cette parabole à l'époque de Paulin est plutôt à comprendre au sens figuré : le poète recevra les honneurs divins. La réminiscence de Matthieu 5, 6 (« *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* ») au vers suivant, en revanche, évoque la faim au sens figuré. La juxtaposition du sens propre et du sens figuré réapparaît dans le vers 459, déjà évoqué, et dans le vers suivant avec l'expression *lucis aqua*, dans le second hémistiche, qui place la soif sur le plan spirituel, et avec l'expression *domum uini*, empruntée au Cantique des cantiques 2, 4 (« *Introduxit me in cellam uinariam ordinauit in me caritatem.* »), que l'on peut interpréter aussi bien au sens figuré, comme dans le verset biblique, qu'au sens littéral avec l'idée de s'adonner au luxe et aux excès de boisson. L'évocation de la parabole de l'homme riche et de Lazare, dans les vers suivants, parle plutôt de la faim et de la soif au sens propre.

---

[142] Cf. PAULIN DE NOLE, *Epist*. 49, 12 ; cf. aussi *Epist*. 22, 2.
[143] P. G. WALSH, *Letters of St. Paulinus of Nola*, New-York, Ramsey, 1966, p. 256, n. 4.

En combinant les références bibliques au vêtement ainsi qu'à la faim et à la soif, Paulin réussit à suggérer, en quelques vers, la richesse de ces thématiques dans la Bible et à aborder le thème de la consécration à Dieu et de l'ascèse, qui se manifeste par la recherche du Christ, plutôt que des richesses terrestres, et par la pratique de la charité. Le recours aux images donne une grande force expressive à son propos qui est, dans le même temps, fortifié par l'autorité de la Bible. Les images sont une dimension importante de la poésie de Paulin de Nole et certains thèmes peuvent acquérir une forte valeur symbolique dans les *Carmina*. Tel est le cas de la thématique de la soif et, plus généralement, de l'eau, dont nous étudierons le symbolisme dans le chapitre suivant.

***

Paulin de Nole appartient à un monde d'aristocrates lettrés où l'on exprime son affection envers ses amis et son appartenance à un même milieu par des jeux d'allusion et par le déploiement de ses qualités littéraires. Les poètes, au moyen d'exercices parfois virtuoses, explorent les potentialités du langage, tandis que les lecteurs sont appelés à jouer un rôle actif, ce qui crée un sentiment de connivence entre eux au moment de la lecture. Si Paulin connaît très bien cette forme de sociabilité littéraire, les propos qu'il tient à l'égard d'une conception ludique de la poésie expriment une forte retenue à l'égard du *ludus poeticus*, tel qu'ont pu le pratiquer les poètes du Haut-Empire et son maître Ausone. Les notions de badinage et de petitesse associées à cette esthétique ne conviennent pas à l'entreprise de célébration du Christ et d'édification du peuple chrétien dans laquelle il s'est lancé avec sa poésie. Toute notion de jeu n'est, cependant, pas rejetée de son œuvre : des traces d'un jeu poétique hérité d'Ausone sont visibles dans des poèmes spécifiquement adressés à des lettrés avec lesquels le poète entretient ainsi une certaine complicité. Le jeu peut également acquérir une visée spirituelle et servir les enjeux pastoraux des *Carmina* : au moyen de jeux sonores sur le langage perceptibles par le plus grand nombre, le poète souligne la teneur de son propos et dispense un enseignement chrétien. Cette dimension plus populaire des jeux sur le langage n'empêche cependant pas un travail poétique plus subtil et plus difficile d'accès qui prend souvent la Bible pour objet. Se développe ainsi une esthétique de la connivence biblique qui repose sur l'allusion et le sous-entendu et invite le lecteur, nécessairement versé dans les Écritures, à une lecture particulièrement attentive et active. Ces effets de style et de composition mêlant la Bible à la finesse du travail poétique révèlent que Paulin ne rejette pas toute forme de sociabilité littéraire, mais qu'il s'adresse avant tout à des lettrés chrétiens.

Septième chapitre : Poésie et louange : les scènes de célébration dans les *Carmina*

Un trait de l'esthétique tardo-antique relevé par de nombreux commentateurs est le goût pour le fragment. Comme l'a montré Roberts[1], le poème semble davantage conçu comme une succession d'épisodes, de petites unités de composition que comme un « tout organique », ce que montre, tout particulièrement, le recours fréquent aux procédés d'énumération et de catalogue[2]. Cette fragmentation est aussi visible, dans le domaine de l'imitation poétique, notamment avec la pratique du centon, fondée sur la reprise de groupe de mots empruntés à un texte préexistant. Une grande attention est également accordée à la manipulation de mots individuels et même à celle de syllabes, ce dont témoigne, par exemple, le *Technopaegnion* d'Ausone avec son jeu de composition portant sur des mots monosyllabiques[3]. Cet intérêt pour la fragmentation se retrouve dans les arts visuels de l'époque, en particulier avec les mosaïques et les fresques, et Roberts note qu'il existe souvent une analogie entre la technique de la mosaïque et les méthodes de composition poétique[4]. Ainsi, nous pouvons observer deux tendances dans l'Antiquité tardive : une attention portée au détail de l'unité de composition et non à la place de l'unité dans l'œuvre entière et une importance des motifs de répétition et de variation qui créent une impression d'exhaustivité[5]. Les *ekphraseis* et, plus généralement, les leptologies, des descriptions très détaillées avec un intérêt prononcé pour les détails lexicaux, sont fréquentes dans la poésie tardo-antique[6] et offrent au lecteur des compositions très visuelles où les détails foisonnent[7].

Si, comme l'a montré l'étude du *ludus poeticus* et de l'esthétique de la connivence, les recherches formelles sont poussées moins loin chez Paulin de Nole que chez certains de ses prédécesseurs ou contemporains, en particulier Ausone, sa poésie s'inscrit bien dans les tendances esthétiques générales de son époque et revêt, à bien des égards, une forte dimension visuelle. Le goût pour les détails n'est, certes, pas aussi développé que chez son maître et la

[1] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 56-61.
[2] Des exemples sont observables chez Paulin de Nole, cf. la liste de paires opposées dans le *Carm*. 11, 35-38 et surtout le catalogue des peuples dans le *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 55-81 ; Ausone offre des exemples de ce goût à l'échelle d'œuvres entières, cf. *Mos.* ; *Ord. urb. nobil.* ; *Parent.*.
[3] Voir I. GUALANDRI, « Words Pregnant with Meaning », *art. cit.*, p. 143-145.
[4] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 70, voir tout le chapitre « Poetry and the Visual Arts », p. 66-121.
[5] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 84.
[6] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 41-56.
[7] Cf. AUSONE, *Mos*. 250-282 ; PAULIN DE NOLE, *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 123-147 ; PRUDENCE, *Perist*. 12, 49-54.

poésie de Paulin est, dans l'ensemble, bien plus narrative que descriptive[8] ; mais qu'il s'agisse de brèves descriptions ou de récits, nous pouvons observer, dans cette poésie aussi, une certaine tendance à la création de tableaux, en particulier pour les scènes de louange. La louange est une composante essentielle des *Carmina* de Paulin, en particulier des *Natalicia* en raison même de leur nature : par ses poèmes, le poète cherche à célébrer le Christ et Félix. Les *Natalicia* s'inscrivent également dans un contexte liturgique, ou du moins paraliturgique, puisqu'ils sont composés pour la célébration de l'anniversaire de la mort d'un saint. Toutefois, à l'intérieur même des poèmes se détachent, par endroits, de petits tableaux représentant une scène de louange à Dieu. Ces tableaux reposent souvent sur une assise biblique et participent à l'aspect de célébration de cette poésie tout en témoignant d'une réflexion du poète sur la nature de cette louange.

***

1. Présence et fonctions des Psaumes dans les scènes de louange

Les Psaumes apparaissent comme un élément majeur des scènes de louange présentes dans les *Carmina*. Il n'y a là rien d'étonnant, puisque les Psaumes sont, dès les débuts du christianisme, le modèle par excellence de toute poésie chantée et, par conséquent, d'une poésie sacrée à la louange de Dieu. Utilisés aussi bien dans les assemblées liturgiques que dans la dévotion personnelle, ils imprègnent la pensée des poètes chrétiens[9]. Dans les *Carmina*, les Psaumes sont présents sous diverses formes dans les tableaux de célébration et témoignent d'une réflexion du poète sur la place de son œuvre dans la production poétique chrétienne[10].

1.1. Chanter les Psaumes

Les Psaumes apparaissent, à plusieurs reprises, comme des sortes de balises, comme des éléments signalant les scènes de célébration dans les *Carmina*. Ils sont alors des éléments de la narration, tandis qu'à d'autres endroits, comme nous le verrons, ils sont un outil d'écriture du poète. En employant le substantif *psalmus* ou le verbe *psallere*, le poète fait naître dans l'esprit du lecteur ou de l'auditeur une atmosphère de louange. Ce procédé a deux conséquences : il permet au poète une certaine concision, puisqu'il ne lui est alors pas nécessaire de décrire

[8] Voir le chapitre 5 (p. 295-365) sur les récits de miracles dans les *Nat.*.

[9] J. FONTAINE, « Le poète latin chrétien comme nouveau psalmiste. Conférence donnée à l'Université de Bonn en juin 1980 », *in Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence. Recueil de travaux de Jacques Fontaine*, Paris, 1980, p. 133.

[10] Pour une étude générale des Psaumes dans les *Carm.*, voir A. PICHON, *La Place des Psaumes dans l'œuvre poétique de Paulin de Nole*, mémoire de Master 2 préparé sous la direction de Vincent Zarini, Paris, 2015.

amplement le déroulement de l'action liturgique, et il établit un lien avec la pratique biblique de la psalmodie et donc une continuité entre les temps bibliques et l'époque de Paulin.

1.1.1. Le chant des Psaumes dans les scènes eschatologiques

Déjà au début de sa production poétique chrétienne, dans le *Carmen* 5 (l'*Oratio maior*), le poète termine sa prière en évoquant les louanges chantées à Dieu dans les cieux :

	Haec pia sed maesto trepidantia uota reatu,	Ces prières pieuses mais tremblantes en raison du sombre péché, *(80)* ô Fils, défends-les, toi qui te laisses fléchir, auprès du Père éternel, toi le Sauveur, Dieu et Seigneur, esprit, gloire, Verbe, véritable Fils venant du Véritable, lumière issue de la lumière, demeurant et régnant avec le Père éternel pour les siècles, toi que célèbre la foule harmonieuse en un chant mesuré, *(85)* que célèbrent les chants mystiques qu'a modulés David tandis que l'Amen frappe les airs par les voix destinées à répondre.
80.	*Nate, apud aeternum placabilis assere Patrem,*	
	Saluator, Deus ac Dominus, mens, gloria, Verbum,	
	Filius ex Vero uerus, de lumine lumen,	
	Aeterno cum Patre manens in saecula regnans,	
	Consona quem celebrat moderato carmine plebes,	
85.	*Mystica quem celebrant modulati carmina Dauid ;*	
	Et responsuris ferit aëra uocibus Amen.	

Carmen 5, 79-86

La scène liturgique[11] qui est décrite, avec la foule assemblée pour louer le Christ régnant, fait penser à l'Apocalypse sans qu'il y ait de réminiscence textuelle. La tonalité liturgique du passage est accentuée par une reprise du symbole de Nicée au vers 82 (*Filius ex Vero uerus, de lumine lumen*). Le poète ne se contente pas d'évoquer les cantiques chantés par la foule, il précise leur nature : il s'agit des *mystica carmina Dauid* (v. 85), une périphrase désignant les Psaumes. Le poète montre ainsi la valeur d'archétype des Psaumes pour la louange chrétienne et leur caractère durable : ils sont un élément essentiel des louanges chantées au Christ (cf. *quem celebrant*, v. 85). Cette valeur éternelle des Psaumes est aussi clairement exprimée dans le *Carmen* 17, lorsque, dans un passage de tendance eschatologique[12], le poète décrit Nicétas sur un bateau, chantant les Psaumes avec ses rameurs. Il présente alors l'évêque de Rémésiana comme une nouvelle incarnation de la figure de David :

	Praecinet cunctis tuba ceu resultans	Avant tous, comme une trompette retentissante, la voix mélodieuse de Nicétas chantera le Christ, *(115)* sur toute la surface de la mer, le cithariste éternel, David, fera retentir
	Lingua Nicetae modulata Christum,	
115.	*Psallet aeternus citharista toto*	
	Aequore Dauid :	

[11] Nous employons les expressions « scène liturgique » et « tableau liturgique » dans ce chapitre pour désigner de petites scènes de célébration de Dieu, généralement sous la forme de chants, sans qu'il s'agisse nécessairement d'une cérémonie cultuelle très ordonnée et menée par un membre du clergé.
[12] Pour une étude plus détaillée de ce passage, voir le chapitre 7, 2.3 (p. 436-441).

	Audient Amen tremefacta cete,	des psaumes. Les cétacés tremblants
	Et sacerdotem Domino canentem	entendront l'Amen et les monstres marins,
	Laeta lasciuo procul admeabunt	joyeux, rejoindront au loin, *(120)* de leurs
120.	*Monstra natatu.*	mouvements enjoués, le prêtre qui adresse ses chants au Seigneur.

Carmen 17, 113-120

La place de *Dauid* en fin de vers adonique souligne l'association de Nicétas au psalmiste, tandis que l'emploi de l'adjectif *aeternus*, placé à la césure, donne aux Psaumes une valeur pérenne et fait de toute personne qui les chante, comme Nicétas dans ces vers, une actualisation de la figure de David. L'association de Nicétas à David, toutefois, a vraisemblablement plus qu'une valeur générale : Nicétas de Rémésiana a défendu le chant des Psaumes dans l'Église, en particulier dans son traité *De psalmodiae bono* et il est fort probable que Paulin fasse allusion à cet intérêt de Nicétas pour les Psaumes[13]. Dans les deux textes évoqués, les Psaumes apparaissent donc comme l'archétype de la louange, comme le chant sacré par excellence qui perdure à travers les siècles et jusque dans l'éternité, et donc comme une sorte de signe désignant une scène liturgique. Une comparaison entre les deux passages cités met en évidence un autre symbole évoquant une situation liturgique : dans le *Carmen* 5, 86 et dans le *Carmen* 17, 117 retentit un *Amen* qui apparaît comme une réponse au chant des Psaumes. Cet emploi symbolique et liturgique du terme *Amen* se trouve aussi dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), 65[14] où le poète parle de la foule pieuse de Rome qui répond « Amen » lors d'une célébration cultuelle.

1.1.2. Le chant des Psaumes dans la fête de Félix

La mention des Psaumes comme signe d'une scène liturgique ne concerne pas que les passages de tendance eschatologique. Les Psaumes, dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) apparaissent aussi comme un élément constitutif de la fête en l'honneur de Félix. Dans les vers 140-141 (*Huius laetitiae princeps psallentibus ibo / Fratribus et socium ducam quasi signifer agmen*[15]), le poète se présente comme un coryphée conduisant les foules venues célébrer le saint. Il recourt, pour cela, à deux images. La première image est celle des troupes de fidèles

[13] Voir W. KIRSCH, « Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana zur Literaturauffassung zweier Christen des 4. Jahrhunderts », *in* V. VAVŘÍNEK (éd.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, Prague, 1985, p. 189-190 ; F. CHAPOT, « Le voyage chrétien », *art. cit.*, p. 165, n. 32.

[14] *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 65 : « *Cumque sacris pia turba refert pastoribus Amen* » / « La foule pieuse, avec ses bergers sacrés, répond 'Amen'. »

[15] « À la tête de cette allégresse, je marcherai parmi mes frères qui chantent des psaumes, et comme un porte-enseigne, je conduirai la colonne des alliés ».

psalmodiant, l'autre est de nature militaire. Cette insertion d'un vocabulaire militaire dans une scène de louange est courante dans les *Carmina* et nous y reviendrons. Nous pouvons cependant noter, dans la seconde image, une légère prise de distance de la part du poète, marquée par l'emploi de *quasi*. Dans les deux cas, le sentiment de communauté est particulièrement visible grâce aux substantifs *fratres* et *socii* ; mais dans cette communauté, Paulin joue le rôle de guide, comme le montrent l'adjectif *princeps*, le verbe *ducere* et le substantif *signifer*. Dire que le poète est un nouveau David serait toutefois exagéré : si le chant des Psaumes est mentionné et le rôle de conducteur du poète souligné, nulle association explicite au psalmiste n'est faite, à la différence du *Carmen* 17. Les Psaumes sont à nouveau évoqués en rapport avec la fête de Félix dans les vers 500-510. Paulin, se réjouissant la venue de Nicétas de Rémésiana à Nole, invite l'évêque à élever sa voix pour célébrer le Christ et Félix et faire entendre ses prières. À deux reprises, les Psaumes sont explicitement mentionnés :

500.	*Ingredere haec psalmis recinens, antistes, et hymnis,*	*(500)* Entre ici, cher évêque, en faisant retentir des psaumes et des hymnes, apporte mes prières au Seigneur et joins tes manifestations de joie à mes prières, en célébrant les fêtes de notre patron commun. […] *(507)* Et quand tu offriras, à la fois par des cérémonies et par des psaumes, le sacrifice de ta pieuse obéissance, le Christ descendra, avec une volonté paisible, envelopper son peuple et son temple d'une nuée sacrée, *(510)* répandant un nuage neigeux à travers les sanctuaires cachés.
	Et mea uota refer Domino et tua gaudia uotis	
	Iunge meis, celebrans communis festa patroni ;	
	[…]	
507.	*Teque sacris psalmisque simul deuota litante*	
	Obsequia placido descendet numine Christus	
	Vt populum templumque sacra caligine uelet,	
510.	*Infundens niueam per operta sacraria nubem.*	

Carmen 27 (*Nat*. 9), 500-510

Comme dans le *Carmen* 17, la mention des Psaumes peut être une forme d'hommage à Nicétas[16] et à son intérêt pour les Psaumes et les compositions hymniques ; il s'agit aussi, tout simplement, d'un élément traditionnel des liturgies chrétiennes. Il nous semble, cependant, important de relever qu'aussi courante que soit la psalmodie dans l'Église ancienne, le poète prend soin de mentionner cette place des Psaumes dans la louange de Félix et en fait une sorte de symbole des scènes de célébration.

1.1.3. Le chant des Psaumes et l'ascétisme

Ce chant des Psaumes est également un élément de la louange quotidienne à Nole, comme l'indique le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), 115-116 : « *… coepimus hymnos / Exsultare Deo et psalmis*

[16] R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 150, à propos du *Carm*. 17, 115, met en parallèle les deux poèmes en soulignant le fait qu'il est aussi question de chant des Psaumes par Nicétas dans le *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 500-507.

producere noctem[17] ». Au vers 111, le poète parle de *mos* et emploie le verbe *solere* pour décrire les coutumes nolanes[18] dont le chant des Psaumes fait partie[19]. L'apprentissage et la récitation des Psaumes étaient fort répandus dans les cercles ascétiques et la communauté de Cimitile ne déroge pas à cette règle. À deux reprises dans les *Carmina*, la mention des Psaumes intervient dans des scènes de louange à forte tonalité ascétique et montre que la psalmodie est un aspect essentiel de la vie chrétienne, mais plus précisément encore de l'ascèse. Ainsi, dans les vers 515-516 du *Carmen* 24, la réminiscence du Psaume 70, 6 (« *De uentre matris meae tu es protector meus* ») associe le fils de Cythérius à la figure du roi David :

Et nunc in aula paruulus ludit Dei *Et ore lactanti canit :* *« De uentre matris et die prima mihi* *Tu, Christe, protector meus ! »*	Et à présent, le frêle enfant joue dans la cour de Dieu et, de sa bouche nourrie de lait, chante : « Dès le ventre de ma mère et dès mon premier jour, toi, ô Christ, tu es mon protecteur ! ».

Carmen 24, 513-516

Nous parlons de contexte ascétique, car tout le protreptique à la consécration présent dans ce poème est empreint de considérations ascétiques et vise à faire du fils de Cythérius une sorte de moine-évêque[20], et de ses parents des chrétiens détachés de leurs richesses. Le fils de Cythérius est ici décrit comme un petit enfant qui joue dans la cour du temple de Dieu en chantant des Psaumes. Or, ce chant des Psaumes dès l'enfance est, comme l'a fait remarquer Guttilla[21], un thème ascétique courant que l'on trouve chez Jérôme dans l'*Epistula* 107, 4, adressée à Laeta pour l'instruction de sa fille Paula[22]. Cette dernière est, en effet, exhortée à réciter les Psaumes dès qu'elle est en mesure de parler. Nous ne pouvons dire avec certitude si Paulin fait ici allusion ou non à cette épître de Jérôme, mais en reprenant ce motif, notre poète s'inscrit dans la tradition littéraire du protreptique à la conversion ascétique.

---

[17] « Nous commençons à célébrer Dieu par des hymnes et à prolonger la nuit par des Psaumes ».

[18] *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 111-113 :

Nostis eum morem quo ieiunare solemus *Ante diem, et, sero libatis uespere sacris,* *Quisque suas remeare domos.*	Vous connaissez notre habitude de jeûner avant le jour, de rendre des cultes tard le soir avant de rentrer chacun dans sa demeure.

[19] Voir J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early Western Monasticism*, *op. cit.*, p. 78-80.

[20] Cf. en particulier *Carm*. 24, 541-588 avec le traitement de la figure de Samson et 749-756 à propos du patriarche Joseph. Voir le chapitre 4, 2.1.1 (p. 265-267) et A. LEFLAËC, « Figures bibliques et idéal familial », *art. cit.*, p. 353-356.

[21] G. GUTTILLA, « Il carme 24 », *art. cit.*, p. 19.

[22] JÉRÔME, *Epist*. 107, 4 : « *Sic erudienda est anima quae futura est templum Domini. Nihil aliud discat audire, nihil loqui, nisi quod ad timorem Dei pertinet. Turpia uerba non intellegat, cantica mundi ignoret, adhuc tenera lingua psalmis dulcibus inbuatur* » / « Ainsi faut-il instruire une âme destinée à devenir le temple du Seigneur. Qu'elle n'apprenne à entendre, à dire rien qui ne vise à la crainte de Dieu. Qu'elle ne comprenne pas les paroles grossières, qu'elle ignore les cantiques du monde, que sa langue encore tendre soit imprégnée de la douceur des Psaumes » (éd. J. LABOURT, Paris, CUF, 1955).

L'autre passage est tiré du *Carmen* 21 (*Nat*. 13) qui célèbre la venue de membres de la famille de Mélanie l'Ancienne pour l'anniversaire de Félix en janvier 407. Se réjouissant de leur présence, le poète imagine Eunomia, conduite par Mélanie, qui n'est pas présente à Nole, à la tête d'assemblées chantant les Psaumes :

	Has procerum numerosa cohors et concolor uno *Vellere uirgineae sequitur sacra turba cateruae ;* *Eunomiam hinc, Melani ductam sub principe uoce,*	La cohorte nombreuse des nobles et la foule sacrée de la troupe unie des vierges à la même toison les suivent. Alors le Christ se réjouit de son agneau chéri et écoute avec attention Eunomia qui, conduite par la voix de Mélanie qui la guide, *(80)* façonne son vase par les douces mesures des psaumes, parce que, sous la mesure de Dieu, la frêle jeune fille, en tête, dirige de sa voix chaste les chœurs bénis des saints qui l'accompagnent.
80.	*Formantem modulis psalmorum uasa modestis* *Auscultat gaudens dilecto Christus in agno,* *Quod modulante Deo benedictas paruula princeps* *Sanctorum comites casto regat ore choreas.*	

Carmen 21 (*Nat*. 13), 77-83

Le vers 80 est une réminiscence du Psaume 70, 22 (« *Nam et ego confitebor tibi in uasis psalmi ueritatem tuam, Deus ; psallam tibi in cithara, Sanctus Israhel* »). Le poète ne se contente donc pas de citer les Psaumes, il choisit un verset qui mentionne explicitement ce type de chant et il insiste ainsi sur la matérialité des Psaumes dans les scènes de célébration. Le contexte ascétique est visible par la mention de la troupe des vierges (*uirgineae sacra turba cateruae*, v. 78) ainsi que par la présentation que fait le poète d'Eunomia quelques vers auparavant. Au moyen d'une réminiscence virgilienne, Paulin décrit en effet Eunomia comme une vierge consacrée au Christ dès son plus jeune âge :

Et simul Eunomia, aeternis iam pacta uirago *In caelo thalamis ; quam matris ab ubere raptam* *Festino placitam sibi Christus amore dicauit.*	Eunomia, une robuste vierge désormais promise à des noces éternelles dans le ciel : en effet, le Christ l'a arrachée au sein de sa mère, et parce qu'elle lui était agréable, l'a consacrée pour lui-même d'un amour qui n'a pas attendu.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 66-68

Le syntagme *matris ab ubere raptam* au vers 67 est un emprunt à l'*Énéide* 7, 484 (« *Tyrrhidae pueri quem matris ab ubere raptum*[23] »), le poète s'en sert pour souligner l'aspect positif du passage de la religion traditionnelle au christianisme : au destin tragique du cerf arraché au sein de sa mère et mis à mort par Ascagne, ce qui suscite une guerre entre les Troyens et les Latins, se substitue l'affirmation heureuse des noces éternelles entre le Christ et la vierge

[23] Éd. J. PERRET, Paris, CUF, 1978.

Eunomia, elle aussi arrachée au sein de sa mère. Le substantif *paruula* au vers 82, employé pour désigner Eunomia, peut aussi rappeler le *Carmen* 24, 513 où le fils de Cythérius est aussi un *paruulus* : dans les textes, le terme apparaît dans un contexte de louange et souligne sa connaissance des Psaumes depuis la plus tendre enfance.

Les vers 77-83 utilisent un vocabulaire militaire : Eunomia est suivie par une *cohors* (v. 77) et une *caterua* (v. 78) et elle est désignée, au vers 66, sous le terme de *uirago*, ce qui met en avant sa force et son courage et la dote ainsi de qualités militaires. Toutefois, les chants de guerre sont remplacés par des Psaumes (*psalmorum uasa*, v. 80). Ce vocabulaire militaire n'est pas rare dans les scènes de louange décrites par Paulin. Nous avons déjà relevé l'image du poète porte-enseigne qui conduit ses frères chantant des Psaumes dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 140-141. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), le poète parle aussi d'*agmina hymnisona* (v. 283) pour désigner Thérasia et ses amies qui chantent des hymnes, et il emploie à nouveau le substantif *cohors* au vers 292 pour qualifier le petit groupe qu'il forme avec ses amis pour louer Dieu. Ces métaphores militaires sont aussi fréquentes dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), puisque le poète parle du *pulcher apostolici chorus agminis et patriarchae*[24] (v. 209) pour décrire un groupe dans les cieux et qu'il compare la venue des fidèles à Nole à une prise d'assaut (*gaudetque piis sua moenia uinci / coetibus*[25], v. 379-380)[26]. Le *Carmen* 31 également associe le défunt Celsus aux *uirginea agmina* qui suivent l'Agneau dans les cieux (v. 589-590)[27]. La récurrence de ces images militaires dans les tableaux liturgiques des *Carmina* peut, à première vue, étonner : nous savons que le vocabulaire guerrier imprègne fortement les discours chrétiens et que la *militia Christi* est un thème important des débuts du christianisme,[28] et il est vrai que la vie du fidèle est souvent décrite comme une forme de combat[29] et que la résistance de l'ascète aux séductions du monde, en particulier, est très fréquemment décrite avec des images guerrières[30], mais

[24] « Le beau chœur de l'armée des apôtres et des patriarches ».
[25] « Et il [Félix] se réjouit de voir ses murailles vaincues par les pieuses assemblées ».
[26] Cf. aussi *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 560-563 où le poète se représente les fidèles sous la forme d'une troupe à jeun (*ieiuna cohors*).
[27] Cf. aussi *Carm*. 25, 207-208.
[28] Sur la *militia Christi*, voir A. VON HARNACK, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt, 1963 [1ère éd. Tübingen, 1905] ; L. HOFMANN, « *Militia Christi*. Ein Beitrag zur Lehre von der kirchlichen Stände », *Trier Theologische Zeitschrift*, 63 (1954), p. 76-92, qui prolonge les recherches jusqu'au Ve siècle et s'intéresse notamment à l'influence de la *militia Christi* sur la conception du clergé ; J.-M. HORNUS, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, 1960 ; et la brève synthèse de A. BENOÎT, « *Militia Christi*. Remarques sur les images militaires utilisées dans le christianisme ancien », *Ktema*, 19 (1994), p. 299-307.
[29] Cf. JUSTIN MARTYR, *Apol*. 1, 39 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr*. 10, 93, 2 ; ORIGÈNE, *Hom. Josué* 15, 1 ; *Princ*. 3, 2, 5 ; TERTULLIEN, *Mart*. 3, 1. Chez PAULIN DE NOLE, cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 102 à propos de Félix.
[30] Cf. ORIGÈNE, *Hom. Nombres* 25, 4 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Ad Theodor. laps.* 2, 3. Chez PAULIN DE NOLE, cf. *Carm*. 24, 583-584 à propos du fils de Cytherius.

l'emploi de ces termes dans un contexte de louange semble plus surprenant. François Cassingena-Trévedy insiste, toutefois, sur le fait que l'assemblée liturgique est une *multitudo ordinata* et que l'ordre importe autant que l'harmonie[31]. La hiérarchisation de l'Église s'accompagne d'une hiérarchisation de la pratique cultuelle avec des rôles qui se précisent[32]. Cassingena-Trévedy souligne également la connotation militaire qu'ont les termes grecs présents dans la Bible et utilisés par les Pères lorsqu'est manifesté un souci d'ordre dans le domaine de la célébration liturgique et de la prédication. Il affirme alors que « la célébration liturgique est un marqueur privilégié de la condition chrétienne comme *militia Dei* et que c'est à la fête pascale, non à un combat meurtrier, qu'invite la trompette de l'Église[33] ». Si cette thématique de l'ordre est surtout présente chez les Pères grecs, elle n'est pas absente du côté latin, notamment chez Augustin qui consacre, avec le *De ordine*, tout un traité à la question de l'ordre[34]. En utilisant un vocabulaire militaire dans les tableaux de louange qu'il dépeint dans les *Carmina*, Paulin de Nole semble se faire l'écho de cette conception ordonnée de la liturgie et de la forte influence du thème de la *militia Christi* à son époque. Avec les images de cohortes et de ville prise d'assaut se dégage aussi une impression de force, d'ardeur et d'organisation qui soulignent la vigueur de la foi des fidèles de Nole ainsi que le sérieux de leur attitude, puisque les chœurs peuvent être aussi ordonnés que des troupes de soldats.

1.2. Les réminiscences psalmiques comme éléments descriptifs

La mention des Psaumes apparaît comme une balise signalant une scène de louange et comme un élément caractéristique qui déploie aussitôt une atmosphère de célébration. Il arrive également au poète de se servir de réminiscences psalmiques pour décrire des moments de louange à Dieu. Les Psaumes ne sont alors plus seulement un objet de discours, mais ils deviennent un élément même de l'énonciation : le poète peut parler des Psaumes et s'exprimer au moyen des Psaumes.

---

[31] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience de Constantin à Justinien*, Paris, Perpignan, 2016 [1ère éd. Paris, 2009], p. 58 ; voir, plus généralement, pour notre propos p. 58-71.
[32] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, *op. cit.*, p. 59.
[33] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, *op. cit.*, p. 60-62, p. 62 pour la citation.
[34] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, *op. cit.*, p. 59 et 69. Sur la notion d'ordre chez Augustin, voir A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, 2004, même si elle n'aborde pas la question liturgique.

La réminiscence du Psaume 70, 22 dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 80, précédemment évoquée, offre un bon exemple de cette utilisation des Psaumes au sein du discours poétique. La réminiscence psalmique présente dans les vers suivants l'illustre également :

Sicut Felicis gremium florere repletum
Lumine diuerso quasi rus admiror opimum,
Hospitibus multis in eum Christo duce missis
90. *Felicique patri denso simul agmine natis*
Pignoribus, subito ut totis habitacula cellis
Per fines creuisse suos et sobria castos
Tecta sonare modos tandem sibi uocibus aptis
Gaudeat, hospitiisque suis et corpore et ore
95. *Ipse sinu pleno dignos miretur alumnos*
Et uirtute pares animas in dispare sexu :
Sicut oliuarum fecundo in colle nouellas
Laetatur senior diuino a semine Christi
Plantatos cernens inter sua rura colonos.

… de même que j'admire que le sein de Félix fleurisse, empli d'une lumière venant de divers côtés, comme une riche campagne, grâce aux nombreux hôtes qui y sont envoyés sous la conduite du Christ *(90)* et aux chers enfants de Félix, leur père, qui sont nés en une troupe dense, si bien qu'il se réjouit que les demeures à travers son territoire aient grandi grâce à toutes les cellules et que les toits sobres résonnent enfin de chastes mesures pour lui par des voix qui s'accordent, *(95)* et que lui-même admire ses enfants, qui remplissent son sein, dignes de ses logements par leur personne et par leur voix, et leurs âmes égales en vertu alors qu'ils sont de sexes différents : comme un vieillard se félicite de voir, tels de jeunes plants d'olivier sur une colline féconde, les paysans plantés grâce à la semence divine du Christ dans ses propres champs.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 87-99

Le poète exprime sa volonté d'imiter par son art, en recourant notamment à la polymétrie, la variété et l'harmonie des fidèles qui sont assemblés à Cimitile pour célébrer Félix. Il offre dans ces vers le tableau d'une communauté heureuse où le saint patron se réjouit d'entendre toutes les demeures retentir de chants de louange. Au vers 97, Paulin nourrit ce tableau d'une comparaison fondée sur le Psaume 127, 3 (« *Vxor tua sicut uitis abundans in lateribus domus tuae, filii tui sicut nouella oliuarum in circuitu mensae tuae.* »). Cette comparaison a deux effets : avec la mention des plants d'olivier (*oliuarum nouellae*, v. 97), le poète poursuit les métaphores agricoles et horticoles fréquentes dans ce passage et souligne ainsi la variété et la fécondité de l'œuvre de Félix. La multiplicité des images donne, en effet, une impression de nature foisonnante et de *uarietas* à la fois horticole et poétique et l'image même des jeunes plants d'olivier crée un sentiment de vitalité et de fécondité renforcé par l'emploi de l'adjectif *fecundus* (v. 97) et du substantif *semen* (v. 98). Cette comparaison a aussi pour effet de rapprocher la louange de Félix et du Christ décrite dans ces vers de la louange des Psaumes, puisque ce sont les mots mêmes des Psaumes qui sont utilisés. Les chants de louange qui

retentissent à Nole s'inscrivent donc dans la longue tradition du chant sacré judéo-chrétien née avec les Psaumes.

La même utilisation des Psaumes pour évoquer une scène de louange est visible dans une strophe du *Carmen* 17. Le poète évoque le voyage terrestre de Nicétas et imagine les chrétiens d'Hydronte et de Lupia assemblés en chœurs pour chanter les louanges de Dieu. Il exprime alors, au moyen d'une réminiscence du Psaume 54, 7 (« *Et dixi : quis dabit mihi pinnas sicut columbae, et uolabo et requiescam ?*»), son souhait de les rejoindre et de participer à cette louange :

Quis mihi pennas daret ut columbae *Vt choris illis citus interessem,* *Qui Deum Christum duce te canentes* *Sidera pulsant ?*	Qui me donnerait des ailes comme à la colombe pour que d'un mouvement rapide je puisse me trouver au milieu de ces chœurs qui frappent les étoiles en chantant le Christ Dieu sous ta conduite ? *Carmen* 17, 89-92

Cette réminiscence psalmique n'est pas rare sous la plume de Paulin, puisqu'elle se trouve également dans l'*Epistula* 21, 5, adressée à Amandus, à propos de la rapidité du courrier Cardamas et dans l'*Epistula* 38, 9 où Paulin exprime, au moyen de ce Psaume, son désir de voir son correspondant Aper. Dans le *Carmen* 17, comme dans l'*Epistula* 38, la réminiscence est une manière d'exprimer le souhait ardent de se rendre à un endroit où se trouve un être aimé et une façon d'établir une connivence avec cette personne à même de saisir l'allusion biblique. Il nous semble possible de voir, dans le *Carmen* 17, une fonction supplémentaire à la réminiscence : elle rend les Psaumes présents à l'esprit du lecteur, rapproche de la louange psalmique le chant des chœurs de chrétiens et ainsi l'ennoblit.

Un autre passage du *Carmen* 21 (*Nat*. 13) illustre tout particulièrement l'insertion de réminiscences psalmiques dans le discours poétique sur la célébration. Le poète commence la partie en distiques élégiaques (v. 272-343) en exhortant ses amis de passage à Nole à rendre gloire à Dieu avec Thérasia et lui-même :

Magnificate Deum mecum et sapienter honestis, *Vnanimes pueri, psallite carminibus !* *Vt decachorda sonant pulsis psalteria neruis* 275. *Et paribus coeunt dissona fila modis,* *Sic pia compagis nostrae testudo resultet* *Tamquam uno triplex lingua sonet labio.*	Glorifiez Dieu avec moi et psalmodiez habilement de nobles chants, enfants unis ! De même que les psaltérions à dix cordes résonnent lorsque les cordes sont frappées *(275)* et que les fils dissonants s'assemblent en de semblables mélodies, la pieuse lyre de

notre assemblage retentira, comme si trois langues résonnaient d'une seule bouche.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 272-277

272. Ps 33, 4 ; ***272-273.*** Ps 46, 8 ; ***274.*** Ps 32, 2[35]

Les vers 272-274 sont un tissage de réminiscences psalmiques à la manière d'un centon : les emprunts scripturaires forment, dans ces trois vers, l'essentiel du discours poétique[36]. Comme dans le passage précédemment commenté, les réminiscences psalmiques permettent d'associer la louange du poète à celle des Psaumes, ce qui augmente sa valeur et inscrit discrètement Paulin dans la lignée du poète biblique par excellence, David. Dans ces vers, le poète actualise le chant des Psaumes : s'il emprunte le vocabulaire à différents Psaumes, la métrique est de facture classique, puisqu'il s'agit du distique élégiaque. Le poète offre ainsi un exemple de poésie latine chrétienne de louange à la fois fondée sur la tradition biblique des Psaumes et héritière de la poésie classique.

Nous pouvons remarquer que les exemples étudiés sont empruntés à des poèmes dont l'identité des destinataires est bien connue : il s'agit, à chaque fois, de lettrés que les questions poétiques peuvent intéresser. Nicétas de Rémésiana s'est penché sur la question de la psalmodie et des hymnes dans le *De uigiliis* et le *De psalmodiae bono*, tandis que l'origine aristocratique des membres de la famille de Mélanie l'Ancienne garantit leur formation littéraire. Les réflexions métapoétiques de Paulin dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) témoignent aussi de l'intérêt de ses amis pour ce sujet. L'esthétique de la connivence biblique, qui se développe dans les *Carmina* de Paulin de Nole, semble aussi toucher le domaine de la louange et le rôle de la poésie dans l'expression de la louange. En reliant fréquemment les tableaux de célébration qu'il dépeint à la poésie des Psaumes, le poète affirme discrètement à ses amis, sensibles aux questions poétiques et capables de saisir les allusions bibliques, sa volonté d'inscrire sa poésie, une poésie latine chrétienne pleinement ancrée dans le début du Ve siècle, dans la lignée de la poésie biblique des Psaumes.

[35] Peut-être faut-il aussi voir dans le *pueri* du v. 273 une allusion au Ps 112, 1 ; voir p. 239 et F. DOLVECK, *Paulin de Nole Carmina*, *op. cit.*, p. 472.
[36] Pour une analyse plus détaillée de ce tissage de réminiscences, voir p. 238-239.

2. Louange et eschatologie

Avec la mention des Psaumes et les réminiscences psalmiques dans les tableaux liturgiques des *Carmina*, Paulin de Nole établit une continuité entre la pratique poétique du psalmiste David et la sienne, entre la louange biblique de Dieu et celle qu'il exprime dans ses poèmes. Toutefois, le regard du poète n'est pas uniquement tourné vers le passé et sa volonté n'est pas seulement de s'inscrire dans une tradition, aussi noble et féconde soit-elle. Paulin s'interroge sur le rôle de la louange dans une perspective biblique du temps et manifeste une forte tendance à associer des éléments eschatologiques dans les descriptions de scènes de louange.

2.1. Culte des saints et temporalité

Après s'être interrogé sur les modalités d'expression de la louange dans les vers 47 à 104 du *Carmen* 21 (*Nat*. 13), le poète offre une brève réflexion, fondée sur les Écritures, sur le rapport entre le temps présent et l'éternité dans la louange, notamment dans celle des martyrs :

105. *Castis agendus gaudiis et hostiis*
Dies refulsit laude Felicis sacer ;
Quod « laude » dixi, « morte » dictum discite,
Quia mors piorum iure « laus » uocabitur,
Pretiosa Domino quae Deo rependitur.
110. *Vnde et Propheta dicit in uerbo Dei*
Vitae probatae in exitu laudem dari,
Et ante mortem praedicandum neminem
Salomonis ore sermo diuinus docet,
Laudanda quamuis quidam in hac uita gerant
115. *Nec possit alibi quam sub isto saeculo*
Laus praeparari quae canenda in exitu est.

(105) Le jour sacré qui doit être célébré par des manifestations de joie pures et des sacrifices a resplendi de la louange de Félix. Apprenez que ce que j'ai appelé « louange » signifie « mort », parce que la mort des hommes pieux sera appelée à bon droit louange, elle qui est rachetée à grand prix pour le Seigneur Dieu. *(110)* C'est pourquoi le Prophète dit aussi dans la parole de Dieu que la louange est donnée à la fin d'une vie approuvée, et le discours divin enseigne par la bouche de Salomon que personne ne doit être célébré avant sa mort, bien que certains accomplissent des actes dignes de louange dans cette vie *(115)* et que ne peut être préparée ailleurs que dans ce siècle la louange qui doit être chantée à la fin.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 105-116

109. Ps 115, 15 ; ***111.*** Tob 3, 21[37] ; ***112.*** Sir 11. 30[38]

Ces quelques vers offrent une justification du culte des saints que le poète fonde sur des réminiscences scripturaires. Les marqueurs de citation sont particulièrement présents dans ces

[37] W. VON HARTEL et P. WALSH indiquent pour le vers 111 une réminiscence de Tob 3,1, mais il s'agit de Tob 3, 21 (Vulgate) ; M. KAMPTNER corrige la référence dans sa révision de l'édition de W. VON HARTEL, p. 615.
[38] Il s'agit de Sir 11, 28 dans les éditions actuelles de la Bible.

vers : *Propheta dicit* (v. 110), *in uerbo Dei* (v. 110) ; *ore Salomonis* (v. 113) ; *sermo diuinus docet* (v. 113). Le poète est conscient d'offrir une définition importante et une légitimation du culte des saints, il recherche alors l'autorité de la Bible et souligne son origine divine (cf. *Deus*, v. 110 et *diuinus*, v. 113). En recourant à des réminiscences vétérotestamentaires, il explique que les hommes ne peuvent être loués de leur vivant, quelle que soit la qualité de leurs actions, et il fait du culte des saints une récompense méritée pour les martyrs et les confesseurs morts. Ainsi la louange entretient-elle un lien étroit avec la mort, comme le poète l'exprime très clairement dans les vers 107-108. Paulin ne considère pas que les louanges des hommes pieux seront chantées uniquement dans l'éternité, il superpose ici deux états : l'état terrestre où les vivants célèbrent les saints et l'état céleste où les saints, morts, reçoivent à bon droit (*iure*, v. 108) cette louange. Cette dernière crée alors un lien entre le ciel et la terre, entre le temps présent et l'éternité. Dans les derniers vers du passage cité, le poète va même plus loin : il affirme, et nous pouvons relever l'expression *nec possit* ainsi que l'adjectif verbal *canenda*, que la louange qui sera chantée à la fin des temps doit être préparée sur la terre. Toute la vie de Paulin de Nole est tournée vers les cieux et la perspective de la vie éternelle motive, comme nous l'avons vu, tous ses choix existentiels, notamment son abstinence sexuelle et sa gestion des richesses[39]. Avec ces vers du *Carmen* 21 (*Nat*. 13), il apparaît que la louange elle-même est un élément de continuité entre la vie présente et la vie céleste et que la responsabilité de préparer la louange à venir est confiée aux croyants.

L'idée d'une union entre le ciel et la terre est un thème fréquent des débuts de *Natalicium*. Dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), par exemple, le poète décrit ainsi l'atmosphère de fête :

45.	*Alma dies magnis celebratur coetibus, omnes* *Vota dicant sacris rata postibus, omnia gaudent* *Terrarum et caeli, ridere uidetur apertis* *Aethra polis, uernum spirare silentibus aurae* *Flatibus, et laetum plaga cingere lactea caelum.*	Cet auguste jour est célébré par de grandes assemblées, tous *(45)* consacrent leurs vœux exaucés aux portes sacrées, tout dans le ciel et sur la terre se réjouit, dans les cieux ouverts, le firmament semble rire, les brises avec leurs souffles silencieux semblent exhaler le printemps et l'étendue laiteuse entourer le ciel joyeux.

Carmen 14 (*Nat*. 3), 44-48

Le ciel se joint à la terre et aux hommes en particulier pour célébrer le jour de l'anniversaire de Félix. La métrique souligne cette union des éléments et des personnes dans la louange : le rejet d'*omnes* à la fin du vers 44 le met en valeur, tandis que la coupe penthémimère du vers 46

[39] Voir p. 135-139 ; 147-166.

unit la terre et le ciel, déjà coordonnés par la conjonction *et* ainsi que par l'élision de la finale -*um*. Dans ces vers, le poète va plus loin que ce qu'il explique, quelques années plus tard, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) : il ne s'agit pas seulement de louer sur terre le confesseur mort qui se trouve dans les cieux, l'étendue céleste elle-même participe à cette louange, ce qui se manifeste visuellement par l'apparition du printemps, alors même que l'anniversaire a lieu en janvier[40]. Dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le poète s'adresse aux habitants des jardins du paradis (*qui colitis laetos paradisi caelitus hortos*, v. 207) et affirme qu'eux aussi s'assemblent, en un devoir de piété et par amour, pour célébrer l'anniversaire de Félix le 14 janvier[41]. Comme l'explique Cassingena-Trévedy, la liturgie est bipolarisée pour les Pères de l'Église : il existe une liturgie visible, qui est celle des hommes, et une liturgie invisible, celle des anges. L'assemblée liturgique n'est complète qu'avec ces deux entités[42]. Si les anges ne sont pas mentionnés dans les débuts de *Natalicium*, ils sont présents, sous la forme de chœurs (*angelici chori*), pour accueillir Félix dans les cieux dans le *Carmen* 18 (*Nat*. 6), 141[43]. Le poète semble, toutefois, étendre la participation à la louange du confesseur mort : tous, les hommes comme les éléments naturels, les habitants de la terre comme ceux du ciel, célèbrent le saint et l'action du Christ par son intermédiaire.

Le culte des saints unit donc le ciel et la terre en un mouvement de louange collectif qui s'exprime au temps présent mais qui aura aussi des conséquences dans l'éternité. La dimension eschatologique de la célébration ne se limite pas, dans les *Carmina*, au culte des saints et de Félix en particulier, elle concerne la louange en général, comme le révèle le choix des réminiscences scripturaires dans les tableaux liturgiques décrits.

---

[40] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 116, n. 301, fait remarquer que Paulin n'est pas le seul à supposer un lien de causalité entre la fête d'une divinité et le début du printemps. Elle renvoie pour cela à APULÉE, *Met*. 11, 5, 5 où l'arrivée du printemps coïncide avec la fête d'Isis. Parler de divinité dans le cas de Félix est inexact. Cependant, comme le dit bien P. BROWN, *Le Culte des saints*, *op. cit.*, p. 77, Paulin montre clairement à quel point sa relation avec Félix suit un profil ancien : « lorsque Paulin parle de sa relation avec saint Félix, il transfère avec amour sur un être humain mort tout le sentiment d'imbrication intime avec un compagnon invisible que les hommes des générations antérieures avaient recherché dans la relation avec les figures *non* humaines, des dieux, des *daimones*, ou des anges ». Si ce transfert concerne avant tout la manière dont le poète désigne le saint, il peut aussi concerner sa fête.

[41] *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 222-224 :

Credo equidem uos officio pietatis ad istum *Vndique conuenisse diem Felicis amore,* *Vt confessoris socii celebretis honorem.*	Je crois, pour ma part, que de toutes parts, en un devoir de piété, vous vous assemblez pour ce jour par amour pour Félix afin de célébrer l'honneur du confesseur qui est votre compagnon.

Cf. aussi *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 8-24, où les hommes sont invités à prendre exemple sur les éléments naturels qui célèbrent le saint.

[42] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, *op. cit.*, p. 80.

[43] *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 141 : « *Angelicique chori, septemplicis agmina caeli* » / « Et les chœurs angéliques, les armées du septuple ciel ».

2.2. Scènes de louange et réminiscences de l'Apocalypse

Le poète recourt volontiers à des réminiscences de l'Apocalypse pour évoquer une situation qui se déroulera dans les cieux ou qui concerne ceux qui s'y trouvent déjà. Ainsi la fin du *Carmen* 14 (*Nat*. 3) est-elle une prière adressée à Félix pour qu'il intercède auprès de Dieu en faveur de Paulin et des siens. S'appuyant sur la parabole eschatologique des brebis et des boucs en Matthieu 25, 32-33[44], le poète réclame le secours du saint pour qu'il soit placé du côté des brebis, c'est-à-dire parmi les hommes pieux. Or, ce passage est enrichi d'une allusion à Apocalypse 14, 4 (« *Hii sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati, uirgines enim sunt. Hii qui sequuntur agnum quocumque abierit. Hii empti sunt ex hominibus primitiae Deo et agno*. »). Il est dit de Félix qu'il occupe une place importante parmi les hommes pieux et qu'il accompagnera l'Agneau qui règne (*magna piorum / Portio, regnantem, Felix, comitaberis Agnum*, v. 126-127[45]). Avec cette allusion biblique, le poète insiste sur la pureté de Félix, puisqu'il est associé au groupe de cent-quarante-quatre mille vierges rachetés, et il place, dans le même temps, le confesseur dans un contexte de louange : il est dit, en effet, en Apocalypse 14, 3, que ces hommes chantent un cantique nouveau devant le trône de l'Agneau. Pour le poète, Félix aura donc une place spéciale pour la célébration du Christ dans l'éternité. Nous retrouvons une même allusion à Apocalypse 14, 4 dans les vers 589-590 du *Carmen* 31. À propos du jeune Celsus, arraché très tôt à la vie terrestre, le poète affirme : *Talibus immixtus Regem comitabitur Agnum, / Virgineis infans additus agminibus*[46]. Comme Félix, le jeune garçon est associé, au moyen d'une réminiscence d'Apocalypse 14, 4, à la troupe des vierges rachetés qui suivent l'Agneau. Avec cette réminiscence, le poète souligne donc le statut privilégié qu'auront certains croyants particulièrement purs : ils seront au plus près du Christ pour le louer.

Les réminiscences de l'Apocalypse peuvent aussi concerner la louange terrestre. Nous avons cité précédemment, pour illustrer la mention des Psaumes dans les *Carmina*, un passage du *Carmen* 27 (*Nat*. 9) où le poète invite Nicétas à faire retentir des psaumes et des hymnes (v. 500-510)[47]. Or, le passage se termine sur une réminiscence d'Apocalypse 14, 14 (« *Et uidi et ecce nubem candidam et supra nubem sedentem similem Filio hominis habentem in capite suo coronam auream et in manu sua falcem acutam.* ») : *Vt populum templumque sacra caligine*

[44] Pour un traitement de ce passage et l'influence origénienne qui s'y exerce, voir p. 191-193.
[45] Sur la numérotation de ces vers, voir la note 21 p. 191.
[46] « Purifié par de tels actes, il accompagnera l'Agneau son Roi, lui, le petit enfant associé aux cohortes des vierges. ».
[47] Voir p. 424.

uelet, / Infundens niueam per operta sacraria nubem[48]. Nicétas se trouve à Nole et Paulin le presse de prendre part aux célébrations en l'honneur de Félix, afin de toucher par ses prières le cœur de Félix qui intercèdera lui-même auprès Dieu. Si le ciel et la terre s'unissent dans ces vers grâce au rôle d'intermédiaire et d'intercesseur de Félix, la louange décrite est bien terrestre. Elle a, cependant, pour conséquence de faire descendre le Christ en une nuée sacrée, tel que c'est annoncé en Apocalypse 14, 14. La louange permet donc une anticipation des réalités eschatologiques. Paulin de Nole n'est pas le seul à avoir cette conception de la louange et de la fête : les fêtes de l'Église ancienne apparaissent comme une inauguration de la fête céleste, définitive et universelle. Pour Augustin, notamment, tout rendez-vous liturgique contribue à l'édification de la cité de Dieu et préfigure la fête éternelle[49]. Dans le cas du *Carmen* 27 (*Nat*. 9) de Paulin de Nole, notons toutefois que l'apparition du Christ est le fruit des prières et de la louange offerte par Nicétas, l'évêque de Rémésiana. De même, dans les deux exemples précédemment évoqués, l'accompagnement de l'Agneau concerne deux chrétiens particuliers, Félix, le saint confesseur, et Celsus, mort suffisamment jeune pour être préservé du péché (*Carm*. 31, 19-20). Si la liturgie est une forme d'anticipation des réalités eschatologiques, il semble que certaines dimensions restent réservées à des chrétiens exceptionnels.

2.3. Scène de louange et prophétie eschatologique

Certaines scènes de célébration des *Carmina* se présentent comme une anticipation de la fête céleste éternelle. Dans le *Carmen* 17, le rapport au temps de la louange est encore plus complexe, puisque cette dernière s'ancre dans le passé vétérotestamentaire tout en possédant une dimension prospective. Ce double mouvement, à la fois vers le passé et vers le futur, concerne tout le poème et témoigne d'une appropriation chrétienne du temps[50], mais il est particulièrement visible dans l'évocation du voyage maritime de Nicétas et des chants de louange qui le rythment :

	Nauitae laeti solitum celeuma	Les marins joyeux chanteront en chœur le
110.	*Concinent uersis modulis in hymnos*	chant habituel des rameurs *(110)* en changeant
	Et piis ducent comites in aequor	ses cadences en hymnes et, de leurs pieuses
	Vocibus auras ;	voix, ils accompagneront les vents de la mer.
	Praecinet cunctis tuba ceu resultans	Avant tous, comme une trompette

[48] « [Le Christ descendra] pour envelopper son peuple et son temple d'une nuée sacrée, répandant un nuage neigeux à travers les sanctuaires cachés. ».
[49] F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, *op. cit.*, p. 226-231. Cf. AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm*. 95, 2 ; 117, 22 ; 121, 2 ; *Conf*. 13, 9, 10.
[50] Voir F. CHAPOT, « Le voyage chrétien », *art. cit.*, p. 165-169.

Lingua Nicetae modulata Christum,
115. *Psallet aeternus citharista toto*
Aequore Dauid :
Audient Amen tremefacta cete,
Et sacerdotem Domino canentem
Laeta lasciuo procul admeabunt
120. *Monstra natatu,*
Vndique alludent patulo uerentes
Ore delphines, sine uoce quamquam
Aemula humanis tamen eloquentur
Gaudia linguis ;
125. *Nam Deo quid non sapit atque uiuit,*
Cuius et Verbo sata cuncta rerum ?
Hinc Dei laudem maris ima noscunt
Mutaque clamant :
Testis est nobis ueteris prophetae
130. *Belua, ad nutum Domini profundo*
Excita ut mersum caperet deinque
Redderet haustum ;
Sed modo ad nostrum ferus ipse uatem
Auribus tantum pia deuorabit
135. *Cantica : impastam saturabit aluum*
Carmine pastus.

retentissante, la voix mélodieuse de Nicétas chantera le Christ, *(115)* sur toute la surface de la mer, le cithariste éternel, David, fera retentir des psaumes. Les cétacés tremblants entendront l'Amen et les monstres marins, joyeux, rejoindront au loin, *(120)* de leurs mouvements enjoués, le prêtre qui adresse ses chants au Seigneur. De toutes parts, les dauphins vigoureux joueront la bouche grand ouverte et quoique sans parole, ils exprimeront, cependant, des sentiments de joie qui rivalisent avec les langues des hommes. *(125)* Car qu'y a-t-il qui ne sente et ne vive pour le Dieu dont le Verbe a créé toute chose ? Voilà pourquoi les profondeurs de la mer connaissent la louange de Dieu et, bien que muettes, la proclament : nous en avons une preuve avec la bête de l'antique prophète *(130)* tirée des profondeurs sur un signe du Seigneur pour engloutir et rendre ensuite celui qui était plongé dans l'eau ; mais, à présent, la bête sauvage elle-même tournée vers notre prophète dévorera seulement de ses oreilles les pieux *(135)* cantiques : elle rassasiera son ventre à jeun, nourrie par ce chant.

Carmen 17, 109-136

Le poète nous offre, dans ces vers, un tableau idyllique où hommes et montres marins s'unissent pour chanter Dieu. Toute la scène est placée, comme nous l'avons dit, sous le signe des Psaumes, puisque Nicétas est identifié à David, et elle s'inscrit donc dans la longue tradition biblique des chants de louange à Dieu. Le poète insiste sur l'aspect universel de cette célébration : les animaux participent aussi, même s'ils ne sont pas doués de parole (v. 122 et 128). La mise en relief de la juxtaposition oxymorique de l'adjectif *muta* et du verbe *clamare* par sa place dans un vers adonique (v. 128) souligne le caractère extraordinaire de cette participation que le poète affiche, en même temps, comme une évidence, puisque ce vers est une réponse à la question rhétorique des vers 125-126. L'allusion à Jonas 2 dans les vers 129-132 est alors explicitement présentée comme une preuve de la participation des animaux à la louange et, plus précisément, du pouvoir de Dieu sur les monstres marins[51] : le substantif *testis* est mis en exergue par sa place en tête de strophe, tandis qu'une autorité est convoquée avec la

[51] Le recours à l'histoire de Jonas pour montrer le pouvoir de Dieu sur les animaux et la nature en général, se trouve aussi dans le *Carm*. 22, 105-118.

mention du prophète à la fin du même vers (v. 129). Comme le fait remarquer Kirstein, Paulin réduit ici le récit biblique à une formulation concise qui se centre sur les deux mouvements du prophète : l'entrée dans le corps de la bête et son rejet[52]. Le poète suppose, comme toujours dans le *Carmen* 17, l'épisode connu de son lecteur et il paraît s'appuyer sur cette connaissance dans le développement de son propos. Plusieurs raisons peuvent expliquer le choix de cet épisode biblique : le contexte maritime commun à Jonas et à Nicétas et la démonstration de la puissance de Dieu sur les animaux, puisque c'est sur son ordre que la bête a avalé et recraché Jonas. De même, le poète décrit une scène de renversement où les monstres marins n'apparaissent plus comme une menace pour les marins, mais comme de joyeux compagnons qui prennent part aux louanges qu'ils adressent à Dieu sous la direction de Nicétas. Il nous semble possible d'aller un peu plus loin : le lecteur qui connaît le livre de Jonas sait que la prière prononcée par le prophète dans le ventre du poisson est composée d'une série de réminiscences psalmiques (Jon 2, 3-10[53]). Or, Nicétas chante précisément des Psaumes lors de sa traversée maritime. Un lien supplémentaire se tisse donc entre le récit vétérotestamentaire et le voyage de l'évêque de Rémésiana. Cependant, une évolution se dessine entre les deux situations : dans le texte biblique, Jonas est avalé, en guise de punition, par un gros poisson et ne peut en être délivré qu'après sa repentance. Dans le *Carmen* 17, en revanche, le poète prend soin de souligner que le monstre marin se nourrit uniquement de cantiques : l'adverbe *tantum* est employé, le substantif *cantica* est mis en évidence par le rejet au vers 135 et les termes *carmen* et *pastus* sont juxtaposés dans l'adonique (v. 136). Les deux personnages sont comparés, comme le met en évidence l'expression *noster uates* (v. 133) utilisée pour désigner Nicétas alors que Jonas est désigné par le groupe nominal *uetus propheta* (v. 129). Cependant, Nicétas n'est pas un antitype de Jonas et la situation décrite dans le *Carmen* 17 est entièrement positive : sous la conduite du saint évêque[54], les monstres marins se rassasient directement et uniquement de cantiques.

Les vers 117-128, qui décrivent la participation des animaux marins à la célébration de Dieu, ne contiennent pas de réminiscences scripturaires, mais l'atmosphère qui se dégage de la lecture de ces vers rappelle certaines prophéties eschatologiques annonçant l'harmonie entre

[52] R. KIRSTEIN, *Carmen 17*, *op. cit.*, p. 156.
[53] Les réminiscences psalmiques sont, successivement, le Ps 18, 7 ; 120, 1 ; 130, 1 ; 31, 23 ; 42, 8 ; 123, 1 ; 5, 8 ; 11, 4 ; 69, 3 ; 116, 3 ; 16, 10 ; 30, 4 ; 142, 4 ; 143, 4 ; 22, 26 ; 3, 9.
[54] Cf. le vocatif *Sancte Niceta* au v. 7.

les espèces et l'universalité de la louange[55]. Or, le poète fait précisément référence à l'une de ces prophéties dans les vers 253-268 :

De lupis hoc est uitulos creare
Et boui iunctum palea leonem
255. *Pascere et tutis caua uiperarum*
Pandere paruis,
Namque mansueto pecori coire
Bestias pulsa feritate suades,
Qui feras mentes hominum polito
260. *Imbuis ore ;*
Orbis in muta regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano placidamque casti
Viuere pacem :
265. *Sic tuo mitis lupus est ouili,*
Pascitur concors uitulus leoni,
Paruus extracta trucibus cauernis
Aspide ludit.

C'est transformer des loups en veaux, nourrir de paille un lion uni au bœuf *(255)* et ouvrir en toute sécurité le nid des vipères aux enfants ; car tu convaincs les bêtes de chasser leur cruauté pour se joindre au bétail apprivoisé, *(260)* toi qui imprègnes de ta parole policée les esprits sauvages des hommes. Dans une région muette du monde, grâce à toi, les barbares apprennent à faire retentir le Christ d'un cœur romain et à vivre, purs, une paix tranquille. *(265)* Ainsi le loup est doux avec ton troupeau de moutons, le veau paît en harmonie avec le lion, l'enfant joue avec l'aspic tiré de sa farouche caverne.

Carmen 17, 253-268

Le poète s'appuie, dans les vers 253-256 et 265-268, sur des réminiscences d'Isaïe 11, 6-8[56] pour décrire le succès du passage de Nicétas parmi les Daces. Grâce à son action évangélisatrice, les hommes proclament le nom du Christ et les animaux vivent en pleine harmonie. Le texte biblique que cite le poète est une vision prophétique du paradis qui s'établira lors de la venue d'un nouveau David, que les chrétiens interprètent comme le Christ. Kirstein fait remarquer que, dans les vers cités, Paulin remplace, pour tous les verbes, le futur prophétique du texte biblique par le présent en raison de la conviction chrétienne que toutes les prophéties messianiques ont été accomplies dans le Christ[57]. Nous pouvons aller plus loin : non seulement Paulin est convaincu que ces prophéties se sont réalisées dans le Christ, mais il les actualise dans la personne de Nicétas. Avec son œuvre missionnaire, l'évêque participe à la réalisation à travers les siècles de ces prophéties. Si le texte biblique cité oriente le propos vers l'eschatologie, le poète ancre aussi son accomplissement dans l'actualité : en effet, les barbares ne se contentent pas d'embrasser la foi chrétienne, en y adhérant, ils se romanisent et peuvent ainsi faire retentir le nom du Christ d'un cœur romain (*resonare Christum / corde Romano,*

[55] Cf. Is 11, 6-9 ; 44, 23 ; 49, 13 ; 65, 25 ; Ez 34, 25 ; Os 2, 20.
[56] Is 11, 6-9 : « [6]*Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hedo accubabit ; uitulus et leo et ouis simul morabuntur, et puer paruulus minabit eos.* [7]*Vitulus et ursus pascentur simul, requiescent catuli eorum ; et leo quasi bos comedet paleas.* [8]*Et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis ; et in cauerna reguli qui ablactatus fuerit manum suam mittet.* ».
[57] R. KIRSTEIN, *Carmen 17, op. cit.*, p. 218.

v. 262-263). La mission évangélisatrice se double d'une mission civilisatrice et, selon les mots de Joëlle Soler, « le christianisme entraîne avec lui l'idée d'une nouvelle *pax Romana*[58] ».

Ces vers peuvent être mis en parallèle, nous semble-t-il, avec le passage précédemment cité, où Nicétas est entouré d'un chœur de rameurs et d'animaux marins. Dans les deux cas, la venue de Nicétas fait naître l'harmonie entre les hommes et les bêtes et fait retentir le nom du Christ. Il est dit, en effet, au vers 262, que les barbares apprennent à faire résonner le Christ (*resonare Christum*). Si Paulin emploie parfois le verbe *resonare* uniquement au sens de faire retentir un son[59], il n'est pas rare qu'il l'utilise ou qu'il emploie le verbe *sonare* dans un contexte de louange[60] et il est tout à fait possible que ce soit le cas ici. La présence d'hymnes est forte dans le *Carmen* 17 : Nicétas et les marins chantent des hymnes (v. 110) et, comme l'a fait remarquer Chapot, la substitution du *nos* au *tu* dans les vers 169-184 permet de créer un hymne que pourrait prononcer Nicétas[61]. En considérant que *resonare* au vers 262 évoque davantage une atmosphère de louange que le simple fait de parler du Christ, la place de la célébration s'étend dans le *Carmen* 17 et donne au lecteur l'impression d'une louange universelle et collective. Un autre élément favorise le rapprochement entre les deux extraits : dans les vers 113-116, Nicétas est présenté comme un nouveau David ; or la prophétie d'Isaïe 11, évoquée dans les vers 253-268, concerne la venue d'un nouveau David, puisqu'il est dit qu'un rameau sortira de la souche de Jessé (Is 11, 1). La figure de David demeure donc pour décrire Nicétas, même si l'association des deux personnages n'est pas aussi explicite dans ces vers. Cette continuité entre les passages permet, nous semble-t-il, de voir une dimension eschatologique dans les vers 109-136 et de faire de Nicétas celui qui participe à l'accomplissement, dans le temps présent, des prophéties messianiques. La louange à laquelle il prend part dans ce poème est déjà une manifestation des réalités à venir et annoncées par les prophètes.

Ainsi, comme toute la vie du poète, les scènes de louange dans les *Carmina* ont pour perspective la vie céleste. Toutefois, loin d'être une simple préparation à la louange éternelle, elles en sont aussi une anticipation et elles orientent les lecteurs et les auditeurs vers l'espérance eschatologique en leur offrant un instant d'éternité[62]. Par ses vers, le poète rend alors visible

---

[58] J. SOLER, *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Paris, 2005, p. 337 ; sur le *Carmen* 17 de Paulin de Nole, voir p. 332-340.
[59] Cf. *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 331 et 359.
[60] Cf. *Carm*. 17, 197 ; *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 274 et 336 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 12 ; *Epist*. 23, 36.
[61] F. CHAPOT, « Le voyage chrétien et son récit », *art. cit.*, p. 168.
[62] Nous reprenons ici, en substance, le propos de L. GOSSEREZ, *Poésie de lumière. Une lecture de Prudence*, Louvain / Paris / Sterling, 2001, p. 66 : ce qu'elle dit au sujet de Prudence nous paraît très bien s'appliquer aux tableaux de célébration de Paulin de Nole.

l'universalité de cette louange : habitants du ciel et de la terre, quelle que soit leur nature, participent à la célébration de Dieu et réalisent ainsi les prophéties bibliques.

3. Une atmosphère de célébration

Il apparaît, dans les scènes de louange des *Carmina*, que la célébration vient briser les frontières entre le ciel et la terre et qu'elle est l'affaire de la Création entière. Ce caractère universel de la louange se manifeste dans la mention des différents acteurs mais aussi dans un déploiement de sens qui crée de véritables atmosphères de célébration.

3.1. Réminiscence du Cantique des cantiques et perceptions sensorielles

Le récit de la traversée maritime de Nicétas, dans le *Carmen* 17, mettait l'accent sur l'ouïe avec des cantiques qui s'élevaient de partout. Cette mise en exergue de ce sens s'explique par l'association courante du chant à la louange et par l'identité du destinataire du poème, Nicétas étant connu pour avoir défendu la psalmodie et composé des hymnes. D'autres sens sont toutefois convoqués dans les tableaux de célébration d'autres poèmes, et le poète s'appuie pour cela, en général, sur une réminiscence du deuxième chapitre du Cantique des cantiques.

3.1.1. Synesthésie

L'exemple le plus significatif d'une association de sens dans un tableau de célébration se trouve dans les vers 148 à 168 du *Carmen* 27 (*Nat*. 9). Le poète se réjouit de la venue de Nicétas pour l'anniversaire de Félix et décrit l'arrivée du printemps que provoque sa venue :

Salue, cara dies, salue, mihi lux mea, salue,
Semper festa mihi ! Sed in hoc mihi clarius anno
150. *Orta refulsisti quia cum Felicis honore*
Nicetam reuehis, sanctorum ut amore duorum
Binum habeam natalem hodie, quo corpore sumpti
Martyris excessum celebrans et corpore prompti
Ecce sacerdotis reditum satiatus adoro,
155. *Suscipiens humili metantem in pectore Christum.*
Exsultet mea nunc anima, edicatque quod olim
Sponsa canebat amans domino uocalis amanti :
« Imber abit, discessit hiems, uox turturis altae
In nostra tellure sonat, dat uitis odorem,
160. *Florida et in terris miramur lilia caeli ! »*
Vnde repente, precor, uersa uice temporis annus

Salut, jour chéri, salut, ô lumière pour moi, salut, toi qui m'es toujours une fête ! Mais cette année, *(150)* ta naissance a brillé d'un éclat plus vif pour moi, parce qu'avec l'honneur de Félix, tu ramènes Nicétas, pour que je célèbre aujourd'hui un double anniversaire par amour pour ces deux saints : alors que je célèbre le départ du martyr ravi de son corps, voici que, comblé, j'adore aussi le retour du prêtre présent de corps *(155)* et que j'accueille le Christ qui demeure dans l'humilité de son cœur. Que mon âme exulte à présent et proclame ce que la fiancée amoureuse chantait, autrefois, d'une voix sonore, à son seigneur amoureux : « La

Ver agit, et gelidis flores uisuntur in agris ?
Vnctus adest Domini Christi comitatus amicis
Nicetes, hinc uernat hiems, hinc undique nobis
165. *Spirat odoratos uegetabilis aura uapores ;*
Hoc de corde uenit benedicti spiritus agri :
Vita pudicitiae et liquido mens candida uero
Nicetam faciunt flores et aromata Christi.

pluie s'en va, l'hiver est parti, la voix de la tourterelle dans les hauteurs résonne sur notre terre, la vigne exhale une bonne odeur, *(160)* et sur la terre nous admirons les lis du ciel en fleurs ». Pourquoi, je vous prie, par un changement soudain de saison, l'année fait-elle sortir le printemps et peut-on voir des fleurs dans les champs gelés ? L'oint du Seigneur le Christ est présent, accompagné de ses amis, Nicétas, aussi l'hiver reverdit-il, *(165)* aussi une brise vivifiante nous souffle-t-elle de tous côtés des bouffées odoriférantes. L'exhalaison d'un champ béni vient de ce cœur : sa vie de chasteté et son esprit étincelant de la clarté de la vérité font de Nicétas les fleurs et les parfums du Christ.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 148-168

158-160. Ct 2, 11-13 ; ***160.*** Ct 2, 16 et 6, 2 ; ***166.*** Gn 27, 27 ; ***168.*** 2 Co 2, 15

Ces vers ne décrivent pas, à proprement parler, une scène de louange, mais une atmosphère de célébration se dégage de ces vers avec une insistance sur le caractère festif de cette journée. L'enthousiasme du poète se manifeste par le triple salut (*salue*) du vers 148 et l'emploi des substantifs *festa* (v. 149) et *natalis* (v. 152) place résolument le propos dans un contexte festif. Nicétas arrive à Nole pour la célébration de l'anniversaire de Félix et sa venue est un aspect de la fête. Un fort intertexte biblique est présent dans ces vers avec une prédilection pour le chapitre 2 du Cantique. Les vers 158-160 le citent explicitement, tandis que les vers 156-157 introduisent la citation avec la proposition relative *quod olim sponsa canebat*. La mention de l'épouse amoureuse (*sponsa amans*) et de son amant (*dominus amans*) facilite l'identification, même si le schéma d'énonciation est inversé par rapport au texte biblique. Ces vers sont une citation du Cantique 2, 11-13[63]. Toutefois, le poète ne retient que certains éléments de ces versets. Le vers 158 inverse l'ordre du texte biblique et mentionne le départ de la pluie avant celui de l'hiver. Du verset 12, le poète ne garde que la fin avec la mention de la tourterelle. De même, il ne retient du verset 13 que l'odeur de la vigne. Quant à l'évocation des lis, elle fait allusion à d'autres passages du Cantique (Ct 2, 16 ou 6, 2[64]). Nous observons là un autre phénomène de concentration poétique : Paulin présente comme une citation unique ce qui provient, en réalité,

[63] Ct 2, 11-13 : « [11]*Iam enim hiemps transiit ; imber abiit, et recessit.* [12]*Flores apparuerunt in terra ; tempus putationis aduenit ; uox turturis audita est in terra nostra ;* [13]*ficus protulit grossos suos ; uineae florent dederunt odorem. Surge, amica mea, speciosa mea, et ueni.* ».
[64] Ct 2, 16 : « *Dilectus meus mihi, et ego illi, qui pascitur inter lilia.* » ; Ct 6, 2 : « *Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia.* ».

de plusieurs passages de ce livre biblique. Il enrichit aussi le texte biblique d'une création personnelle, l'expression *lilia caeli* au vers 160[65] : la terre et le ciel s'unissent, en quelque sorte, dans cette expression qui résume le caractère extraordinaire de ce printemps précoce.

Ce travail poétique sur le texte biblique[66] a pour résultat de créer une synesthésie, une véritable concentration de perceptions sensorielles. Dans les vers 158-160, en particulier, trois sens sont sollicités : l'ouïe avec la voix de la tourterelle (*uox turturis*), l'odorat avec l'odeur de la vigne (*uitis odor*) et la vue avec les lis du ciel (*lilia caeli*). Cette polysensorialité fait émerger une atmosphère d'harmonie et de louange qui déborde de la citation biblique et imprègne les vers suivants. L'atmosphère sensorielle de la citation du Cantique s'empare de tout le passage. Les vers 161-162 insistent, en effet, sur l'aspect visuel avec l'emploi du verbe *uidere* et la mention des fleurs dont on peut aisément imaginer les couleurs parmi les champs gelés (*gelidis flores uisuntur in agris*, v. 162), tandis que le vers 165 met de nouveau en évidence l'odorat avec le verbe *spirare* et le syntagme *odorati uapores*. À ce déploiement sensoriel s'ajoute une participation de tous à l'humeur festive du jour : Nicétas ne se contente pas de venir, en ce 14 janvier, à Nole, il suscite le printemps, comme l'affirment les vers 163-165 qui se présentent comme une réponse à la question des vers 161-162. Ainsi, non seulement l'évêque de Rémésiana et ses amis (*comitatus amicis*, v. 163) viennent célébrer le saint, mais la nature, dans toutes ses dimensions, se joint à cette fête.

Piscitelli Carpino parle, à propos de ces vers, d'un salut poétique rendu à Nicétas et ses amis[67]. Si cette interprétation nous paraît juste, il nous semble que le salut ne s'adresse pas uniquement à Nicétas, mais aussi à Félix et, plus généralement, à ce jour de fête. En effet, Nicétas lui-même devient peu à peu une part de ce printemps. Avec la citation du Cantique, Nicétas et le printemps sont deux entités distinctes. Une réminiscence de Genèse 27, 27 (« *(…) ecce odor filii mei sicut odor agri, cui benedixit Dominus* ») au vers 166 opère un point de bascule, puisque l'exhalaison du champ, que l'on peut associer à la nature printanière, provient du cœur même de Nicétas. Quant à la réminiscence, poétiquement retravaillée[68], de 2 Corinthiens 2, 15 au vers 168, elle fait de Nicétas une part de ce printemps spirituel, puisqu'il

[65] A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antiqui », *in* B. AMATA, C. RIGGI et A. TRAGLIA (éd.), *Cultura e lingue classiche 3 : 3° Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre-1 novembre 1989*, Rome, 1993, p. 509.
[66] Les commentateurs ont relevé le travail du poète sur le texte du Ct 2 : voir A. NAZZARO, « Intertestualità biblica e classica », *art. cit.*, p. 509 et T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico dei Cantici », *art. cit.*, p. 399, qui parle d'une utilisation totalement personnelle et finement poétique de ces versets.
[67] T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico dei Cantici », *art. cit.*, p. 399.
[68] Sur le travail du poète sur cette réminiscence, voir p. 474-476.

est qualifié de fleurs du Christ (*flores Christi*). À mesure que le printemps s'avance, l'évêque de Rémésiana y est plus étroitement associé en un élan collectif de joie et de louange.

La sollicitation de plusieurs sens renforce le sentiment d'universalité déjà présent dans la participation de tous les êtres à la louange de Félix ou du Christ. Si le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) offre un exemple particulièrement significatif, nous retrouvons ce fait ailleurs, en particulier dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 60-104. L'odorat est mentionné avec une réminiscence du Cantique 1, 2 au vers 69 et l'évocation des odeurs sacrées de l'Époux céleste (*sacros Sponsi caelestis odores*, v. 71). La mention des fleurs (v. 61 et 86) et des pierres précieuses (*monilia* et *gemmae*, v. 75) ajoute une dimension visuelle très riche, puisque, comme l'a montré Roberts, ces deux éléments sont pour l'Antiquité tardive des symboles de la variété des couleurs[69]. L'emploi des adjectifs *speciosus* (v. 76), *concolor* (v. 77), du substantif *lumen* (v. 88) et du participe présent *cernens* (v. 99) renforce cet aspect visuel. À l'odorat et à la vue se joint l'ouïe avec la description d'une foule chantant les Psaumes sous la conduite d'Eunomia, elle-même guidée par Mélanie[70] (v. 79-83[71]). Ce caractère sonore acquiert même une dimension métapoétique dans les vers 100-104, puisque le poète évoque ses choix métriques et recourt au substantif *musica* (v. 102) pour désigner le rythme de son poème. Dans ce passage aussi, la Bible sert de réservoir d'images poétiques et favorise l'évocation de perceptions sensorielles, puisque l'aspect olfactif s'appuie sur une réminiscence du Cantique 1, 2 (v. 69), l'aspect sonore sur une réminiscence du Psaume 70, 22 (v. 80) et l'aspect visuel se fonde lui aussi, en partie, sur une réminiscence psalmique avec un emprunt au Psaume 127, 3 au vers 97.

3.1.2. Les odeurs dans les Carmina

Si un certain nombre de synesthésies sont présentes dans les *Carmina*, il nous semble nécessaire de relever l'importance que paraît prendre l'odorat dans la poésie de Paulin de Nole[72]. Odile de Bruyn, à propos des descriptions de jardins dans la littérature grecque et latine de l'époque impériale, remarque que les couleurs et les sons sont bien plus présents que les parfums[73]. Cette affirmation peut également s'appliquer à la poésie de Paulin de Nole en général : la vue est un sens qu'exploite bien plus le poète. Ainsi, la métaphore de la lumière,

[69] M. ROBERTS, *The Jeweled Style*, *op. cit.*, p. 50-56.
[70] Mélanie n'est pas présente à Nole lors de la venue des membres de sa famille en janvier 407, il faut donc considérer cette scène, évidemment fictive, comme une sorte de tableau exemplaire d'une scène de célébration.
[71] Pour le texte et la traduction de ces vers, voir p. 426. Voir aussi p. 476-478.
[72] Peut-être faut-il étendre l'importance de l'odorat à l'œuvre de Paulin de Nole en général, cf. *Epist*. 22, 2.
[73] O. DE BRUYN, « Du parfum du plaisir à l'odeur de vertu. Les senteurs des jardins de l'Antiquité tardive » *in* A. VERBANCK-PIÉRARD, N. MASSAR et D. FRÈRE (éd.), *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée*, Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 2008, p. 327.

comme nous l'avons vu[74], sert le projet didactique de cette poésie. De même, l'importance des cantiques dans cette poésie lui confère une dimension sonore. Néanmoins, la mention d'odeurs n'est pas rare dans les poèmes et elle est souvent en rapport avec un contexte de célébration. Les odeurs peuvent, tout d'abord, servir à suggérer brièvement une atmosphère, en particulier un *locus amoenus*[75]. Ainsi, dans le *Carmen* 31, 587, le poète décrit le défunt Celsus en train de jouer au milieu d'un bois odorant (*inter odoratum nemus*). Cette expression est empruntée à l'*Énéide* 6, 658 (« *inter odoratum lauri nemus* ») et à sa description des Champs Élysées. L'allusion est insérée dans un contexte chrétien[76] et sert à décrire brièvement le paradis céleste ; mais avec elle, le poète fait directement surgir tout un univers paisible et riant devant ses lecteurs qui pourraient s'inquiéter du devenir de Celsus. Paulin pourrait évoquer d'autres éléments des Champs Élysées virgiliens, tels que la lumière rouge de l'éther (*Énéide* 6, 640) ou le chant du péan (*Énéide* 6, 657), il se concentre, cependant, sur les odeurs. Dans le contexte de louange qu'induit la réminiscence d'Apocalypse 14, 4, le poète introduit donc une dimension olfactive complètement absente de ce chapitre et il enrichit la représentation biblique du paradis par l'imaginaire virgilien. Il n'est pas impossible que Paulin retienne à dessein l'élément olfactif, car les parfums sont fortement associés dans l'imaginaire antique aux divinités : des parfums sont utilisés dans les rituels, les divinités se nourrissent d'ambroisie et elles-mêmes sont caractérisées par une bonne odeur[77]. En évoquant les parfums des bois où joue Celsus, le poète annonce discrètement la présence de Dieu, explicitée au vers 589 avec l'expression *Rex Agnus*.

L'évocation des odeurs peut aussi acquérir une forte valeur symbolique. Ainsi, les vers 531-534 du *Carmen* 31, opposent, en s'appuyant sur trois réminiscences scripturaires, l'odeur de la mort (*mortis odor*, v. 532), symbole du rejet de Dieu, aux odeurs divines du Christ (*ambrosii odores*, v. 531), symbole de vie. Ces vers ont déjà été traités précédemment[78], aussi ne nous y attarderons-nous guère. Nous pouvons, néanmoins, remarquer que le poète utilise l'adjectif *ambrosius*[79], absent du texte du Cantique 1, 3 auquel le poète fait ici référence. Ce

---

[74] Voir p. 360-361.
[75] Sur les odeurs dans la description d'un *locus amoenus*, voir O. DE BRUYN, « Du parfum du plaisir à l'odeur de vertu », *art. cit.*, p. 328-330.
[76] Le vers est entouré par une réminiscence de Mt 2, 16-18 (v. 585-586) et d'Ap. 14, 4 (v. 589-590).
[77] Voir H. LESÊTRE, « Parfum », *in Dictionnaire de la Bible*, publié par F. VIGOUROUX, Paris, 1912, t. 4, vol. 2, c. 2163-2167 ; S. LILJA, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki, 1972, p. 19-47 ; la section « Les odeurs du culte », *in* L. BODIOU, D. FRÈRE et V. MEHL (éd.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 81-110.
[78] Voir p. 239-240.
[79] Pour l'application au Dieu chrétien de l'adjectif *ambrosius*, voir *Thesaurus Linguae Latinae* I, c. 1867, l. 84 s., qui cite, outre ce passage, PRUDENCE, *Cath*. 3, 23 et *Ham.* 858.

terme renvoie plutôt à la mythologie païenne, mais en l'utilisant, le poète insiste sur la divinité du Christ, puisque l'ambroisie est employée pour parler de l'odeur et de la nourriture des dieux. Le poète évoque également le nard qu'a versé une femme sur les pieds de Jésus en Luc 7, 36-50. En mentionnant ce récit, le poète fait du parfum un symbole de dévotion et, sans que nous puissions réellement parler de louange, fait du geste de la femme un exemple d'adoration.

La bonne odeur du saint ou du martyr est un thème hagiographique ancien[80]. On observe, chez Paulin, que la bonne odeur est parfois un élément signalant l'arrivée d'une personne importante et particulièrement sainte. Ainsi, dans le *Carmen* 26 (*Nat*. 8), 186, l'ange qui descend sur terre pour frapper de mort le camp des Assyriens (4 Rg 19, 35) répand un air parfumé, et dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 156-168, l'arrivée de Nicétas à Nole est accompagnée d'une bonne odeur (cf. v. 159 et 165-166). Cette fonction du parfum est encore plus visible dans le *Carmen* 25, 203-212 où le poète commence par décrire les effets de la venue d'Aemilius avant de citer le nom de l'évêque :

Sed quis odor nares allabitur aethere manans ?
Vnde meos stringit lux inopina oculos ?
205. *Quis procul ille hominum placidis se passibus affert,*
Plurima quem Christi gratia prosequitur,
Quem benedicta cohors superis circumdat alumnis
Angelici referens agminis effigiem ?
Nosco uirum quem diuini comitantur odores
210. *Et cui sidereum splendet in ore decus :*
Hic uir hic est Domini numeroso munere Christi
Diues, uir superi luminis, Aemilius.

Mais quelle odeur se glisse vers mes narines et coule depuis l'éther ? D'où une lumière inattendue effleure-t-elle mes yeux ? *(205)* Quel est l'homme qui s'approche au loin, d'un pas tranquille, et que la grâce abondante du Christ accompagne ? Quel est celui qu'une cohorte bénie entoure d'enfants célestes, offrant l'image d'une troupe d'anges ? Je reconnais un homme que des odeurs divines escortent *(210)* et dont le visage étincèle d'une gloire céleste. Voici cet homme, riche des multiples présents du Christ le Seigneur, c'est l'homme d'une lumière céleste, Aemilius.

Carmen 25, 203-212

Deux sens se mêlent dans ce passage : la vue et l'odorat. L'arrivée d'Aemilius se signale aussi bien par l'éclat qui frappe les yeux du poète que par les odeurs divines (*diuini odores*, v. 209) qui l'escortent. Cette mention des odeurs divines, au vers 209, est peut-être une discrète allusion au Cantique 1, 3 (« *Trahe me, post te <curremus in odorem unguentorum tuorum>…* »), un verset parfois employé par Paulin pour parler du Christ et de la volonté de le

[80] Voir A. LALLEMAND, « Le parfum des martyrs dans les Actes des martyrs de Lyon et le Martyre de Polycarpe », *Studia Patristica*, 16 (1985), p. 186-192 ; J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, p. 226 et 396 ; S. EVANS, « The Scent of Martyr », *Numen*, 49 (2002), p. 193-211. Pour les périodes suivantes, M. ROCH, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2009.

suivre[81]. L'emploi de l'adjectif *diuinus* associe, en tout cas, explicitement les odeurs qui accompagnent Aemilius aux odeurs divines. La fonction théophanique du parfum est bien attestée dans l'Antiquité[82]. Sous la plume du poète, elle se déplace aux personnages particulièrement saints, Nicétas, l'évêque de Rémésiana, dans l'exemple précédent, Aemilius, l'évêque de Bénévent, dans ce passage, et elle souligne leur proximité avec le Christ tout en signalant leur arrivée.

Le poète crée ainsi de véritables atmosphères lorsqu'il décrit des scènes de célébration ou l'arrivée de personnages importants prenant part à ces moments. Nicétas vient, en effet, pour la célébration de l'anniversaire de Félix tandis que Aemilius assiste à la cérémonie de mariage de Julien d'Éclane et de Titia. Le déploiement sensoriel qu'offre le poète renforce l'impression de participation active de chacun à la scène décrite.

3.2. L'image du printemps dans les Carmina

L'idée d'une louange universelle à laquelle participe l'ensemble de la Création se manifeste aussi dans les *Carmina* par le recours à l'image du printemps. Cette image ajoute une notion de renouveau, également importante dans la conception qu'a Paulin de Nole de la célébration et de son art.

3.2.1. Du Christ à Félix : le printemps comme symbole de fête et de renouveau

La réminiscence du Cantique 2, 11-12, utilisée dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 158-160 et présente dans le *Carmen* 24, 645-648, évoque le printemps et le renouveau qu'il apporte. Dans le *Carmen* 24, le poète livre une interprétation entièrement symbolique de ces versets :

	Fluxere uetera, cuncta facta sunt noua,	Les choses anciennes se sont écoulées, toutes
	Vacuauit umbram ueritas,	choses sont devenues nouvelles, la vérité a
645.	*Adest salutis iam dies, hiems abit*	anéanti l'ombre. *(645)* Le jour du salut est
	Et terra uernat floribus,	désormais là, l'hiver s'en va et la terre se
	Audita iam uox turturis, tempus canit	couvre de fleurs. On entend désormais la voix
	Incisionis affore ;	de la tourterelle qui chante que le temps de la
	Epulemur ergo uetere fermento sine	moisson est venu. Nourrissons-nous donc,
650.	*In ueritatis azymis,*	sans le vieux ferment, *(650)* des pains sans
	Quia Pascha nostrum Christus immolatus est	levain de la vérité, parce que le Christ, notre

[81] Cf. *Carm*. 31, 531 : « *Huius in ambrosios auidi curramus odores* » / « Courons avec ardeur après ses divines odeurs ».
[82] Voir J.-P. VERNANT *in* M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, p. XXXIX et A. LALLEMAND, « L'imaginaire des parfums dans la littérature antique, d'Homère à Ovide », *in Parfums de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 38.

Intraque nos regnum Dei est !	Pâque, a été immolé et que le Royaume de Dieu se trouve à l'intérieur de nous !

Carmen 24, 643-652

643. Is. 43, 19 / 2 Co 5, 17 / Ap 21, 5 ; ***645.*** 2 Co 6, 2 ; ***645-648.*** Ct. 2, 11-12 ; ***649-651.*** 1 Co 5, 7-8 ; ***652.*** Lc 17, 21

Au moyen de réminiscences scripturaires nombreuses, le poète explique à Cythérius et à son fils un principe spirituel important : une ère nouvelle a été inaugurée avec la venue du Christ, le Royaume de Dieu et le salut se sont approchés des hommes[83]. L'image du printemps, empruntée au Cantique 2, 11-12, est ici employée dans un sens entièrement symbolique. Le renouveau apporté par le Christ est comparable à un printemps où tout s'anime et où la vie se manifeste. Le chrétien est appelé à participer à cette nouvelle dynamique et à ne pas imiter de manière stérile les patriarches de l'Ancien Testament, sans comprendre le changement d'époque. La réminiscence de 1 Corinthiens 5, 7-8 (« [7]*Expurgate uetus fermentum, ut sitis noua consparsio, sicut estis azymi. Etenim pascha nostrum immolatus est Christus.* [8]*Itaque epulemur, non in fermento ueteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et ueritatis.* »), dans les vers 649-651, avec une identification du Christ à la Pâque, souligne ce changement. Cette mention de la Pâque peut également expliquer le recours à cette métaphore printanière, car le printemps est un thème liturgique, spécialement développé dans les homélies pascales[84]. Paulin s'inscrit ici dans la tradition exégétique d'Ambroise de Milan[85], qui fait aussi une interprétation typologique de ce passage et associe l'arrivée du printemps à la Pâque[86].

Le thème du printemps est avant tout un motif topique des *Carmina natalicia*. La fête de Félix, bien que célébrée le 14 janvier, marque pour le poète le retour d'un printemps aussi bien spirituel que naturel dans ses poèmes : la nature évoquée devient le signe du renouveau spirituel qui s'opère en ce jour.

Le printemps se trouve mentionné pour la première fois dans les poèmes en l'honneur de Félix dans le troisième *Natalicium* (*Carmen* 14). La première évocation, dans les vers 13 à 20, ne concerne, toutefois, pas le saint mais le Christ[87]. Le terme *uer* n'est pas présent, mais le poète

[83] Ces vers font suite à une déclaration herméneutique importante où le poète explique que les chrétiens doivent accomplir en esprit les actions qu'ils lisent dans l'Ancien Testament et que les croyants d'alors accomplissaient avec leur corps. Voir p. 273-274.
[84] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le Thème du printemps dans les *Natalicia* de saint Paulin de Nole », *Revue des Études latines*, 57 (1979), p. 14.
[85] Voir T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico dei cantici », *art. cit.*, p. 398.
[86] AMBROISE, *Isaac* 4, 35 ; *In Luc*. 10, 34.
[87] *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 13-20 :

parle d'un changement des saisons de l'hiver gelé en un soleil nouveau (v. 16) au moment de la naissance du Christ. Si ces vers sont un indice de la célébration de Noël lors du solstice d'hiver (*solstitium*, v. 15) à Nole à cette époque, ils recourent aussi à l'image du printemps pour exprimer une idée spirituelle et suggérer le renouveau apporté par le Christ. Or, comme nous l'avons vu, le poète utilise cette métaphore dans le même sens dans le *Carmen* 24, 645-648. Ainsi le printemps est-il, tout d'abord, associé à l'œuvre de changement et de renouvellement opérée par le Christ.

La deuxième évocation du printemps, dans ce poème, se fait dans les vers 44-48, cette fois-ci à propos de la fête de Félix[88]. Le poète souligne la participation de tous les habitants du ciel et de la terre à la joie qui se manifeste en ce jour (*omnia gaudent / terrarum et caeli*, v. 45-46) et décrit l'atmosphère de fête sous la forme d'un printemps joyeux (*uernum*, v. 47). Le rejet d'*omnes* au vers 44 et d'*omnia gaudent* au vers suivant insiste sur l'universalité et la joie qui caractérisent ce jour. Ces deux éléments sont, en effet, typiques des évocations du printemps dans les *Natalicia*[89]. Dans ces vers, le poète ne met pas l'accent sur le renouveau, comme il l'a fait précédemment à propos du changement de saison apporté par le Christ, mais la mention du printemps établit une continuité entre le Christ et Félix : la nature s'éveille en leur présence et manifeste toute sa vie et sa beauté.

La dernière évocation du printemps dans ce *Natalicium* (v. 107-112) met à nouveau en évidence la participation de tous à la fête en l'honneur de Félix et fait du printemps un symbole de cette fête :

	Spargite flore solum, praetexite limina sertis ;	Parsemez le sol de fleurs, bordez les seuils de
	Purpureum uer spiret hiems, sit floreus annus	guirlandes. Que l'hiver souffle le printemps
	Ante diem, sancto cedat natura diei :	vêtu de pourpre, que l'année soit en fleurs
110.	*Martyris ad tumulum debes, et terra, coronas,*	avant son temps, que la nature cède devant ce

	Ergo dies tanto quae munere condidit alto	Ainsi le jour qui établit Félix, par un si grand
	Felicem caelo sacris sollemnibus ista est ;	cadeau, dans les hauteurs du ciel, est celui de nos
15.	*Nam post solstitium quo Christus corpore natus*	cérémonies solennelles ; *(15)* car il vient après le
	Sole nouo gelidae mutauit tempora brumae	solstice où le Christ, né dans un corps, a changé les
	Atque, salutiferum praestans mortalibus ortum,	saisons de l'hiver gelé en un soleil nouveau et,
	Procedente die secum, decrescere noctes	prouvant aux mortels sa naissance porteuse de
	Iussit – ab hoc quae lux oritur uicesima nobis	salut, ordonna aux nuits de diminuer face au jour
20.	*Sidereum meriti signat Felicis honorem.*	qui s'avançait avec lui – à partir de ce jour, le
		vingtième matin qui se lève *(20)* marque pour nous
		l'honneur céleste que Félix a mérité.

[88] Pour le texte et la traduction de ce passage, voir p. 433.

[89] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le Thème du printemps », *art. cit.*, p. 14, précise aussi, à propos de l'origine liturgique de ce thème, que Paulin de Nole supprime le symbolisme de la résurrection et ne retient que le motif de la joie, synonyme de printemps.

Ast illum superi sacra gloria liminis ambit, *Florentem gemina belli pacisque corona.*	jour saint. *(110)* Tu dois, toi aussi, terre, au tombeau du martyr, des couronnes ; mais la gloire sacrée du seuil céleste l'entoure, lui qui porte la fleur de la double couronne de la guerre et de la paix. *Natalicium* 3, 107-112[90]

Ces quelques vers contiennent plusieurs éléments importants de la fête en l'honneur de Félix : le caractère extraordinaire de cette fête, qui célèbre un saint auquel Paulin est particulièrement attaché, se manifeste par l'arrivée d'un printemps précoce (*ante diem*, v. 109). La nature est ainsi soumise à la grandeur et à la sainteté de ce jour (v. 109). La participation de tous est requise, comme le montre l'usage de l'impératif au vers 107 (*spargite*, *praetexite*) et du subjonctif d'exhortation dans les deux vers suivants (*spiret*, *sit*, *cedat*) ainsi que l'emploi du verbe *debere* au vers 110. Si le fait de répandre des fleurs ou d'accrocher des guirlandes est un élément courant des fêtes religieuses, il permet aussi aux hommes de prendre part au printemps qui s'anime en les faisant manipuler des fleurs. Un sentiment d'unité s'ajoute ainsi à l'universalité : tous célèbrent Félix et le font harmonieusement. Avec l'usage du participe présent *florens* au vers 112, le poète souligne également un lien entre les célébrations terrestre et céleste, tout en substituant l'image de la couronne (v. 112), récompense du sportif, aux couronnes de fleurs (v. 110). Le contexte céleste des vers 111-112 invite, en effet, à voir dans la mention de la couronne une image paulinienne empruntée à 1 Corinthiens 9, 25 (« *Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, non autem incorruptam*. »). L'expression *gemina belli pacisque corona* invite même à voir, dans cette image, une réminiscence du *De opere et eleemosynis* 26 où Cyprien évoque deux couronnes que pourront recevoir les chrétiens, la couronne pourpre réservée aux martyrs et la couronne blanche accordée à ceux qui auront pratiqué la bienfaisance[91]. Le poète renvoie ainsi au thème de la lutte que doit mener le chrétien et aux récompenses qui lui sont promises dans les cieux, mais en utilisant le participe *florens*, il lie, grâce à la thématique du printemps, la célébration terrestre de Félix à son accueil glorieux dans les cieux et insiste sur la dimension

[90] Comme nous l'avons indiqué précédemment (note 21 p. 191), nous suivons l'édition de DOLVECK pour la fin de ce *Natalicium* ; ces vers correspondent aux vers 110-115 dans l'édition de VON HARTEL.

[91] CYPRIEN, *Eleem*. 26, l. 27-29 : « *nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace uincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit*. » (éd. M. POIRIER, Paris, Sources Chrétiennes 440, 1999) / « Jamais le Seigneur ne fera défaut pour récompenser nos mérites, si nous sommes vainqueurs dans la paix, il nous donnera la couronne blanche pour nos œuvres, si nous le sommes dans la persécution, il y joindra la couronne pourpre pour notre passion ».
Cf. aussi CYPRIEN, *Zel*. 16, 299-302 ; *Epist*. 10, 5, 2. Voir M. POIRIER, *Cyprien de Carthage, La Bienfaisance et les aumônes*, Paris, 1999, Sources Chrétiennes 440, note complémentaire 17, p. 192-194.

festive de cet accueil. Nous retrouvons là un thème topique des *Natalicia*, celui d'une union du ciel et de la terre dans la célébration du saint.

Le poète donne l'impression, dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), de construire l'image topique du printemps dans les *Natalicia* : il associe, tout d'abord, le printemps félicien au printemps christique et fait ainsi subtilement de Félix celui qui poursuit l'action commencée par le Christ lors de son incarnation. Puis le poète insiste sur les éléments caractéristiques que sont la joie et l'universalité et finit par unir la célébration printanière du saint à la fête céleste. Cette image sera alors reprise, de manière plus ou moins développée, dans les *Carmina Natalicia* des années suivantes.

3.2.2. Influences virgiliennes et scripturaires

Les réminiscences bibliques sont absentes des passages sur le printemps dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3) : alors qu'il s'appuie régulièrement sur des passages scripturaires pour légitimer le culte de saint Félix, le poète se détache ici de la Bible. Il établit, certes, un parallèle discret entre le printemps suscité par l'anniversaire de Félix et le printemps spirituel entraîné par la venue du Christ, mais sans se référer à la Bible. Au contraire, le poète puise dans sa culture classique : la mention des fleurs et la *iunctura limina sertis* au vers 107 sont une réminiscence de l'*Énéide* 4, 202 « *et uariis florentia limina sertis* » où le poète évoque les cent temples que le roi Iarbas a consacrés à Jupiter. Avec cette réminiscence, Paulin crée ainsi une atmosphère proche des rites païens[92]. Une nouvelle réminiscence virgilienne au vers 108 témoigne de l'importance de l'héritage littéraire classique dans la description du printemps suscité par la fête de Félix. Le syntagme *purpureum uer* est, en effet, une réminiscence des *Bucoliques* 9, 40 « *Hic uer purpureum*[93] » où Moeris cite des vers de son maître Ménalque. Ainsi, dans la première évocation du motif du printemps dans les *Carmina Natalicia*, le poète semble avant tout christianiser un thème classique.

Quelques années plus tard, le *Carmen* 23 (*Nat*. 7) s'ouvre sur une description du printemps qui s'empare de Nole et du poème au moment de la fête de Félix :

Ver auibus uoces aperit, mea lingua suum uer *Natalem Felicis habet, quo lumine et ipsa* *Floret hiems populis gaudentibus ; et licet atro*	Le printemps ouvre les voix des oiseaux, ma langue possède son propre printemps : l'anniversaire de Félix, lumière grâce à

[92] Voir H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le Thème du printemps », *art. cit.*, p. 13. H. Junod-Ammerbauer parle d'un « mélange de réminiscences de l'éveil de la nature de l'épiphanie de Vénus chanté par Lucrèce et de souvenirs des descriptions de fêtes romaines », toutefois, il ne semble pas y avoir de réminiscences lucrétiennes dans ces vers.
[93] Éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2005 (1ère éd. 1942).

Frigore tempus adhuc mediis hiberna pruinis
5. *Ducat, concretum terris canentibus annum,*
Ista luce tamen nobis pia gaudia laetum
Ver faciunt ; cedit, pulsis a pectore curis,
Maeror, hiems animi, fugiunt a corde sereno
Nubila tristitiae. Sicut cognoscit amicos
10. *Mitis hirundo dies et pennis candida nigris*
Ales et illa piae turtur cognata columbae,
Nec nisi uere nouo resonant acalanthida dumi
Quaeque sub hirsutis mutae modo saepibus errant
Mox reduci passim laetantur uere uolucres,
15. *Tam uariae linguis quam uersicoloribus alis :*
Sic et ego hunc agnosco diem quem sancta quotannis
Festa nouant iusto magni Felicis honore ;
Tunc placidum mihi uer gaudente renascitur anno,
Nunc libet ora modis et carmina soluere uotis,
20. *Vocibus et uernare nouis. Deus, influe cordi,*
Christe, meo et superis sitientem fontibus exple !

laquelle l'hiver lui-même fleurit pour les peuples joyeux ; et bien que, par un froid cruel, la saison conduise encore l'hiver au milieu des frimas, *(5)* une année durcie par les terres blanchies, grâce à cette lumière, toutefois, nos pieuses manifestations de joie en font un printemps joyeux. Il s'en va avec les soucis chassés de notre poitrine, le chagrin, l'hiver de notre esprit, les nuages de la tristesse fuient hors de notre cœur serein. Comme les jours amis sont connus *(10)* de la douce hirondelle et de l'oiseau blanc aux ailes noires ainsi que de la tourterelle apparentée à la pieuse colombe et que le chardonneret ne fait résonner les buissons qu'au printemps nouveau, et que les oiseaux qui errent jusqu'à présent, muets, dans les haies hirsutes se réjouissent du printemps qui revient bientôt de tous côtés, *(15)* leurs langues aussi variées que les couleurs de leurs ailes : de même, moi aussi, je reconnais ce jour que de saintes fêtes renouvellent chaque année avec l'honneur qui convient au grand Félix. À présent, le printemps tranquille renaît pour moi tandis que l'année se réjouit ; à présent, il me plaît de délier ma bouche par des rythmes et mes poèmes par des vœux *(20)* et de faire venir le printemps par de nouvelles voix. Christ Dieu, coule dans mon cœur et comble l'assoiffé que je suis des sources célestes.

Carmen 23 (*Nat.* 7), 1-21

Comme dans le *Carmen* 14 (*Nat*. 3), le poète n'hésite pas à se tourner vers la littérature classique pour enrichir son évocation du printemps. Le poème s'ouvre sur une réminiscence des *Fastes* 4, 87 d'Ovide (« *uer aperit tunc omnia*[94] ») et se poursuit avec diverses réminiscences virgiliennes. La mention des *pruinae* au vers 4 peut être une allusion aux *Géorgiques* 1, 230 (« *ad medias sementem extende pruinas*[95] »), le terme occupant la même place dans le vers. Le vers 12 combine deux réminiscences virgiliennes : l'expression *uer nouum* est une allusion aux *Géorgiques* 1, 43 (« *Vere nouo gelidus canis cum montibus umor / Liquitur* »). Si, dans les deux poèmes, l'expression n'est pas à la même place dans le vers, elle se trouve à chaque fois à l'ablatif. Le syntagme *acalanthida dumi* est, quant à lui, un emprunt

[94] Éd. R. SCHILLING, Paris, CUF, 1993.
[95] Éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2014 [1ère éd. 1926].

aux *Géorgiques* 3, 338 (« *Litoraque alcyonem resonant, acalanthida dumi* ») où le poète décrit la vallée ombragée et fertile où le berger doit mener ses troupeaux au plus fort de la chaleur. Le vers 15 associe également deux réminiscences de l'*Énéide* : la *iunctura uariae linguis* est empruntée au chant 8, 723 (« *quam uariae linguis, habitu tam uestis et armis* ») et à la scène du triomphe célébré par Auguste sur le bouclier d'Énée, tandis que le syntagme *uersicoloribus alis*, placé après la césure à l'hémistiche, rappelle le chant 10, 181 (« *Astyr equo fidens et uersicoloribus armis* ») et le catalogue des Étrusques que fait le poète. Avec les réminiscences des *Géorgiques*, le poète suggère un *locus amoenus* bien connu de ses lecteurs et avec les réminiscences de l'*Énéide*, qui renvoient toutes deux à un contexte militaire et à une idée de diversité, il souligne la variété qui se manifeste lors du printemps félicien et adapte la diversité virgilienne à un contexte de fête et de paix. Le poète parle, en effet, d'un *placidum uer* au vers 18.

Même si les réminiscences virgiliennes dominent dans ces vers, l'influence biblique n'est pas absente. Junod-Ammerbauer voit, en effet, dans l'emploi métaphorique des saisons une influence de l'interprétation allégorique du Cantique 2, 11-17 que Paulin a pu connaître à travers les œuvres d'Origène, d'Ambroise et peut-être aussi grâce au commentaire de Grégoire d'Elvire[96]. Ces versets sont cités à plusieurs reprises dans l'œuvre de Paulin de Nole et il n'est pas étonnant qu'il y pense lorsqu'il traite du printemps dans ce *Natalicium*. Si nous ne pouvons pas parler de réminiscences scripturaires précises, certains éléments du poème rappellent le Cantique : l'image du départ de l'hiver (v. 7-8) peut être empruntée au Cantique 2, 11 (« *Iam enim hiemps transiit imber abiit et recessit.* ») et parmi les oiseaux mentionnés dans les vers 10-11, deux sont présents dans le Cantique, la tourterelle (*turtur*) au verset 12 et la colombe (*columba*) au verset 14. Comme le fait remarquer Junod-Ammerbauer, l'interprétation métaphorique des saisons se rencontre parfois dans la littérature classique, notamment chez Ovide[97], mais en recourant au Cantique des cantiques, le poète inscrit ses vers dans toute une tradition exégétique symbolique et fait de la Bible un support au déploiement du symbolisme.

Cette utilisation symbolique du Cantique des cantiques dans le traitement du motif du printemps est encore plus visible dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9). Alors que le début du poème met en évidence la brièveté du jour de l'anniversaire de Félix et la durée du règne de l'hiver[98], le

[96] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le Thème du printemps », *art. cit.*, p. 14.
[97] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le Thème du printemps », *art. cit.*, p. 14. Cf. OVIDE, *Met*. 4, 436 ; *Pont*. 1, 2, 23-28.
[98] Cf. *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 12-14 :

printemps envahit les vers lorsque le poète évoque l'arrivée de Nicétas de Rémésiana (v. 148-168[99]). Comme nous l'avons dit, le poète cite explicitement le chapitre 2 du Cantique dans les vers 158-160, puis il décrit, sous la forme de questions, le bouleversement des saisons qu'il observe dans les deux vers suivants. Or de ces vers se dégage un sentiment d'universalité, grâce à la combinaison de divers sens, mais aussi de joie. Le poète se sert de la description du printemps, tout d'abord biblique avec la réminiscence du Cantique, puis nolan avec les questions des vers 161-162, pour exprimer toute sa joie. Face au chrétien fervent qu'est Nicétas, il emploie alors les mots de la Bible, et non de Virgile, pour décrire les sentiments qui l'habitent. Le syntagme *exsultet mea nunc anima* (v. 156) rappelle, en effet, le Psaume 34, 9 (« *Anima autem mea exultabit in Domino, delectabitur super salutari suo.* ») ou Isaïe 61, 10 (« *Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me uestimentis salutis, et indumento iustitiae circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.* »). La connaissance qu'a Paulin des Psaumes est telle qu'il n'est pas impossible qu'il ait la réminiscence du Psaume 34 en tête lorsqu'il emploie ce syntagme ; toutefois, la mention de la fiancée (*sponsa*) au vers 157 invite également à voir une réminiscence d'Isaïe au vers 156. Certes, la fiancée qu'évoque le poète est celle du Cantique des cantiques, comme le montre très clairement la citation du Cantique dans les vers suivants, mais il est possible que le substantif *sponsa* serve de pivot, de mot-agrafe[100], permettant de passer d'une réminiscence d'Isaïe à celle du Cantique. De plus, le verset 11 du chapitre d'Isaïe évoque les semences d'un jardin (« *Sicut enim terra profert germen suum, et sicut hortus semen suum germinat, sic Dominus Deus germinabit iustitiam et laudem coram uinuersis gentibus.* »), ce qui correspond tout à fait à la thématique printanière traitée par le poète. Quel que soit le verset que le poète a à l'esprit, en utilisant cette expression scripturaire, il suggère une atmosphère biblique de louange et de joie qui continue de se déployer avec la citation du Cantique. Le printemps devient alors le symbole de la joie du poète.

Cette joie et ce printemps sont des caractéristiques de la fête de Félix. L'association du printemps à Nicétas n'a donc pas simplement une valeur laudative en elle-même, elle acquiert toute sa force dans le fait qu'elle rapproche Nicétas du saint de Nole et de sa puissance.

Nunc te, cara dies, rapido nimis aëre nobis *Temporis hiberni lex subtrahit, et breuiatas* *Cogit hiems horas cita lumine, pigra tenebris.*	À présent, jour chéri, la loi de la saison hivernale te dérobe à nous en une bouffée d'air hâtive et l'hiver, à la lumière brève et aux ténèbres indolentes, concentre les heures raccourcies.

[99] Voir p. 441-442 pour le texte et la traduction de ces vers.
[100] Voir G. NAUROY, *Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. L'exemple du* De Iospeh patriarcha, Paris, 2007, p. 75-101, notamment p. 75, à propos de cette technique chez Ambroise.

Plusieurs éléments dans le texte invitent à comparer les deux hommes. L'expression *cara dies* au vers 148 se trouve déjà au vers 12 alors que le poète parle uniquement de Félix et de sa fête. Au vers 148, la valeur du jour est augmentée par la présence de Nicétas comme le montre la proposition subordonnée causale « *quia cum Felicis honore / Nicetam reuehis* » (v. 150-151), et surtout, la paranomase *corpore sumpti / corpore prompti*, en fin de vers, dans les vers 152-153, attire subtilement l'attention sur le rapprochement entre les deux personnages. Ainsi, le recours au motif du printemps pour décrire l'arrivée de Nicétas permet au poète d'exprimer poétiquement la joie qui l'anime tout en associant discrètement l'évêque à saint Félix. Comme souvent à propos de Nicétas, le poète privilégie les réminiscences scripturaires aux réminiscences classiques et déploie ainsi une atmosphère biblique de joie et de fête.

3.2.3. Le motif du printemps et le rôle du poète

La plus longue évocation du printemps, dans les *Natalicia*, se trouve dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7)[101]. Nous avons dit que les réminiscences classiques, en particulier virgiliennes, y occupent une place bien plus importante que les allusions scripturaires. Néanmoins, le poète offre la même interprétation du printemps : il est un symbole de l'allégresse qui s'empare de tous les éléments au retour de la fête de Félix. Le vocabulaire de la joie est bien présent avec les verbes *gaudere* (v. 3 et 18) et *laetari* (v. 14), l'expression *pia gaudia* (v. 6) et le substantif *festa* (v. 17). Déjà dans ce poème, Paulin associe les saisons à des émotions, ce que montrent très clairement l'apposition de l'expression *hiems animi* au substantif *maeror* (v. 8) et l'hypallage *nubila tristitiae* (v. 9) qui associe un élément concret de l'hiver, les nuages, à un élément abstrait, la tristesse. Francesca Minissale a bien mis en évidence cette fonction des descriptions dans la poésie de Paulin : contrairement à son maître Ausone qui offre des descriptions objectives, la description n'est pas la clé stylistique la plus importante de l'œuvre de Paulin de Nole, mais elle est un moyen de traduire les sensations et les états d'âme du poète, en particulier dans les *Natalicia*[102].

Alors que le poète offre fréquemment une pluralité de notations sensorielles dans les scènes de célébration, il se concentre dans ce passage sur un sens particulier, l'ouïe, avec le chant des oiseaux que l'on peut entendre au printemps. Ainsi, dès le premier vers, l'accent est mis sur l'audition avec la mention des oiseaux (*aues*), des voix (*uoces*) et de la langue (*lingua*). Cette dimension auditive est renforcée par l'allitération en [*v*] et l'assonance en [*a*]. Le propos se

[101] Pour le texte et sa traduction, voir p. 451-452.
[102] F. MINISSALE, « Il tema della primavera nell'esordio del carme XXIII di Paolino di Nola », *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* 2, Messine, 1989, p. 109-110.

précise dans les vers 10 à 13 avec la présence de quatre oiseaux : l'hirondelle (*hirundo*, v. 10), la tourterelle (*turtur*, v. 11), le chardonneret (*acalanthis*, v. 12) ainsi qu'un oiseau au plumage noir et blanc (*pennis candida nigris / ales*, v. 10-11). L'énumération des oiseaux se poursuit avec l'évocation d'un nouvel oiseau et de son chant dans les vers 27-36 :

Annue, fons uerbi, Verbum Deus, et uelut illam
Me modo ueris auem dulci fac uoce canorum
Quae, uiridi sub fronde latens, solet auia rura
30. *Multimodis mulcere modis, linguamque per unam*
Fundere non unas mutato carmine uoces ;
Vnicolor plumis ales sed picta loquelis ;
Nunc teretes rota illa modos, nunc sibila longis
Ducit acuta sonis ; rursum quasi flebile carmen
35. *Inchoat et, subito praecidens fine querelam,*
Attonitas rupto modulamine decipit aures.

Donne ton approbation, source du verbe, Verbe Dieu, et rends-moi à présent mélodieux avec une voix douce comme cet oiseau du printemps qui, caché sous le feuillage verdoyant, a l'habitude de charmer les campagnes inaccessibles *(30)* de ses rythmes variés et de déployer au moyen d'une seule langue diverses voix en un chant modulant, oiseau au plumage d'une seule couleur mais aux paroles colorées. Tantôt il fait tournoyer des rythmes délicats, tantôt il déroule des sifflements aigus en de longs sons, puis il commence avec un chant pour ainsi dire triste, *(35)* et coupant court à la plainte en une fin soudaine, il trompe les oreilles attentives en rompant l'harmonie.

Carmen 23 (*Nat*. 7), 27-36

Comme le fait remarquer Roberts, le poète ne nomme pas l'oiseau, mais la mention de ses modulations et de la variété de ses sons permet d'identifier le rossignol[103]. Le symbolisme associé au rossignol est riche dans la poésie grecque : il s'agit d'un oiseau annonciateur du printemps qui peut être une image du poète ou du chanteur, un symbole de joie et d'amour comme de tristesse, en raison du mythe de Procné et de Philomèle. Le rossignol joue un rôle moindre dans la poésie latine classique et il est presque toujours évoqué en rapport avec le mythe de Procné et de Philomèle. Néanmoins, les chrétiens récupèrent ce motif et lui accordent diverses significations[104]. Ainsi, Ambroise en fait un exemple de soin maternel en raison de la manière dont l'oiseau veille sur ses œufs[105]. Le rossignol apparaît aussi comme un modèle pour la poésie chrétienne[106]. Le rossignol est, en effet, une image courante du poète depuis la poésie alexandrine[107]. Paulin accorde clairement cette fonction au rossignol dans le *Carmen* 23

[103] M. ROBERTS, « Lactantius's Phoenix and Late Latin Poetics », *in The Poetics of Late Latin Literature*, *op. cit.*, p. 383.
[104] Sur le symbolisme associé au rossignol dans la littérature antique, voir TH. NASSELRATH, « Nachtigall », *Reallexikon für Antike und Christentum* 25 (2013), c. 594-600.
[105] Cf. AMBROISE, *Hex*. 5, 24, 85.
[106] M. ROBERTS, « Lactantius's Phoenix », *art. cit.*, p. 383.
[107] M. SKEB, *Christo uiuere*, *op. cit.*, p. 191. Voir A. R. CHANDLER, « The Nightingale in Greek and Latin poetry », *The Classical Journal* 30, 2 (1934), p. 78-84.

(*Nat*. 7), puisqu'il prie Dieu de le rendre aussi mélodieux que cet oiseau (*uelut illa auis*, v. 27-28). Dans sa demande d'inspiration divine, Paulin mêle deux images : celle de l'oiseau et celle, empruntée à l'Évangile de Jean, de la source (v. 27). Si cette dernière image est courante dans les *Carmina* pour évoquer l'inspiration[108], il est intéressant de noter que le poète développe ici le motif du rossignol et insiste sur la variété et l'harmonie qui caractérisent son chant. Le printemps n'est alors plus seulement un symbole qui permet au poète d'exprimer poétiquement ses sentiments, en particulier sa joie, mais il devient aussi le support d'une réflexion sur le rôle du poète et la nature de ses compositions. En cherchant à imiter le chant du rossignol, le poète revendique une poésie capable de charmer (*mulcere*, v. 30), où règnent la diversité (*multimodi modi*, v. 30 ; *picta loquelis*, v. 32), l'harmonie (*per unam linguam*, v. 30 ; *unicolor plumis ales*, v. 32) ainsi que les effets de surprise (*subito fine*, v. 35 ; *rupto modulamine*, v. 36).

Dans ce début de *Natalicium*, le poète ne se contente pas de prendre le rossignol et le printemps pour modèles. Par sa pratique poétique, il suscite lui-même le printemps. Dans les deux premiers vers, il affirme alors posséder son propre printemps, l'anniversaire de Félix (*mea lingua suum uer / Natalem Felicis habet*). Le printemps est ici une métaphore pour désigner le renouveau spirituel qu'apporte la fête du saint. Dans les vers 18-20, en revanche, le printemps n'est plus un simple phénomène que peut observer et décrire le poète, mais il s'éveille grâce à la pratique poétique. Paulin évoque, en effet, sa volonté de composer des poèmes (*carmina soluere uotis*, v. 19) et parle ensuite de faire venir le printemps par de nouvelles voix (*uocibus et uernare nouis*). En associant aussi étroitement son travail de poète au printemps spirituel qu'il constate lors de l'anniversaire de Félix, le poète inscrit sa pratique dans un contexte de célébration[109]. L'association de la poésie chrétienne à la cérémonie liturgique et à la louange de Dieu se trouve chez de nombreux poètes[110]. Paulin lui-même exprime très clairement cette idée, lorsqu'il exhorte le poète Jovius, dans *Epistula* 16, 9, à consacrer toutes ses œuvres à Dieu comme un sacrifice de louange d'une bouche éloquente et d'un cœur dévoué (*omnes mentis ac*

---

[108] Voir p. 467-474.

[109] Une même association du travail poétique au printemps de la fête de Félix, avec également un recours au symbolisme des flots, est visible dans le *Carm*. 29 (*Nat*. 14), 1-6 :

	Ver, age carminibus, fluat articulata modestis	Printemps, viens avec mes poèmes, que ma voix
	Vox numeris : ades, o diues mihi causa loquendi	articulée coule en de modestes rythmes. Approche-
	Felix, et tacito mea corda illabere flatu ;	toi, Félix, toi la riche cause de mon éloquence, et
	Spiritus ore meo curret tuus ; esto meis fons	pénètre dans mon cœur de ton souffle silencieux.
5.	*Eloquiis ; ego uero tuis ero fistula riuis*	Ton esprit courra dans ma bouche. Sois la source
	Quos mihi praebueris diuini a flumine Verbi.	de mes paroles, tandis que moi, je serai le canal de
		tes ruisseaux, que tu m'offriras depuis le fleuve du
		Verbe divin.

[110] M. ROBERTS, « Lactantius's Phoenix », *art. cit.*, p. 382.

linguae opes Deo dedica, immolans ei, sicut scriptum est, sacrificium laudis ore facundo et corde deuoto). L'expression *sacrificium laudis* est un emprunt au Psaume 49, 14 (« *Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo uota tua.* ») et montre que l'exhortation du poète se fonde sur un commandement biblique. Dans le *Carmen* 23 (*Nat*. 7), le poète ne recourt pas à un langage biblique pour exprimer la dimension liturgique de sa poésie, mais en utilisant la thématique du printemps pour décrire la fête de Félix et pour désigner les effets de son œuvre, il associe étroitement sa poésie à la célébration du saint et en fait une forme de vœu (*uota*, v. 19)[111]. Il accorde, dans le même temps, à son œuvre les mêmes qualités de diversité et de renouvellement que celles qu'il observe dans le printemps suscité par le saint.

La thématique du printemps apparaît donc comme un motif à la fois central des *Carmina Natalicia* et riche d'influences et de significations. Le poète emprunte volontiers aux poètes classiques pour décrire l'atmosphère printanière qui se déploie lors de l'anniversaire de Félix. Une influence du Cantique des cantiques est néanmoins sensible et permet au poète d'exprimer l'ardeur et la joie qui s'emparent des personnes et des éléments en ce jour festif. La joie apparaît, en effet, comme l'élément dominant de ces descriptions printanières. Toutefois, ce motif ne sert pas seulement à traduire poétiquement les sentiments du poète : par de discrètes associations, il permet de rapprocher Nicétas de Félix et l'œuvre poétique de Paulin de l'œuvre spirituelle de son saint patron.

***

Divers tableaux décrivant une scène de louange parcourent donc les *Carmina* et donnent à cette poésie une dimension de célébration. L'influence des Psaumes y est sensible, en raison même de leur nature, mais aussi celle de l'Apocalypse et de quelques textes prophétiques en raison de la perspective eschatologique qui imprègne la pensée du poète. La louange terrestre est une anticipation de la louange céleste et déjà dans les scènes de célébration, le ciel et la terre s'unissent. Ce sentiment d'universalité et d'unité est également exprimé au moyen de réminiscences du Cantique des cantiques qui font surgir de véritables atmosphères touchant tous les sens et qui apportent un nouvel aspect, celui du renouveau. Le renouveau et la louange sont réunis dans l'image topique du printemps dans les *Natalicia*. Un certain détachement du poète à l'égard de la Bible peut toutefois être observé : il convoque volontiers et parfois davantage la littérature classique et ses descriptions printanières. Il ne s'agit, cependant, pas

[111] Pour la dimension votive de la poésie de Paulin de Nole, cf. *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 1-5.

seulement de décrire un paysage festif, le poète accorde une forte valeur symbolique au motif du printemps et en fait à la fois le support d'une réflexion métapoétique et, par la manière dont il le traite dans ses poèmes, une offrande poétique à Félix pour son anniversaire.

Huitième chapitre : Symbolisme et esthétique chrétienne

L'évocation fréquente de petites scènes de célébration dans les *Carmina* témoigne de l'importance de la louange dans la conception de la poésie chez Paulin de Nole. En décrivant ces tableaux, le poète offre un modèle de célébration et invite ses lecteurs et ses auditeurs à prendre part aux louanges de Dieu et du saint dont ils fêtent l'anniversaire. Le poète, cependant, ne se contente pas de parler de scènes liturgiques, à bien des égards, sa poésie devient elle-même une célébration des actions de Dieu passées et présentes que le poète peut lire dans la Bible ou dans les textes hagiographiques. Par la pratique de la poésie, le poète loue Dieu et ses actions par l'intermédiaire des saints[1]. Le langage poétique devient l'instrument de la célébration divine et remplace un langage théologique technique. Cette transformation d'un propos théologique ou narratif en un discours poétique se fait souvent par le recours au symbolisme. Il est vrai que le poète use parfois d'un langage métaphorique dans une intention didactique : il offre ainsi une dimension visuelle à son propos qui peut alors plus facilement imprégner l'esprit de ses auditeurs et de ses lecteurs[2]. Toutefois, les *Carmina* contiennent aussi de nombreux symboles, souvent récurrents, des métaphores filées qui ne sont plus tant au service de la tâche pastorale du poète qu'une expression de la profondeur de sa foi et de sa louange au Christ et une manière de procurer à cette expression un ornement qui la hausse au rang d'œuvre artistique. Le symbolisme se présente comme une manière de magnifier[3] le discours théologique et la manifestation de la piété du poète. Grâce à la concentration de sens et la dimension visuelle qu'offre le symbole, le poète donne à voir à ses lecteurs un aperçu du mystère divin et de sa beauté.

1. Emprunt et élaboration personnelle dans le recours aux images

Paulin de Nole emprunte les images qui parcourent les *Carmina* à deux traditions, la littérature classique et la littérature biblique. Les métaphores et symboles auxquels il recourt l'amènent parfois à se positionner clairement entre ces deux héritages et le conduisent à des réflexions sur sa pratique poétique.

---

[1] Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 1-6, *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 5-16 ; *Carm*. 18 (*Nat*. 6), 1-7 et 25-51 ; *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 37-59.

[2] Voir p. 360-361.

[3] Le terme est emprunté à P. BOURGAIN, « La dramatisation de l'histoire biblique dans la poésie carolingienne », *in Poetry, Bible and Theology*, *op. cit.*, p. 425, qui écrit que « le propre de la poésie est de magnifier et de concentrer le sens ». Il nous semble que cette définition s'applique tout particulièrement au symbolisme.

1.1. Un ancrage biblique

Un certain nombre d'images qu'utilise Paulin de Nole sont présentes aussi bien dans la tradition classique que dans la tradition chrétienne, notamment biblique. C'est le cas pour deux symboles qui parcourent l'ensemble des *Carmina*, celui de la cithare et celui de l'eau. La manière dont le poète traite ces motifs témoigne de la conscience qu'il a de la présence et de l'importance de ces symboles dans les deux traditions et de la nécessité, en tant que lettré chrétien, de se placer entre les deux influences.

1.1.1. Métaphore de la cithare et démarche apologétique

Le symbolisme de la cithare est présent dans plusieurs poèmes[4] et revêt, comme nous le verrons, diverses significations[5]. Étroitement lié à la poésie, ce symbole renvoie à la fois à la tradition classique, avec la figure d'Orphée, et à la tradition biblique, avec le psalmiste David[6]. Dans la première évocation de ce symbole, à la signification si riche dans les *Carmina*, le poète prend soin de préciser la tradition qu'il privilégie :

	Surge igitur, cithara ! et totis intendere fibris,	Élève-toi donc, cithare, et tends-toi de toutes tes cordes ! Que la force de ton âme s'éveille ! Que l'amour anime mon for intérieur en un chant silencieux, sans que reste silencieux le luth de mon cœur dont les dents ont été touchées, et que la lyre de ma bouche retentisse sous le plectre de ma langue. *(30)* Moi, je n'invoquerai pas les Muses de Castalie, les fantômes des poètes, ni le sourd Phébus de son antre d'Aonie : le Christ est celui qui donne le ton de mon chant ; par un don du Christ, j'ose, tout pécheur que je sois, célébrer le Saint et ce qui est céleste.
	Excita uis animae ! Tacito mea uiscera cantu,	
	Non tacita cordis testudine dentibus ictis,	
	Pulset amor, linguae plectro lyra personet oris !	
30.	*Non ego Castalidas, uatum phantasmata, Musas*	
	Nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo :	
	Carminis incentor Christus mihi ; munere Christi	
	Audeo, peccator, Sanctum et caelestia fari.	

Carmen 15 (*Nat*. 4), 26-33

Le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) occupe une place particulière dans la série des *Natalicia* puisqu'il ouvre ce qui correspond à la *Vita Felicis*, aussi le poète réfléchit-il aux sources de son inspiration pour entreprendre son œuvre. Cette réflexion commence par une apostrophe à la cithare que le poète souhaite voir s'éveiller (v. 26-27). Les expressions *cordis testudo* (v. 28) et *lyra oris* (v. 29) font de la cithare et des instruments qui y sont associés un symbole de

[4] Voir J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole », *in Romanitas et Christianitas. Mélanges offerts à Iano Henrico Waszink*, édités par W. DEN BOER, P. G. VAN DER NAT et C. M. J. SICKING, Amsterdam, Londres, 1973, p. 123-143.
[5] Voir le chapitre 8, 2.2 (p. 492-507).
[6] Sur l'origine de l'image de la cithare, voir note 96 p. 500.

l'expression du poète qui anime son corps tout entier. La mention de l'amour (*amor*, v. 29), mise en évidence par sa place avant la coupe penthémimère, fait d'un sentiment le moteur de cette louange, puisque ce substantif est le sujet du verbe *pulsare* : le poète est animé par son amour pour Félix[7], ce qui l'amène à s'exprimer poétiquement. Les premiers vers de ce passage mêlent des allusions à la poésie classique et aux Psaumes : le vers 26, avec les termes *cithara* et *intendere*, est une allusion à l'*Énéide* 9, 776 « *et citharae cordi numerosque intendere neruis*[8] » et à Créthée, tué par Turnus. Or, Créthée est qualifié par Virgile d'ami des Muses (*amicus Musis*, v. 774) et de compagnon des Muses (*Musarum comites*, v. 775). Avec cette réminiscence, Paulin entraîne ses lecteurs et ses auditeurs du côté des conceptions classiques de l'inspiration et de l'influence des Muses et d'Apollon, dont la lyre est l'attribut[9]. Certes, l'emploi de l'impératif *surge* en tête de vers, avec une mention de la cithare, rappelle aussi le Psaume 56, 9 (« *Surge gloria mea, surge psalterium et cithara surgam mane* »). Cependant, l'orientation vers la poésie classique est renforcée, au vers 27, par une allusion, avec le syntagme *excita uis* (v. 27), au *De rerum natura* 4, 665 « *aut alia ratione aliquast uis excita morbi*[10] ». Le contexte est très différent, puisque Lucrèce parle des effets de la fièvre sur le corps. Plutôt qu'y voir une simple réminiscence lexicale sans grande signification, on peut vraisemblablement y reconnaître une manière, pour Paulin, de souligner à quel point le mouvement de louange qui l'anime s'empare de tout son être à l'instar de la fièvre. Cette allusion place un peu plus la mention de la cithare du côté de la tradition païenne. L'association des dents à la lyre au vers 28 rappelle également la comparaison que fait Cicéron, lorsqu'il étudie le fonctionnement de la parole, entre les dents de l'homme et les cordes de la lyre dans le *De natura deorum* 2, 149 (« *itaque plectri similem linguam nostri solent dicere, chordarum dentes*[11] »). Alors que le début du passage est marqué par une ambiguïté entre les influences classiques et bibliques, la multiplication des allusions classiques inscrit le poète dans la tradition du symbolisme de la cithare comme instrument d'expression guidé par l'inspiration des Muses et d'Apollon. Le fait même d'invoquer la divinité inspiratrice du chant place le poème du côté de l'héritage classique, puisque le poète suit en cela les canons des poèmes épiques et qu'il

[7] Le schéma d'énonciation, avec une adresse constante à Félix, dans les vers 1-22, invite à voir en Félix l'objet de l'amour dont parle le poète.
[8] Éd. J. PERRET, Paris, CUF, 1980.
[9] K. KOHLWES, *Christliche Dichtung, op. cit.*, p. 141-143, s'interroge aussi sur une réminiscence possible de PROPERCE 2, 10, 10-12, aux vers 26-27. À ses yeux, il n'y a pas de réminiscence significative de Properce chez Paulin, mais il n'est pas impossible que Paulin l'ait lu dans sa jeunesse. Kohlwes considère que Paulin a repris ici le motif païen de l'invocation de l'esprit poétique, qu'il ait ou non utilisé Properce comme modèle, et qu'il a cherché à rivaliser avec les modèles païens.
[10] Éd. A. ERNOUT, Paris, CUF, 1964.
[11] Éd. W. AX, Leipzig, Teubner, 1933.

présente, comme le fait remarquer Ruggiero, son *Natalicium* comme un poème épique en exposant, dans les vers 15-29, l'argument du poème : Félix comme père, comme patrie, comme demeure et comme richesse pour ses serviteurs[12].

Un renversement se produit, toutefois, à partir du vers 30 : le poète rejette clairement l'inspiration des Muses et d'Apollon, et donc, d'une certaine manière, la tradition classique, au profit de l'inspiration du Christ. L'emploi des négations *non* et *nec* en début de vers (v. 30-31) met en évidence ce rejet des Muses. La séparation du pronom personnel *ego* et du substantif *Musae* par les mots *Castalidas, uatum phantasmata* au vers 30 le souligne également, d'autant plus que le nom *Christus* et le pronom personnel *mihi* sont, au contraire, juxtaposés au vers 31. La coupe inhabituelle après le huitième pied met en exergue ce rapprochement. La supériorité de l'inspiration du Christ par rapport à celle des Muses est soulignée par l'allitération en [k] dans les vers 32-33 : le Christ apparaît comme celui qui donne le rythme et l'unité du poème. Plus encore, le Christ permet au poète de chanter ce qu'il ne pourrait faire sans une aide divine : la juxtaposition de *peccator* et de *Sanctum* au vers 33 met en évidence la tâche exceptionnelle confiée au poète, ce que souligne aussi la place en tête de vers du verbe *audeo*, tandis que le contre-rejet de *munere Christi* (v. 32) insiste sur le rôle du Christ et la grâce qu'il dispense. Comme le dit bien Charles Witke à propos du rejet des Muses dans le *Carmen* 10, 19-32, Paulin ne croit pas à la divinité des Muses ou d'Apollon, mais en parlant d'eux comme de rivaux sérieux du Christ, il affirme l'idée que si l'on invoque Apollon, on est sourd au Christ et que tout ce qui ne parle pas du Christ est vain[13].

Lorsqu'il emploie, pour la première fois, le motif de la cithare dans son œuvre poétique, Paulin de Nole s'inscrit donc dans une démarche apologétique. Il utilise des réminiscences classiques afin de mieux montrer la conversion de sa poésie au christianisme[14]. Comme chez Prudence, la figure mythique d'Orphée reste présente, mais s'efface derrière le modèle biblique du psalmiste[15]. Les vers 23-25 du *Carmen* 15 (*Nat.* 4)[16] témoignaient déjà de l'optique

---

[12] A. RUGGIERO, *I Carmi*, *op. cit.*, p. 172-173.

[13] CH. WITKE, *Numen Litterarum : The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leyde / Cologne, 1971, p. 44-47.

[14] Sur la conversion de l'héritage classique au christianisme dans la poésie de Paulin de Nole, voir chapitre 1, 2 (p. 53-79).

[15] Cf. PRUDENCE, *Cath.* 9, 1-4 où le poète tient la lyre d'Orphée mais se compare à David. Voir L. GOSSEREZ, *Poésie de lumière*, *op. cit.*, p. 206.

[16] *Carm.* 15 (*Nat.* 4), 23-25 :

Ista dies ergo et nobis sollemnis habenda *Quae tibi natalis, quia te mala nostra abolente* *Occidimus mundo, nascamur ut in bona Christo.*	Il nous faut donc, nous aussi, considérer comme solennel ce jour qui est celui de ton anniversaire, parce que nous mourons au monde alors que tu détruis nos fautes, afin de naître dans le bien pour le Christ.

chrétienne du poète, puisque le thème de la mort et de la vie spirituelles lié à l'image de la cithare est un emprunt à Ambroise et au *De interpellatione Iob et Dauid*, 4, 10, 36[17] ; mais pour des lecteurs marqués par la littérature classique, Paulin prend le temps de faire reposer le symbole de la cithare, qu'il emploie à plusieurs reprises dans la suite de son œuvre, sur un fondement chrétien au moyen de discrètes réminiscences psalmiques[18] et d'évocations explicites du Christ.

1.1.2. La métaphore de l'eau : un rôle poétique et spirituel

Une autre métaphore très courante dans les *Carmina* est celle de l'eau. Elle revêt diverses formes : il peut s'agir de la source[19], des eaux vives[20] ou encore des gouttes ou de la rosée[21], avec très souvent une combinaison de ces différents aspects au sein d'un même passage.

Il arrive que le poète utilise ce motif dans un sens uniquement spirituel. Dès lors, l'ancrage est pleinement biblique. Tel est le cas, par exemple, du *Carmen* 31, 425-446 :

425. *Rumpe mei lapidem cordis, Saluator Iesu,*
Vt mollita pio uiscera fonte fluant !
Tu, precor, o Fons, Christe, meis innascere fibris
Vt mihi uiua tuae uena resultet aquae ;
Nam tu fons quo uita fluit, quo gratia manat,
430. *Quo lux omnigenas funditur in populos ;*
Qui te, Christe, bibent, dulci torrente refecti
Non sitient ultra, sed tamen et sitient :
Nam, quos diuini satiarit copia Verbi,
Hos dulcedo magis pota sitire facit.
435. *Te nostrae ergo, Deus, panem fontemque salutis*
Semper et esuriant et sitiant animae ;
Non ieiuna fames sed nec sitis arida uitam
Consumet si te mens edat atque bibat :
Iugifluus semper biberis, turbamque sitimque
440. *Potantum ex haustu largior exsuperas ;*
Totus enim dulcedo, Deus, dilectio, Christe, es,
Inde replere magis quam satiare potes ;
Et desideriis semper sitiendus auaris
Influus exciperis, nec saturatur amor,
445. *Atque ita perficitur pietas sine fine ut ameris,*
Christe, tuis uitam qui sine fine dabis.

(425) Brise la pierre de mon cœur, Jésus mon Sauveur, pour que mes entrailles adoucies coulent en une source pieuse ! Je t'en prie, ô Source, ô Christ, viens naître dans mon for intérieur pour que rejaillisse en moi la veine vivante de ton eau. Oui, tu es la source d'où la vie coule, d'où la grâce se répand, *(430)* d'où la lumière se diffuse parmi les peuples de toutes les nations. Ceux qui te boiront, ô Christ, seront renouvelés par un agréable torrent et n'auront plus jamais soif, ou plutôt, ils auront encore soif : car l'abondance de ton Verbe divin les assouvit, mais la douceur de ce qu'ils ont bu leur donne encore plus soif. *(435)* Ainsi, que nos âmes aient toujours faim et soif de toi, Seigneur Dieu, qui est le pain et la source du salut. Ni une faim dévorante ni même une soif ardente ne pourront détruire la vie d'un homme, si son esprit te mange et te boit. Toi dont le flot est intarissable, on ne cesse de te boire *(440)* et alors qu'on puise en toi plus abondamment, tu dépasses la foule et

[17] Voir H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 46-47 et 50.
[18] La suite du passage, avec la métaphore des eaux, est davantage imprégnée de réminiscences scripturaires et fait complètement basculer la thématique de l'inspiration du côté de la tradition biblique. Voir p. 467-470.
[19] Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 42 et 45 ; *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 687 et 699 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 27 ; *Carm*. 31, 425-434.
[20] Cf. *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 690-691 et 847 ; *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 174.
[21] Cf. *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 691 et 700 ; *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 22-24.

la soif des assoiffés. En effet, toi le Christ Dieu, tu es tout entier douceur et amour, et tu peux ainsi plus remplir qu'assouvir. Toujours assoiffés de toi par des désirs avides, nous t'accueillons toi qui coules en nous, notre amour non plus n'est pas assouvi *(445)* et notre piété parvient ainsi à t'aimer sans fin, ô Christ qui donneras sans fin la vie aux tiens.

Carmen 31, 425-446

Tout un symbolisme de l'eau se déploie dans ces vers : le Christ est présenté comme une source (v. 427) à laquelle viennent s'abreuver les chrétiens assoiffés (v. 431). L'eau que prodigue le Christ est une métaphore pour désigner l'effusion de la grâce et de la vie (v. 429). Ces vers offrent un jeu fondé sur un paradoxe : l'eau que dispense le Christ comble les croyants qui la boivent tout en augmentant leur soif. Par ce paradoxe et cette image de la soif, le poète cherche à exprimer le désir continuel du chrétien de mieux connaître le Christ et de bénéficier de la vie qu'il offre. Le propos est donc pleinement spirituel dans ces vers et, dans le même temps, très poétique. Comme nous l'avons vu précédemment, Paulin emploie l'image du printemps pour exprimer ses émotions, en particulier sa joie à l'occasion de l'anniversaire de Félix[22]. Nous observons un même recours au symbolisme dans ces vers : l'image de l'eau, plus précisément, celle de la soif jamais complètement étanchée, est aussi une manière d'exprimer les sentiments du poète. Elle témoigne de l'ardeur de sa foi et de son amour pour le Christ. L'usage du verbe *amare* au vers 445 confirme la portée émotive des métaphores de l'eau et de la soif dans ces vers.

Plusieurs réminiscences bibliques parcourent ce passage. Ainsi, les vers 425-426 combinent deux réminiscences : l'adjectif *mollita* fait allusion aux eaux de Mara rendues douces par un miracle en Exode 15, 22-25, tandis que la mention des flots qui coulent de la source (*fonte fluere,* v. 426) fait allusion au rocher d'Horeb que Moïse a frappé pour en faire sortir de l'eau en Exode 17, 1-7. Les vers 431-432 contiennent également une réminiscence de Jean 4, 13 (« *Respondit Iesus et dixit ei : 'Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum ; qui autem*

[22] Si les métaphores météorologiques traduisent, la plupart du temps, les sentiments du poète, ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, dans le *Carm.* 26 (*Nat.* 8), 89-91, elles servent à évoquer l'alternance de périodes difficiles et de périodes plus joyeuses :

Hoc etenim regit et uariat Deus arbiter usus
Res hominum ut semper succedant nubila sudis
Atque iterum fugiant imbres redeunte sereno.

Et de fait, Dieu, en arbitre, régit et diversifie par cet usage les affaires des hommes, pour que toujours des nuages succèdent aux temps clairs et qu'à leur tour, les averses fuient au retour du beau temps.

biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum'. »). Plus généralement, ces vers sont marqués par une influence johannique. Si les réminiscences de l'Exode montrent que le motif de l'eau parcourt toute la Bible, l'emploi symbolique de ce thème est particulièrement visible dans l'Évangile de Jean[23]. Le symbolisme de la lumière[24] (*lux*) au vers 430 et celui du pain[25] (*panis*) au vers 435 renforcent encore la présence d'une inspiration johannique dans ces vers. Un réseau symbolique en appelle un autre et tout le passage prend ainsi une tonalité johannique. Pour exprimer l'idée spirituelle d'une recherche continuelle du Christ et d'une grâce divine qui se répand sur le croyant, le poète recourt aux images bibliques et s'approprie ainsi les mots et les pensées de la Bible.

Cette fonction spirituelle du symbolisme de l'eau dans les *Carmina* peut être associée à la personne du Christ et à sa grâce, mais aussi à un chrétien particulièrement saint. La même métaphore de la source et des eaux vives est, en effet, appliquée à Nicétas de Rémésiana dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 256-272 :

At pecori Laban non est nota – sed nota uitae :
Nam nota mortis erit Christo non esse notatos.
Sic animas steriles in nomine gratia trino
Innouat ; et Verbi coitu uir Spiritus implet,
260. *Conceptosque Deo notat intus Eclesia fetus,*
Virgineo fecunda utero materque salutis,
Dum uirgis intenta tribus bibit uuida Verbi
Semina et aeterni signatur lumine uultus ;
Hinc sterilis peperit septem et defecit abundans,
265. *Dilatante Deo tenues, tenuante superbos.*
Sic ego, Niceta uiso quasi fonte reperto,
Sicut ouis sitiens ad uiua fluenta cucurri
Aridus, et sensi mea protinus ubera tendi,
Attentusque diu pascentis in ora magistri
270. *Inspexi docto uarias in pectore uirgas*
Conspectumque bibi per lumina fixa colorem,
Et me diuinis sparsit mens roscida guttis.

Or le troupeau de Laban n'a pas de marque – du moins de marque de la vie : car pour le Christ, la marque de la mort sera de ne pas avoir de marque. Ainsi la grâce renouvelle les âmes stériles en un triple nom. L'Esprit aussi, comme époux par l'union du Verbe, les remplit *(260)* et l'Église marque intérieurement les rejetons conçus pour Dieu, elle-même féconde dans son sein vierge et mère du salut, tant que, tournée vers les trois baguettes, elle boit les semences arrosées du Verbe et que son visage est empreint de la lumière de l'éternel. Aussi la femme stérile enfanta-t-elle sept enfants et celle qui est dans l'abondance vint-elle à manquer, *(265)* car Dieu enrichit les faibles et affaiblit les orgueilleux. Ainsi, moi, à la vue de Nicétas, comme si j'avais découvert une source, j'ai couru, desséché, comme une brebis assoiffée vers des flots animés, et j'ai aussitôt tendu les mamelles de mon intelligence, et longtemps attentif à la bouche de mon maître qui me nourrissait, *(270)* j'ai examiné les baguettes variées dans son cœur savant et j'ai bu la

[23] Cf. Jn 4, 13-15 ; 6, 35.
[24] Cf. Jn 1, 4-13 ; 8, 12.
[25] Cf. Jn 6, 32-35.

couleur que mes yeux ont contemplé en se fixant sur lui et son esprit couvert de rosée m'a arrosé de gouttes divines.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 266-272

La métaphore des eaux est assez discrète dans ce passage, mais se manifeste sous deux aspects : celui des flots animés vers lesquels se dirige une brebis assoiffée (*Sicut ouis sitiens ad uiua fluenta cucurri*, v. 267) et celui de la rosée venant du ciel (*diuinis roscida guttis*, v. 272). Comme dans le *Carmen* 31, la métaphore de la soif traduit l'ardeur du poète, ici à bénéficier de la présence de Nicétas et de sa proximité avec Dieu. Le symbolisme des flots est alors associé à la vie, comme en témoigne l'emploi de l'adjectif *uiuus* au vers 267 et la réflexion sur la marque de la vie (*nota uitae*) dans les vers 256-257. Auprès de Nicétas, par l'intermédiaire duquel agit le Christ, Paulin trouve la vie et la grâce divines[26]. Le poète se sert aussi de plusieurs réminiscences scripturaires pour énoncer ce fait spirituel ; mais contrairement au *Carmen* 31, le symbolisme lui-même de l'eau ne repose pas sur des allusions bibliques précises et nulle influence johannique, en particulier, n'est décelable dans ce passage. L'image de la brebis assoiffée découle, dans ces vers, de l'interprétation exégétique et allégorique que fait le poète de l'épisode de Jacob et du troupeau de Laban (Gn 30, 25-43). Nous voyons ainsi comment les symbolismes se multiplient autour d'une image commune. Avec le motif du troupeau, le poète commence par traiter de la thématique de l'enfantement (v. 258-264) avant de glisser, rapidement, à celle de la soif. Nicétas se présente alors comme un intermédiaire entre Dieu et Paulin : lui-même recouvert des eaux célestes en raison de la rosée sur lui (*mens roscida*, v. 272), il peut arroser Paulin des gouttes divines (*me diuinis sparsit guttis*, v. 272).

Très fréquemment dans les *Carmina*, le symbolisme de l'eau est aussi employé dans le traitement de la thématique de l'inspiration poétique[27]. Le poète emprunte cette association à la tradition classique, tout d'abord hellénistique, où les Muses sont rattachées aux sources dans les eaux desquelles le poète vient puiser les forces de l'inspiration divine[28]. Cette influence est visible dans la suite du passage, précédemment cité, du *Carmen* 15 (*Nat*. 4) où le poète passe de la métaphore de la cithare à celle de l'eau pour évoquer l'inspiration poétique :

[26] Le substantif *gratia* est employé au vers 258.
[27] Cf. aussi *Carm*. 29 (*Nat*. 14), 3-6.
[28] O. FALTER, *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*, Würzburg, 1934, p. 69. Les eaux poétiques apparaissent parfois aussi, dans la littérature latine, comme l'image métapoétique du voyage en mer pour désigner l'entreprise littéraire, dans laquelle se lance le poète, et les dangers qui l'accompagnent. Voir K. POLLMANN, *The Baptized Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford, 2017, p. 226-229, qui commente PRUDENCE, *C. Symm*. 2, *praef*. 51-66.

30. *Non ego Castalidas, uatum phantasmata, Musas*
Nec surdum Aonia Phoebum de rupe ciebo :
Carminis incentor Christus mihi ; munere Christi
Audeo, peccator, Sanctum et caelestia fari.
Nec tibi difficile omnipotens mea soluere doctis
35. *Ora modis, qui muta loqui, fluere arida, solui*
Dura iubes ; tu namque asinam reboare loquendo
Perfectamque tibi lactantes condere laudem
Fecisti, et solidam soluisti in flumina rupem,
Et terram sine aqua subitis manare fluentis
40. *Iussisti, deserta rigans in spem populorum*
In quorum arentes animas pia gratia fluxit,
Quos Christus, uiuo manans petra fonte, refecit.
Vnde ego, pars hominum minima, isto munere fretus
Roris, Christe, tui, uiuos precor aridus haustus ;
45. *Da uerbum de fonte tuo : tua non queo fari*
Te sine, namque tui laus martyris et tua laus est,
Qui facis omnipotens homines diuina ualere
48. *Fortiaque infirmis superans de carne triumphas ;*
50.[29] *Quare ades ut duce te repetens ab origine pergam*
Felicem narrare tuum.

(30) Moi, je n'invoquerai pas les Muses de Castalie, les fantômes des poètes, ni le sourd Phébus de son antre d'Aonie : le Christ est celui qui donne le ton de mon chant, par un don du Christ, j'ose, tout pécheur que je sois, célébrer le Saint et ce qui est céleste. Et il ne t'est pas difficile, Tout-Puissant, de délier ma bouche par de savantes mesures, *(35)* toi qui ordonnes à ce qui est muet de parler, de couler à ce qui est desséché, de se dissoudre à ce qui est dur. Car toi, tu as fait en sorte que l'âne réponde au milieu des mugissements en parlant et que les nourrissons au sein chantent tes louanges à la perfection, tu as fait se dissoudre le rocher solide en fleuves, et tu as ordonné que la terre privée d'eau coule en des flots soudains *(40)* et arrose les déserts pour donner de l'espoir aux peuples qui voient couler dans leurs esprits assoiffés une pieuse grâce et que le Christ, le rocher qui coule en une source vivante, renouvelle. Aussi, moi, le plus insignifiant des hommes, confiant dans le don de ta rosée, ô Christ, je te prie de m'accorder, desséché, les eaux vives. *(45)* Donne-moi le verbe venant de ta source : je ne peux prononcer tes paroles sans toi ; car la louange de ton martyr est aussi ta louange, toi qui, dans ta toute-puissance, rends les hommes capables de choses divines et qui, en l'emportant sur ce qui est fort par ce qui est faible, triomphes de la chair. *(50)* C'est pourquoi tu es présent pour que, sous ta conduite, je continue de raconter l'histoire de ton Félix en remontant à son origine.

Carmen 15 (*Nat*. 4), 30-51

36. Nb 22, 28-31 ; ***37.*** Ps 8, 3 ; ***38.*** Ps 113, 8 ; ***39.*** Nb 20, 7-11 / Ps 106, 35 / Is 35, 7 ; ***42.*** Jn 4, 14 ; 7, 37-38 ; 1 Co 10, 4 ; ***48.*** 1 Co 1, 27

La mention des Muses et d'Apollon permet de passer de la métaphore de la cithare à celle des eaux, puisque la cithare est l'instrument d'Apollon tandis que les sources des Muses sont considérées comme des lieux d'inspiration. Toutefois, le poète prend soin de mettre en évidence l'approche chrétienne qu'il adopte et d'offrir un ancrage biblique à son propos et à sa recherche

[29] Nous suivons le texte de F. Dolveck qui émonde le vers 49, voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole Carmina*, *op. cit.*, p. 306 et 663.

d'inspiration. Alors que dans le cas de la cithare, les réminiscences scripturaires n'étaient que de l'ordre de l'allusion et se mêlaient à des réminiscences classiques, le traitement de la thématique de l'eau, dans ces vers, prend appui sur une succession de réminiscences bibliques facilement identifiables et oriente plus résolument le propos vers le christianisme et la Bible. Les réminiscences scripturaires se multiplient et ne laissent pratiquement plus de place aux réminiscences classiques.

Les deux premières réminiscences bibliques (Nb 22, 28-31 et Ps 8, 3) ne parlent pas d'eau mais soulignent directement la puissance de l'inspiration venant du Dieu chrétien, puisqu'elle accorde la parole à ceux qui ne peuvent normalement pas parler, les animaux et les nourrissons. Les autres réminiscences bibliques révèlent, en quelques vers, l'importance du thème de l'eau dans la Bible : le poète emprunte au Pentateuque, aux Psaumes, aux livres prophétiques, aux Évangiles et aux épîtres pauliniennes pour évoquer rapidement l'eau que Dieu a accordée à plusieurs reprises à son peuple au cours de l'histoire biblique. La difficulté que nous rencontrons parfois à identifier un passage biblique précis témoigne de la portée de ce thème dans les Écritures. Nous pouvons, toutefois, remarquer que le mouvement des réminiscences se dirige vers la personne du Christ, identifié comme une source d'où coulent des eaux vives. Alors que les Muses étaient associées à des sources sans pour autant se confondre avec elles, il y a une identification entre le Christ et la source qui rend l'inspiration encore plus puissante. Le poète peut alors jouer sur le double sens du mot *uerbum* au vers 45 (*Da uerbum de fonte tuo*) : le substantif renvoie au verbe poétique que recherche le poète pour pouvoir composer son poème, mais juxtaposé à l'image de la source, dans un contexte où les réminiscences bibliques se multiplient, il est aussi une allusion au Christ, le Verbe dont parle l'Évangile de Jean. En cherchant l'inspiration du Christ, le poète puise son éloquence auprès de celui-là même qui est la Parole et peut rendre les hommes capables des choses divines (*Qui facis omnipotens homines diuina ualere*, v. 47). Le poète parle, dans les vers 43-44, d'un don (*munere roris*), l'inspiration est vue comme une grâce, et l'on observe ici une véritable épaisseur théologique du symbolisme de l'eau. Il ne s'agit pas seulement de décrire l'abondance et la puissance de l'inspiration poétique prodiguée par le Christ. Avec les images employées et les différentes allusions scripturaires, le poète place sa recherche d'inspiration dans la continuité de l'histoire des Hébreux et renvoie ses lecteurs à la bonté de Dieu envers son peuple. Comme Dieu a pris soin de son peuple en lui accordant à maintes reprises de l'eau et en lui offrant une eau spirituelle

dans la personne du Christ, le poète peut compter sur la grâce et l'éloquence divines pour composer ses poèmes et chanter les louanges des martyrs (*laus martyris*, v. 46)[30].

L'influence de la littérature classique est, de nouveau, plus sensible à la fin du passage. La formule *non… te sine* (v. 45-46) appartient, en effet, au langage hymnique païen[31], tandis que le syntagme *repetens ab origine pergam*, au vers 50, est d'origine virgilienne[32] ; mais le propos est entièrement christianisé et, si l'on considère l'ensemble du passage, le poète donne l'impression de privilégier la tradition biblique à la tradition classique.

La relation étroite entre la dimension spirituelle et la dimension poétique de la thématique des eaux est visible à plusieurs reprises dans les *Carmina*. Ainsi, dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), tout le thème de la venue de Nicétas à Nole et du récit qu'en fait le poète par son œuvre est-il abordé sous l'angle d'une grâce divine :

Munere quid tanto dignum uel corde uel ore
170. *Pauper et insipiens et paruulus edere possim ?*
Ipso nunc Felice opus est, et in hoc mihi munus
Sumat ut a Christo mihi quas impertiat ipse
Vt digne sibi grater opes ; et nunc mihi uellem
Viua perennis aquae manarent flumina uentre,
175. *Vt non ore meo sed Christi munere possem*
Laetitiam enarrare meam, quae munere Christi
Vberius solito placidum mihi pectus inundat
Natalemque mihi duplicat Felicis amore
Multiplici.

Face à un si grand don, que pourrais-je produire de digne depuis mon cœur ou ma bouche, *(170)* moi qui suis pauvre, insensé et tout petit ? J'ai besoin de Félix en personne à présent et que, pour cette tâche qui est mienne, il reçoive du Christ des ressources à partager lui-même avec moi pour que je le remercie dignement. Et à présent, je voudrais que les fleuves vivants de l'eau éternelle coulent de mon ventre, *(175)* afin que je puisse, non par ma propre bouche mais par un don du Christ, exprimer mon allégresse qui, par un don du Christ, inonde plus abondamment que d'ordinaire mon cœur paisible et redouble, pour moi, l'anniversaire de Félix par un amour multiplié.

Carmen 27 (*Nat*. 9), 169-179

[30] Il est probable que la richesse du symbolisme de l'eau dans ce passage ait bénéficié des réflexions chrétiennes sur l'eau du baptême. Paulin accorde une grande importance à la symbolique baptismale (voir le chapitre 2, 1.3.2 [p. 121-125]) et surtout G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 429-468) et l'on peut soupçonner derrière ces images et ces souvenirs bibliques une catéchèse baptismale dont Paulin devait être familier. L'épisode des eaux de Mara et l'association de l'eau au Christ se trouvent par exemple chez TERTULLIEN, *Bapt*. 9. Voir aussi le chapitre sur les figures du baptême dans J. DANIÉLOU, R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles. Cours du R.P. Jean Daniélou rédigé par Régine du Charlat*, Paris, 1968, p. 210-220.
[31] Cf. LUCRÈCE 1, 22 ; VIRGILE, *Georg*. 3, 42 ; HORACE, *Carm.* 1, 26, 9.
[32] Cf. VIRGILE, *Aen*. 1, 372 ; *Georg*. 4, 286. Sur le goût de Paulin pour cette expression, voir p. 62.

Le thème du don domine ce passage, comme le montre le recours à quatre reprises au substantif *munus* (v. 169, 171, 175, 176). Le premier présent est celui de la venue de Nicétas que le poète cherche à célébrer par sa poésie. Le second présent est celui de l'éloquence. Tous deux sont considérés par le poète comme des dons du Christ (*munus Christi,* v. 175 et 176) : pour Paulin, il n'est possible de chanter dignement (*munere tanto dignum,* v. 169) le don de la venue de Nicétas que par un autre don, celui de l'inspiration offerte par le Christ. La deuxième occurrence du substantif *munus* (v. 171) désigne la tâche à laquelle s'attelle le poète, mais il n'est pas anodin que le poète recoure au terme qu'il utilise, les trois autres fois, avec le sens de don[33]. Il place ainsi son entreprise poétique sous la dépendance et la grâce du Christ. Le poète se sert alors de la métaphore des eaux pour décrire l'inspiration poétique que lui accorde le Christ. Le vers 174 concentre trois réminiscences : une réminiscence des *Fastes* 3, 298 d'Ovide (« *Manabat saxo uena perennis aquae*[34]. ») avec l'emploi du verbe *manare* et de l'expression au génitif *perennis aquae*, une réminiscence d'Ézéchiel 31, 4 (« *Aquae nutrierunt illum ; abyssus exaltauit eum : flumina eius manabant in circuitu radicum eius, et riuos suos emisit ad uniuersa ligna regionis.* ») avec la présence du verbe *manare* et du substantif *flumina,* et une réminiscence de Jean 7, 38 (« *Qui credit in me, sicut dixit scriptura, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae.* ») avec la juxtaposition des termes *flumina* et *uenter* ainsi que le recours à l'adjectif *uiuus*. Si la littérature classique demeure présente à l'esprit du poète, la double réminiscence biblique ancre la recherche d'inspiration poétique dans la tradition chrétienne et dans l'histoire biblique. L'Ancien et le Nouveau Testaments sont, en effet, combinés dans ce vers et montrent l'importance du thème spirituel des eaux dans les Écritures. En le reprenant pour parler de sa recherche d'inspiration, le poète montre la pérennité de ce thème après les temps bibliques et la dimension poétique, en plus de celle spirituelle, qu'il peut acquérir.

Le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) aborde la thématique de l'eau au sens propre, puisque le poète relate le miracle de l'arrivée de l'eau au sanctuaire de Félix : alors que la cité de Nole refusait d'alimenter en eau Cimitile, la cité voisine d'Abella s'est chargée de faire construire un aqueduc pour permettre l'arrivée de l'eau au sanctuaire. Le poème est l'occasion de faire le récit de la construction de l'aqueduc et de chanter les louanges de la petite ville d'Abella qui a fait preuve

[33] I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 308, distingue, pour sa part, trois sens au terme *munus* dans ces vers : le cadeau (*Geschenk*), la tâche (*Aufgabe*) et le talent (*Gabe*). Il nous semble que le premier et le troisième sens se recoupent.
[34] Éd. R. SCHILLING, Paris, CUF, 2011 [1ère éd. 1993].

de générosité. Ce récit est, toutefois, introduit par un traitement plus symbolique de la thématique de l'eau, où apparaissent les diverses facettes du symbole :

Dicam igitur modo munus aquae ; da nunc mihi, Felix,
A Domino exorans Verbo mihi currere uerbum
Tam facili eloquio quam largo flumine fontes
675. *In tua uestibula atque domos manare dedisti ;*
Omnia quae nobis te suffragante benignus
Contribuit Dominus tali decorauit et auxit
Munere quo fontes sitientibus intulit aruis ;
Illa pio rursus Petra Christus ab ubere fluxit,
680. *Antiquae referens donum pietatis ut amne*
Insolito siccam prius irroraret harenam,
Et terram sine aqua subitis manare fluentis
Efficeret sanctasque sui Felicis in aulas,
Hospitibus populis diuersa gente coactis,
685. *Per puteos simul atque lacus conchasque capaces*
Largiter infusis noua currere pocula riuis.
Quis mea te, Fons summe, daret deserta rigare
Pumiceumque mei cordis perrumpere saxum,
Teque petra fundare domum et de te bibere undam
690. *Quae pareret uiuam mihi sicco in pectore uenam*
Aeternum salientis aquae ? Sed et haec mihi gutta
Eloquii tenuis quo te loquar inide profecto
Ducitur unde etiam fluuiis exundat origo,
Nam quis uel modico te, summa Potentia summi,
695. *Christe, Patris fari sine te queat ? Ipse tuus te*
Spiritus inspirat dici, quo lumine lumen
Et Patris et Nati par cernimus, ut Duce sancto
Adspirante Deum fateamur cum Patre Christum ;
Sed quia dum uiui Fontis gero nomen in ore
700. *Gutta meum stillauit in os de flumine Verbi,*
Forte aliquem referent ex hinc mea labra saporem,
Et nunc munus aquae non siccis faucibus arens
Lingua sed uberius uelut humectata loquetur.

Je parlerai maintenant de ce don de l'eau. Accorde-moi à présent, Félix, en priant le Seigneur le Verbe, que mon verbe coure avec une éloquence aussi aisée qu'est large le fleuve par lequel *(675)* tu as accordé aux sources de couler jusque dans tes vestibules et tes demeures. Tout ce que le Seigneur généreux nous a donné par ton soutien, il l'a orné et accru par un présent si grand qu'il introduisit des sources dans les champs assoiffés. Le Christ, ce fameux rocher, a coulé à nouveau du sein pieux, *(680)* apportant le don de l'antique amour, si bien qu'il mouilla tout le sable auparavant sec par une rivière insolite et qu'il fit en sorte que la terre sans eau laissât couler des flots soudains et que dans les saints sanctuaires de son cher Félix, quand les peuples de passage issus de différentes races s'étaient réunis, la boisson courût, sous de nouvelles formes, en ruisseaux largement répandus *(685)* à la fois à travers les puits, les citernes et les bassins profonds. Qui, Source suprême, peut permettre que tu arroses mes déserts, que tu fracasses le roc de pierre ponce de mon cœur, que je bâtisse ma maison sur ton rocher et que je boive l'onde venant de toi *(690)* et capable de produire, dans mon cœur sec, le canal vivant d'une eau courante pour l'éternité ? Mais cette goutte de ma faible éloquence qui me permet de parler de toi provient assurément aussi de la source qui alimente abondamment les fleuves. Car qui, même modestement, *(695)* pourrait parler de toi sans toi, ô Christ, toi la Puissance suprême du Père suprême ? Ton Esprit en personne inspire nos propos à ton sujet, lumière par laquelle nous voyons la lumière égale du Père et du Fils, si bien que, sous sa sainte conduite qui nous inspire, nous confessons le Christ Dieu avec son Père. Mais puisque, alors que j'ai à la bouche le nom de la Source vivante, *(700)* une goutte venant du fleuve de son Verbe est tombée dans ma bouche, mes lèvres rapporteront peut-être quelque saveur venue

de là-bas, et à présent ma langue qui n'est pas desséchée par un gosier sec, mais comme humectée très abondamment, parlera du don de l'eau.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 672-703

679. Jn 4, 14 ; 7, 37-38 ; 1 Co 10, 4 ; ***680-683.*** Ex 17, 1-7 ; ***682.*** Nb 20, 7-11 ; Is 35, 7 ; ***688.*** Ez 11, 19 ; 36, 26 ; ***689.*** Mt 7, 24 ; Jn 4,13 ; ***691.*** Jn 4, 14 ; ***694-696.*** 1 Co 12, 3

Le thème de l'eau recouvre trois aspects dans ces vers. Il s'agit, tout d'abord, de l'eau au sens propre avec son arrivée au sanctuaire de Cimitile, que le poète qualifie de *munus aquae* (v. 672, 702). Le poète recourt également à la thématique de l'eau pour évoquer, comme il le fait régulièrement dans les *Carmina*, l'éloquence qu'il recherche auprès du Christ (v. 691-702). Enfin, il se sert de la métaphore de l'eau dans un sens uniquement spirituel (v. 687-691) : l'eau apparaît alors comme une image de la vie que le Christ accorde au croyant et qui transforme sa manière d'agir et de penser. Le poète n'offre pas une simple variation sur le thème de l'eau dont il peut chercher à exploiter toutes les facettes. Les trois dimensions évoquées sont intimement liées dans ces vers et montrent que le projet poétique de Paulin est en relation étroite avec sa vie spirituelle et celle de sa communauté. Ainsi, la comparaison introduite, au vers 674, par la locution *tam… quam* associe l'ampleur de l'inspiration que reçoit le poète du Christ à celle des eaux qui arrosent maintenant le sanctuaire de Félix. De même, l'éloquence accordée au poète pour parler du don de l'eau à Cimitile s'insère dans un contexte spirituel plus large où tous les croyants ne peuvent confesser la divinité du Christ que sous l'inspiration de l'Esprit Saint (v. 697-698). L'œuvre poétique de Paulin apparaît alors comme un élément d'une œuvre plus vaste, elle n'est qu'un volet de la proclamation de la foi sous l'inspiration de Dieu.

Nous retrouvons, au vers 695, l'expression *fari sine te* qui renvoie au langage hymnique païen ; mais comme dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), le propos est entièrement christianisé : le poète ne peut s'exprimer sans l'aide du Christ, comme le souligne le vocatif *Christe* en début de vers. Cette dépendance au Christ pour l'expression poétique s'accompagne d'une multiplication des réminiscences scripturaires. Alors qu'une seule réminiscence classique (Horace, *Ode* 2, 7, 22-23 au v. 685) est identifiable dans ces vers, les souvenirs bibliques abondent, comme en témoigne l'apparat scripturaire. L'affirmation de l'inspiration chrétienne de la poésie de Paulin semble ici se manifester par l'adoption d'un langage biblique. Le traitement de la thématique de l'eau permet alors au poète d'exprimer l'unité et la diversité qui se manifestent : l'exploitation des différentes facettes de l'image de l'eau, prise au sens propre et selon deux niveaux de symbolisme, souligne la diversité à l'œuvre dans la poésie de Paulin. Le recours aux

réminiscences bibliques pour décrire la situation du poète montre, en revanche, qu'une unité existe entre les temps bibliques et l'époque de Paulin. Une unité est aussi visible dans la bonté de Dieu et dans ses présents, à la fois matériels, avec l'eau pour le sanctuaire, et poétiques, avec l'inspiration qu'il donne au poète.

Il arrive donc à Paulin de Nole de recourir à des métaphores présentes dans la littérature classique et la littérature biblique pour évoquer sa recherche d'inspiration poétique. En employant un langage symbolique, il montre déjà le résultat de cette demande d'inspiration : son propos se fait poétique et témoigne de l'efficacité de cette inspiration qu'il recherchait. Même s'il ne rejette pas complètement la littérature classique, le poète recherche uniquement l'inspiration du Christ et privilégie pour cela l'intertexte et le symbolisme bibliques lorsqu'il se sert des images de la cithare et des eaux. La fermeté de sa position à l'égard des deux traditions auxquelles il est confronté s'explique par la nature de l'œuvre du poète : elle n'est pas une simple œuvre poétique mais possède une forte dimension spirituelle.

1.2. Influences et création poétique : la métaphore des flores Christi

Si le poète emprunte certaines images à la littérature classique et biblique, en particulier pour parler de l'inspiration poétique, il lui arrive également d'élaborer, en partie du moins, ses propres images. Ainsi, dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) et le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), le poète recourt à la même métaphore florale pour désigner des hôtes de marque, présents à Nole pour la célébration de l'anniversaire de Félix. Le *Natalicium* 9 honore, en effet, la venue de Nicétas de Rémésiana en 403 et le *Natalicium* 13 témoigne de la présence de membres de la famille de Mélanie l'Ancienne en 407. Des images agricoles et horticoles se multiplient autour de cette métaphore des fleurs, dans les deux passages, et permettent l'expression d'un idéal spirituel et artistique à la gloire du Christ. Bien que le poète utilise la même image dans un contexte assez similaire, son élaboration se fait à partir d'influences différentes.

Nous avons déjà relevé, dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9), la manière dont le poète associe Nicétas à l'arrivée du printemps et le rôle que joue le Cantique des cantiques pour cela (v. 148-168[35]). Le poète développe tout un symbolisme printanier emprunté à ce livre au moyen de citations. D'autres réminiscences bibliques viennent enrichir cette association de Nicétas à la nature et au printemps ; ainsi, comme nous l'avions indiqué, le vers 166 est une réminiscence

[35] Pour le texte et la traduction de ce passage, voir p. 441-442.

de Genèse 27, 27 et le vers 168 une réminiscence de 2 Corinthiens 2, 15. Or, à propos de cette réminiscence biblique, Paulin opère un véritable travail de création poétique. Le poète semble, en effet, traiter la Bible comme un réservoir d'images propice à l'élaboration de nouvelles métaphores. Évoquant la pureté de la vie de Nicétas, il affirme : *Vita pudicitiae et liquido mens candida uero / Nicetam faciunt flores et aromata Christi* (v. 167-168). Le poète procède ici à une double transformation du verset de 2 Corinthiens 2, 15 (« *Quia Christi bonus odor sumus Deo in his qui salui fiunt, et in his qui pereunt.* ») sous l'influence des réminiscences du Cantique des cantiques dans les vers 156-160. Tout d'abord, le poète utilise le substantif *aromata* alors que les Vieilles Latines et la Vulgate ont, en 2 Corinthiens 2, 15, *bonus odor*. Il est fort probable qu'il s'agisse d'une influence du Cantique des Cantiques : *aromata*, en effet, est employé à diverses reprises dans la Bible, mais il est absent de la seconde épître aux Corinthiens, tandis qu'il est volontiers utilisé dans le Cantique[36]. Enfin, la *iunctura flores et aromata Christi* est aussi une création de Paulin de Nole : le verset de Corinthiens ne parle que du parfum du Christ. Les fleurs semblent amenées par les réminiscences précédentes du Cantique : empreint de l'atmosphère du Cantique, le poète crée une nouvelle image poétique. La métaphore des *flores Christi* pour désigner Nicétas est donc ici d'inspiration scripturaire sans être pour autant un emprunt biblique.

Cette métaphore porte peut-être aussi la trace d'une lecture de l'*Hexameron* d'Ambroise. Paulin s'inscrit, en effet, dans une ligne exégétique ambrosienne pour l'interprétation du Cantique des cantiques[37]. Dans l'*Hexameron* 4, 5, 22, nous trouvons à la suite de la même citation du Cantique des cantiques que dans les vers 158-160, l'affirmation suivante : « *Ante aduentum Christi hiems erat, post aduentum Christi flores sunt ueris et mensis aestatis*[38] ». Si dans la phrase d'Ambroise, *Christi* semble plutôt être le complément du nom *aduentus*, il est possible que notre poète ait gardé à l'esprit la juxtaposition *Christi flores*. Il se peut aussi tout à fait qu'il ait emprunté l'expression à Jérôme qui, dans l'*Epistula* 65, 2 adressée à la vierge Principia en 397, dit écrire à une fleur du Christ (*flos Christi*)[39]. Chez Jérôme, la métaphore des fleurs est employée dans un contexte ascétique : il est précisé que la virginité est toujours

[36] La Vulgate utilise sept fois *aromata* dans le Ct.
[37] Voir T. PISCITELLI CARPINO, « Il cantico dei cantici », *art. cit.*, p. 387-400 ; S. LEANZA, « I libri salomonici in Paolino di Nola », *art. cit.*, p. 364.
[38] « Avant la venue du Christ, c'était l'hiver, après la venue du Christ, ce sont les fleurs du printemps et de l'été » (éd. BIBLIOTECA AMBROSIANA, Città nuova editrice, Rome ; 1996 [1ère éd. 1979]).
[39] JÉRÔME, *Epist*. 65, 2 (éd. J. LABOURT, Paris, CUF, 1953) : « *Et quia de floribus et liliis loqui coepimus, semperque uirginitas floribus conparatur, oportunum mihi uidetur ut ad florem Christi scribens, de multis floribus disputem.* » / « Et parce que nous avons commencé à parler de fleurs et de lis et que la virginité est toujours comparée aux fleurs, il me semble opportun en écrivant à une fleur du Christ de discuter de nombreuses fleurs ».

comparée aux fleurs (*semperque uirginitas floribus conparatur*) et Paulin devait sans doute avoir cela à l'esprit en recourant à cette image[40]. Le contexte dans lequel elle est utilisée dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) est, en effet, ascétique. L'expression *lilia caeli* au vers 160 peut ainsi rappeler l'association que fait Jérôme, dans l'*Epistula* 54, 14, entre les lis et les vierges[41]. Paulin use d'une expression similaire dans le *Carmen* 24 à propos du fils de Cythérius qu'il exhorte à fleurir dans la pureté comme les lis du paradis (*sicut paradisi lilium*)[42]. Dans ce poème aussi la tonalité ascétique est sensible. Piscitelli Carpino fait également remarquer que la tourterelle, présente dans la citation du Cantique des cantiques dans le *Natalicium* 9, 158, est un symbole de chasteté dans l'exégèse ambrosienne[43]. Cette mention symbolique de la chasteté associée à Nicétas est pleinement explicitée dans les vers 166-167 où la vie de chasteté (*uita pudicitiae*) et la clarté de la vérité qui illumine l'esprit de Nicétas (*liquido mens candida uero*) sont présentées comme les éléments qui font de Nicétas les *flores et aromata Christi*.

Un même contexte ascétique est observable dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 60-104, où l'image des fleurs est à nouveau employée pour désigner des amis chers à Paulin. Comme l'évêque de Rémésiana, ces chrétiens sont de passage à Nole et engagés sur la voie de l'ascèse.

60. *Nam quasi fecundo sancti Felicis in agro*
Emersere noui flores, duo germina Christi,
Turcius ore pio, florente Suerius aeuo,
Et pariter sanctae matres similesque puellae :
Alfia, qualis erat soror illa Philemonis olim
65. *Nobilis in titulo quam signat epistola Pauli,*
Et simul Eunomia, aeternis iam pacta uirago
In caelo thalamis ; quam matris ab ubere raptam
Festino placitam sibi Christus amore dicauit
Vnguentoque sui perfudit nominis, unde,
70. *Tincta comas animae et mentis caput uncta pudicum,*
Spirat, io ! sacros Sponsi caelestis odores ;
Haec Melani soror est simul et quasi filia, cuius
Haeret ouans lateri, germanum nancta magistrum ;
Quae simul astrictae diuinis dotibus ambae

(60) En effet, de nouvelles fleurs sont, pour ainsi dire, apparues dans le champ fécond de saint Félix, deux fruits du Christ, Turcius à la bouche pieuse, Suérius dans la fleur de l'âge, de même que de saintes mères et de jeunes filles semblables : Alfia aussi noble que l'était autrefois la sœur de Philémon *(65)* qu'une lettre de Paul mentionne dans le titre, et en même temps Eunomia, une robuste vierge désormais promise à des noces éternelles dans le ciel. En effet, le Christ l'a arrachée au sein de sa mère, et parce qu'elle lui était agréable, l'a consacrée pour lui-même d'un amour qui n'a pas attendu et l'a arrosée du parfum de son propre nom, c'est pourquoi, *(70)* la chevelure de son âme

[40] CYPRIEN, dans le *Hab. uirg.* 3, qualifie les vierges de *flos ecclesiastici germinis* et PÉLAGE, dans l'*Epist. ad Demetr*. 24, fait aussi des vierges les fleurs de l'Église.
[41] JÉRÔME, *Epist*. 54, 14 : « *Suscipe uiduas quas inter uirginum lilia et martyrum rosas quasi quasdam uiolas misceas* » / « Soutiens les veuves que tu mêleras aux lis des vierges et aux roses des martyrs, telles des violettes ».
[42] Cf. *Carm.* 24, 771-774 :

Castus beatae flore uernet gratiae
Sicut paradisi lilium,
Et corde puro caelitis prudentiae
Potum pudicus hauriat.

Qu'il fleurisse, dans sa pureté, de la fleur de la grâce bénie comme le lis du paradis et que dans son cœur pur, il puise avec pudeur la boisson de la prudence céleste.

[43] T. PISCITELLI CARPINO, « Il Cantico di cantici » *art. cit.*, p. 399. Cf. AMBROISE, *Hex*. 5, 19, 62-63. Dans le *Carm*. 25, 3, le poète évoque cette fois-ci la colombe (*columba*) comme symbole de chasteté.

75. *Virtutum uarias ut uiua monilia gemmas*
Mentibus excultis specioso pectore gestant.
Has procerum numerosa cohors et concolor uno
Vellere uirgineae sequitur sacra turba cateruae ;
Eunomiam hinc, Melani ductam sub principe uoce,
80. *Formantem modulis psalmorum uasa modestis*
Auscultat gaudens dilecto Christus in agno,
Quod modulante Deo benedictas paruula princeps
Sanctorum comites casto regat ore choreas.
Haec igitur mihimet meditanti congrua suasit
85. *Gratia multimodis illuso carmine metris*
Distinctum uariis imitari floribus hortum,
Sicut Felicis gremium florere repletum
Lumine diuerso quasi rus admiror opimum,
Hospitibus multis in eum Christo duce missis
90. *Felicique patri denso simul agmine natis*
Pignoribus, subito ut totis habitacula cellis
Per fines creuisse suos et sobria castos
Tecta sonare modos tandem sibi uocibus aptis
Gaudeat, hospitiisque suis et corpore et ore
95. *Ipse sinu pleno dignos miretur alumnos*
Et uirtute pares animas in dispare sexu :
Sicut oliuarum fecundo in colle nouellas
Laetatur senior diuino a semine Christi
Plantatos cernens inter sua rura colonos.
100. *Floreat ergo nouo mihi carminis area prato,*
Laudibus et Domini, qui Conditor oris et artis
Omnimodae est, uario famulans pede musica currat !
Iamque intertextis elegus succedat iambis :
Sit caput herous fundamentumque libello.

imprégnée et le chaste sommet de son esprit oint, elle exhale, ô joie, les odeurs sacrées de son céleste Fiancé. Elle est à la fois la sœur de Mélanie et pour ainsi dire sa fille, et elle s'accroche avec joie à son côté, ayant trouvé un maître dans la personne de sa sœur. Et toutes deux, unies par les qualités divines, portent les pierres *(75)* variées des vertus comme des joyaux vivants sur leur poitrine qui brille de leur esprit orné. La cohorte nombreuse des nobles et une foule sacrée de la troupe unie des vierges à la même toison les suivent. Alors le Christ se réjouit de son agneau chéri et écoute avec attention Eunomia qui, conduite par la voix de Mélanie qui la guide, *(80)* façonne son vase par les douces mesures des psaumes, parce que, sous la mesure de Dieu, la frêle jeune fille, en tête, dirige de sa voix chaste les chœurs bénis des saints qui l'accompagnent. Ainsi, alors que j'y réfléchissais, une grâce appropriée m'a persuadé d'imiter ce jardin orné de fleurs variées *(85)* par un poème qui joue avec différentes sortes de mètres, de même que j'admire que le sein de Félix fleurisse, empli d'une lumière venant de divers côtés, comme une riche campagne, grâce aux nombreux hôtes qui y sont envoyés sous la conduite du Christ *(90)* et aux chers enfants de Félix, leur père, qui sont nés en une troupe dense, si bien qu'il se réjouit que les demeures à travers son territoire aient grandi grâce à toutes les cellules et que les toits sobres résonnent enfin de chastes mesures pour lui par des voix qui s'accordent, *(95)* et que lui-même admire ses enfants, qui remplissent son sein, dignes de ses logements par leur personne et par leur voix et leurs âmes égales en vertu alors qu'ils sont de sexes différents. Comme un vieillard se félicite de voir, tels de jeunes plants d'olivier sur une colline féconde, les paysans plantés grâce à la semence divine du Christ dans ses propres champs. *(100)* Que la surface de mon poème fleurisse donc en un pré nouveau et qu'au service aussi des louanges du Seigneur qui est le Créateur de la voix et de toute sorte d'art, son rythme coure en des cadences variées. Que le vers élégiaque succède bientôt aux iambes assemblés, et que le

vers héroïque soit la tête et le fondement de mon petit livre.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 60-104

64. Phm 1, 2 ; ***69.*** Ct 1, 2 ; ***80.*** Ps 70, 22 ; ***97.*** Ps 127, 3

À strictement parler, la *iunctura flores Christi* est absente du *Natalicium* 13. Néanmoins, l'image semble avoir plu au poète puisqu'elle s'y retrouve sous une forme un peu différente. Turcius et Suerius sont, en effet, qualifiés au vers 61 de *noui flores*, de *duo germina Christi*. Le contexte ascétique est visible par l'emploi de tout un champ lexical de la pureté et, plus généralement, de la vertu : *uirago* (v. 66), *caput pudicum* (v. 70), *uirtutum uariae gemmae* (v. 75), *uirgina caterua* (v. 78), *castum os* (v. 83), *sobria tecta* (v. 92-93), *casti modi* (v. 92-93) et *uirtute pares animae* (v. 96). La réminiscence virgilienne au vers 67 « *matris ab ubere raptam* », analysée précédemment[44], renforce le contexte ascétique, puisqu'elle fait d'Eunomia une vierge consacrée au Christ dès l'enfance. L'emploi du substantif *uirago* (v. 66) pour la désigner ajoute de l'intrépidité et de l'héroïsme à l'évocation de ce personnage et lui confère un caractère masculin qui est courant dans la représentation des martyrs et ascètes féminins[45]. Le poète fait donc l'éloge de la vie ascétique et consacrée au Christ qu'ont adoptée ses amis, mais il recourt, pour cela, à un langage symbolique et souligne ainsi, avec l'image du jardin et des champs qui se déploie dans les vers 84-100, que ces comportements sont les fruits abondants de la semence divine (*a semine Christi*, v. 98). Cette fonction laudative des métaphores florales et printanières était déjà présente dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9) où le poète cherchait aussi à souligner la pureté de Nicétas. Comme dans ce *carmen*, il est possible que la littérature ascétique ait exercé une influence sur le symbolisme dont se sert le poète dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), néanmoins, le travail poétique de Paulin reste visible.

Alors que, dans le *Carmen* 27 (*Nat.* 9), l'inspiration biblique de la métaphore est clairement identifiable, les influences sur les images florales et horticoles du *Carmen* 21 (*Nat.* 13) sont plus complexes et le poète s'appuie à la fois sur sa culture classique et sur sa culture biblique. L'influence du Cantique des cantiques est plus discrète que dans le *Natalicium* 9 mais demeure néanmoins sensible[46]. Le poète fait ici le choix d'une interprétation typologique où, selon une

[44] Voir p. 426-427.
[45] Voir I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 138, n. 409 qui renvoie à G. CLOKE, *This female man of God. Women and spiritual power in the patristic age*, Londres, 1995 ; L. S. COBB, *Dying to be men. Gender and language in early Christian martyr texts*, New-York, 2008 ; C. SCHROEDER, « Exemplary Women », *in* C. CHIN et C. SCHROEDER (éd.), *Melania. Early Christianity through the Life of One Family*, Oakland, 2017, p. 51-55.
[46] La métaphore des fleurs est aussi présente dans l'*Epist*. 23, 33. Le sens est différent, car les fleurs sont associées aux grâces célestes, mais Paulin évoque aussi le Ct 2.

exégèse courante, le fiancé du Cantique est une figure du Christ. Ainsi le vers 69 (*unguentoque sui perfudit nominis*) est-il une réminiscence du Cantique 1, 2 (« *... fragrantia unguentis optimis. Oleum effusum nomen tuum ; ideo adulescentulae dilexerunt te.* ») mais avec le Christ pour sujet du verbe. Au vers 71, l'adjectif *caelestis*, épithète de *Sponsus*, invite aussi à voir le Christ dans la mention du fiancé. Ce vers rappelle aussi le Cantique des cantiques, en particulier les versets 2 à 4 du premier chapitre. Les images psalmiques imprègnent aussi cet extrait avec, comme nous l'avons vu[47], une allusion au Psaume 70, 22 au vers 80 et une allusion au Psaume 127, 3 au vers 97 (« *Vxor tua sicut uitis abundans in lateribus domus tuae ; filii tui sicut nouella oliuarum in circuitu mensae tuae.* »).

Le lien entre la métaphore des fleurs et la Bible est, cependant, plus lâche que dans le *Carmen* 27 (*Nat*. 9). Dans sa seconde évocation des fleurs (v. 84-87), le poète s'appuie non pas sur la Bible mais sur Ovide et Virgile, puisque le syntagme *distinctus floribus hortus* au vers 86 peut rappeler à la fois les *Métamorphoses* 5, 266 « *antraque et innumeris distinctas floribus herbas*[48] » et les *Géorgiques* 4, 109 « *Inuitent croceis halantes floribus horti* ». Avec ces allusions, le poète entraîne son lecteur vers le mont Hélicon où résident les Muses et vers le jardin foisonnant du début du livre 4 des *Géorgiques*.

Nous observons donc que le poète recourt à la même métaphore florale à deux reprises dans les *Natalicia* pour désigner des hôtes de marque en visite à Nole. Cette métaphore est sans doute inspirée par la littérature ascétique et le poète s'en sert, effectivement, pour louer le choix d'une vie de chasteté et d'ascèse vers laquelle se sont tournés ses amis. Cette influence littéraire n'empêche pas un véritable travail de création poétique étroitement lié aux destinataires des poèmes. Le poète fait, en effet, résonner les métaphores florales avec divers intertextes. Pour l'évêque de Rémésiana, il privilégie l'intertexte biblique et sans doute faut-il y voir, une fois de plus, la volonté d'établir une connivence avec ce grand connaisseur de la Bible. L'influence du Cantique des cantiques est telle qu'elle amène le poète à transformer d'autres réminiscences scripturaires et à créer une métaphore dans le style du Cantique. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), en revanche, le poète mêle les influences bibliques et classiques. Il s'agit vraisemblablement d'une forme d'hommage à ses amis, à la fois fervents chrétiens et fins lettrés ; mais cet usage d'une double culture nourrit aussi une brève réflexion sur la nature et le rôle de la poésie chrétienne. Le poète s'interroge, en effet, sur la manière de décrire, par son art, l'œuvre spirituelle qu'il observe dans le sanctuaire de Félix. Il cherche à rendre, au mieux, la variété et

[47] Voir p. 426-427.
[48] Éd. G. LAFAYE, Paris, CUF, 1969.

l'abondance des actions divines et recourt pour cela, comme nous l'avons vu précédemment[49], aux métaphores florales et à la polymétrie. Là encore, le recours au symbolisme est lié à une réflexion à la fois spirituelle et métapoétique, les deux aspects étant étroitement associés chez Paulin de Nole. Ainsi, tout en employant le même type de métaphore pour désigner un même choix de vie ascétique, le poète se sert de diverses influences pour tenir un langage symbolique et poétique pleinement adapté à son propos.

2. Un discours théologique magnifié par la poésie

Le symbolisme, dans les *Carmina*, possède différentes fonctions. Il peut, tout d'abord, jouer un rôle didactique, que ce soit dans le recours à des métaphores pour enseigner les fidèles ou dans la signification des divers éléments architecturaux du complexe félicien[50]. Le symbolisme apparaît aussi comme un moyen, pour le poète, d'exprimer ses sentiments, en particulier sa joie, avec l'image du printemps, et sa volonté de se consacrer davantage à Dieu, avec l'image de la soif. Il possède également, comme nous l'avons vu avec la métaphore des *flores Christi*, une fonction laudative. Il est aussi très souvent en rapport avec un questionnement du poète sur le rôle et la nature de sa pratique poétique. Ce questionnement implique une discussion par rapport à la littérature classique, mais le poète offre dans le même temps sa réponse en traitant de manière chrétienne et même biblique les métaphores dont il se sert. Or, cet usage chrétien du symbolisme ne concerne pas seulement l'attitude et le rôle du poète, il touche aussi la matière théologique des *Carmina*. Il a souvent été mis en avant par les commentateurs que Paulin de Nole n'était ni un théologien systématique ni un grand exégète. Pourtant sa poésie regorge d'éléments bibliques et de notions théologiques. En fait Paulin les aborde essentiellement en poète et le symbolisme joue un rôle important dans cette approche poétique de la foi chrétienne[51]. La connaissance des œuvres d'Origène et d'Ambroise a pu familiariser Paulin à l'exégèse allégorique, mais il n'est pas tant dans une démarche d'interprétation de la Bible lorsqu'il use de symbolisme que dans une expression de sa foi, qu'elle soit individuelle ou communautaire. Le langage métaphorique semble souvent se présenter comme un substitut poétique au langage théologique et technique. Si la Bible et le

[49] Voir p. 382.
[50] Voir le chapitre 5, 3.2.2 (p. 356-364).
[51] A. RUGGIERO, « Paolino cantore di Cristo », *in Impegno e dialogo 4. Incontri Culturali 1986-1987*, Nole, 1988, p. 70-71, usant lui-même d'un langage métaphorique, explique qu'il ne faut pas séparer le poète et le saint dans la personne de Paulin et que sa poésie n'est pas un exercice scolaire mais le pain quotidien de l'âme. La poésie est donc pour Paulin de Nole une manière de vivre pleinement sa foi.

langage théologique ne disparaissent pas complètement, l'exposition de la foi chrétienne et de ses vérités passe par le filtre du discours poétique et s'en trouve ainsi, d'une certaine manière, magnifiée. Paulin ne réserve pas le langage symbolique à la poésie. De nombreuses images parcourent le corpus épistolaire et des lettres comme l'*Epistula* 9, par exemple, adressée entre 392 et 394 à Amandus[52], ou l'*Epistula* 23, adressée vers 400 à Sulpice Sévère, utilisent plusieurs métaphores empruntées avant tout à la Bible. Dans toute son œuvre, Paulin semble substituer l'expression symbolique au langage théologique. En revanche, il y a dans sa poésie une volonté de louange qui exacerbe la portée et la fonction de ce mode général d'écriture. Le symbolisme apparaît comme un moyen d'expression privilégié du poète pour chanter sa foi et l'œuvre du Christ.

La personne du Christ et son œuvre de salut envers les hommes occupent une place très importante dans la poésie de Paulin : même lorsqu'il chante les hauts-faits de Félix, le poète célèbre le Christ, véritable agent des miracles opérés par le saint. Cette importance du Christ et de son œuvre apparaît aussi dans le symbolisme qui se déploie au sein des *Carmina*.

2.1. Un exposé imagé des réalités spirituelles : l'image de la croix

Le traitement de l'image de l'eau dans la poésie de Paulin de Nole montrait déjà le rôle spirituel que pouvaient avoir les métaphores dans les *Carmina*. Cette métaphore, en effet, est employée à plusieurs reprises pour désigner la grâce que le Christ offre, sous de multiples aspects, aux croyants. Le symbolisme présent dans la prière à la croix à la fin du *Carmen* 19 (*Nat.* 11) illustre aussi la manière dont le langage symbolique permet d'exposer de façon poétique les réalités bibliques et spirituelles.

2.1.1. Images, discours théologique et louange

Après avoir fait le récit détaillé du vol d'une croix en or dans la Basilica Noua[53] et de la manière dont l'objet a été récupéré grâce à l'intervention de saint Félix (v. 378-715), le poète s'adresse à la croix de Dieu (*ueneranda Dei crux*, v. 716) et rappelle, dans les derniers vers du poème, tout ce qu'elle représente pour les croyants :

Nunc ad te, ueneranda Dei crux, uerto loquelas *Gratanterque tua concludam laude profatus :* *O crux, magna Dei pietas, crux, gloria caeli,*	À présent, croix vénérable de Dieu, je tourne mes paroles vers toi et, reconnaissant, je conclurai en t'adressant ma louange : ô croix,

[52] Sur la datation incertaine de cette lettre, voir S. MRATSCHEK, *Der Briefewechsel*, *op. cit.*, p. 212 et 243.
[53] Voir I. SASSI, *Paulinus und sein Nola*, *op. cit.*, p. 79 pour l'emplacement du vol.

Crux, aeterna salus hominum, crux, terror iniquis
720. *Et uirtus iustis lumenque fidelibus, o crux*
Quae terris in carne Deum seruire saluti
Inque Deo caelis hominem regnare dedisti,
Per te lux patuit ueri, nox impia fugit,
Tu destruxisti credentibus eruta fana
725. *Gentibus, humanae concors tu fibula pacis*
Concilians hominem medii per foedera Christi,
Facta hominis gradus es quo possit in aethera ferri ;
Esto columna piis tu semper et anchora nobis,
Vt bene nostra domus maneat, bene classis agatur,
730. *In cruce fixa fidem uel de cruce nancta coronam.*

grande bonté de Dieu, croix qui est la gloire du ciel, croix qui est le salut éternel des hommes, croix qui est un objet de frayeur pour les méchants *(720)* et une puissance pour les justes ainsi qu'une lumière pour les fidèles, ô croix qui a permis sur terre à Dieu incarné de servir le salut et à l'homme de régner, en Dieu, dans le ciel, par toi, la lumière de la vérité s'est manifestée, la nuit impie a fui. Toi, tu as détruit les temples païens renversés par les peuples des croyants, *(725)* toi l'agrafe unificatrice de la paix humaine qui réconcilie l'homme par l'alliance du Christ médiateur. Tu es devenue l'échelle permettant à l'homme d'être élevé dans les airs. Toi, sois toujours une colonne pour les hommes pieux et une ancre pour nous, afin que notre maison tienne bien, que notre bateau soit bien conduit, *(730)* fixant sa foi dans la croix ou obtenant de la croix la couronne.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 716-730

L'intention du poète est très claire dans ces vers : il s'agit de terminer le poème en chantant les louanges de la croix (v. 717). Le poète ne cherche donc pas à tenir un discours d'ordre théologique ou didactique, il offre ici un éloge qui prend la forme d'une prière adressée à la croix elle-même. Le lecteur est d'emblée frappé par l'absence de réminiscences scripturaires dans ces vers. Seuls les vers 725-726, avec la mention de la paix, de l'unification et de la réconciliation associées à la croix, contiennent une allusion à Éphésiens 2, 14-16 (« [14]*Ipse est enim pax nostra qui fecit utraque unum et medium parietem maceriae soluens inimicitiam in carne sua.* [15]*Legem mandatorum decretis euacuans ut duos condat in semet ipsum in unum nouum hominem faciens pacem,* [16]*et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem interficiens inimicitiam in semet ipso.* »). Malgré la faible présence de réminiscences scripturaires, il est visible que le poète s'appuie sur des bases théologiques d'origine biblique. L'opposition faite, par exemple, entre les impies et les hommes pieux dans les vers 719-720 ne se fonde pas sur un passage biblique précis, mais elle peut faire écho à plusieurs versets des épîtres aux Corinthiens comme 1 Corinthiens 1, 18 (« *Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est his autem qui salui fiunt id est nobis uirtus Dei est.* ») ou 2 Corinthiens 2, 15-16 (« [15]*Quia Christi bonus odor sumus Deo in his qui salui fiunt et in his qui pereunt ;* [16]*aliis quidem odor mortis in mortem aliis autem odor uitae in uitam. Et ad haec quis tam idoneus ?* »).

Le poète expose, toutefois, les vérités chrétiennes au moyen de ses propres mots et de toutes les ressources de son art. Le passage, en effet, est particulièrement travaillé sur le plan formel.

Le substantif *crux* scande tout l'extrait, puisqu'il est présent, en anaphore, huit fois dans les quinze vers cités. Il est surtout employé à cinq reprises au nominatif dans les vers 718-720, à chaque fois à une place différente dans le vers : la louange du poète se manifeste par une évocation répétée du nom de l'objet loué. La croix s'empare ainsi de tout l'espace dans les vers et, par conséquent, de l'esprit du poète et de ses lecteurs ou auditeurs. Ce mouvement d'extension est aussi visible par les effets d'enjambement et de contre-rejet dans les vers 719-721. La longueur de la proposition subordonnée relative, qui s'étend sur deux vers, à la suite du contre-rejet de *o crux* au vers 720, participe aussi à cette impression d'omniprésence de la croix et de ses bénéfices. À la scansion du substantif *crux* s'ajoutent des procédés de juxtaposition et d'énumération : les cinq mentions de *crux* dans les vers 718-720 sont, en effet, chacune suivie d'une apposition, à l'exception de la dernière évocation qui est suivie d'une proposition subordonnée relative. Ces diverses énumérations soulignent l'ampleur et la variété des effets de la croix sur les hommes. Ce phénomène est également renforcé par des antithèses et des effets de parallélismes. On peut ainsi observer une antithèse entre *terror iniquis* et *uirtus iustis lumenque fidelibus* dans les vers 719-720 ; mais la place de *terror* à la fin du vers 719 invite aussi à opposer ce terme à l'expression *aeterna salus hominum* dans le même vers. Le parallélisme de construction avec un substantif au nominatif singulier et un substantif au datif pluriel au vers 720 souligne l'étendue de l'efficacité de la croix pour les croyants, tandis que le renversement de l'ordre établi, opéré par l'incarnation du Christ et sa mort sur la croix, est mis en évidence, dans les vers 721-722, par l'opposition entre les substantifs *terrae* et *caeli*, entre les substantifs *Deus* et *homo* et entre les verbes *seruire* et *regnare*.

Tout cet éloge de la croix repose également sur une métonymie : le poète parle, en effet, de la croix (*crux*) pour désigner non pas l'objet en tant que tel mais l'œuvre de salut qui s'y est accomplie. Si le terme *salus* est employé (v. 719) et que l'idée d'une réconciliation de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire du Christ est clairement évoquée au vers 726, le poète ne parle pas directement de la mort du Christ sur la croix. Le fait est évidemment connu des lecteurs et des auditeurs de Paulin, mais le recours direct à la métonymie montre que le poète n'est pas dans une démarche didactique ou théologique cherchant à expliquer dans le détail l'œuvre et les conséquences de la mort du Christ à la croix. Son attitude est, avant tout, celle d'un poète croyant qui exprime, par son art, sa reconnaissance face aux bienfaits qu'il expérimente. La croix est une image suffisamment connue pour que le poète n'ait pas besoin de l'expliciter. Il

s'intéresse, en revanche, bien plus aux conséquences de cette mort du Christ à la croix ; et si, comme nous l'avons dit, certains termes évoquent clairement le salut et la réconciliation qui s'y opèrent, nous pouvons aussi observer tout un déploiement d'images pour décrire les multiples facettes de cette œuvre. Dans les vers 718-720, les diverses appositions font de la croix un symbole de la rédemption de l'homme accomplie par le Christ. En entendant le mot *crux*, les lecteurs et les auditeurs peuvent directement penser au salut et à la distinction qui s'opère entre les croyants et les impies. L'usage du symbolisme évolue un peu dans les vers suivants. Au vers 723, les métaphores, fréquentes dans les *Carmina*, de la lumière et de la nuit désignent non pas la croix mais son action, comme l'indique l'expression *per te*. Les compléments des deux substantifs, le complément du nom *uerum* pour *lux* et l'adjectif épithète *impia* pour *nox*, soulignent le sens de ces métaphores qui désignent la vérité et l'impiété. À partir du vers 725, le traitement du symbolisme change un peu : quatre métaphores sont employées pour qualifier la croix elle-même. Elle est ainsi l'agrafe de la paix humaine (*humanae fibula pacis*, v. 725), une échelle permettant à l'homme de gagner le ciel (*gradus quo possit in aethera ferri*, v. 727), une colonne (*columna*, v. 728) et une ancre (*anchora*, v. 728). Le poète recourt donc à divers symboles pour illustrer la polyvalence de ce symbole qu'est la croix elle-même. Cette utilisation du symbolisme permet une densité théologique et une compréhension vive des réalités théologiques, puisque les images, empruntées à la vie quotidienne, renvoient à des éléments bien connus des lecteurs et des auditeurs et s'impriment ainsi facilement dans les esprits. Par l'image de la fibule est évoquée l'union de l'homme avec Dieu qu'offre la croix. La mention de l'échelle au vers 722 fait écho au règne de l'homme dans les cieux et montre que la réconciliation de l'homme avec Dieu se traduit par une élévation de l'homme vers Dieu[54]. Les images de la colonne et de l'ancre font apparaître la stabilité qu'offre la croyance dans l'œuvre de la croix[55] : les hommes n'ont pas besoin de chercher un refuge ailleurs, notamment dans la

[54] En employant l'expression *crucis scalae* à propos de l'échelle de Jacob dans le *Carm.* 17, 157, le poète offre une interprétation typologique de l'histoire de Jacob (voir R. KIRSTEIN, *Carmen* 17, *op. cit.*, p. 169) et se sert, là encore, de l'image de l'échelle de la croix.

[55] Le poète a déjà employé un symbolisme maritime et notamment la métaphore de la croix dans les derniers vers du *Carm.* 13 (*Nat.* 2) mais à propos de Félix et du refuge qu'il est pour lui :

	Sis bonus o felixque tuis, Dominumque potentem	O puisses-tu être bon et favorable envers les tiens
	Exores liceat placati munere Christi	et fléchir par tes prières le puissant Seigneur afin
	Post pelagi fluctus, mundi quoque fluctibus actis,	qu'il soit permis, une fois les flots de la mer apaisés
	In statione tua placido consistere portu.	par un don du Christ et les flots du monde aussi
35.	*Hoc bene subductam religaui litore classem :*	passés, de se fixer dans ton mouillage, dans la
	In te compositae mihi fixa sit anchora uitae.	tranquillité de ton port. *(35)* J'ai amené avec succès
		mon bateau sur ce littoral et l'ai amarré pour que
		soit fixée en toi l'ancre de ma vie bien ordonnée.

Outre la fréquence des métaphores maritimes dans la littérature chrétienne, le symbolisme maritime s'explique ici par la situation du poème : il s'agit du premier *Natalicium* composé à Nole et le poète remercie Félix d'être arrivé sain et sauf à Nole après avoir traversé la mer Méditerranée.

religion traditionnelle dont le poète a évoqué la destruction des temples au vers 724. Alors que nous pouvons observer une stricte correspondance entre la mention de la colonne (*columna*) au vers 728 et la reprise de cette métaphore avec la mention de la maison au vers suivant, il y a un léger décalage pour les images de l'ancre et du bateau dans ces mêmes vers. La prière du poète, au vers 729, est, en effet, que sa maison demeure solidement et il s'agit là du rôle de la colonne. En revanche, avec le verbe *agere*, le poète passe de la métaphore de l'ancre, qui évoque l'immobilité et la stabilité, à celle du voyage maritime. Une nouvelle image est alors employée pour désigner la croix, celle du mât d'un bateau. À l'immobilité se substitue le mouvement, même si l'idée de stabilité demeure, puisque l'agent du mouvement, la foi, est fixé dans la croix (*in cruce fixa*, v. 730). Cette image du mât de la croix se retrouve dans le *Carmen* 17 et renforce la portée spirituelle du voyage de Nicétas : protégé par le mât de la croix, l'évêque de Rémésiana pourra traverser sans crainte les flots de la mer (v. 105-108[56]). Une dernière image, dans le *Carmen* 19 (*Nat*. 11), termine le poème : il s'agit de celle de la couronne, empruntée au Nouveau Testament pour désigner l'avenir glorieux réservé aux croyants. Si le poète ne la développe pas, elle accorde discrètement une portée eschatologique à la fin du poème. Cette association de la couronne à la croix est aussi présente dans le *titulus* absidial de la basilique de Fundi que cite le poète dans l'*Epistula* 32, 17. Elle est une reprise d'un thème iconographique connu à l'époque du poète[57] et souligne une conception victorieuse de la croix du Christ[58].

Cette prière finale à la croix est donc riche en notions théologiques, mais au lieu de livrer un long développement détaillant chaque point de doctrine, le poète offre un concentré d'images à même de frapper l'esprit de ses auditeurs et de ses lecteurs et de rendre l'étendue de la puissance de l'œuvre de la croix. Le recours au symbolisme permet une densité de signification et remplit également une fonction esthétique : les images viennent se substituer au langage technique pour rendre la beauté de la doctrine décrite. Le IVe siècle est marqué par une conception triomphante de la croix[59] et Paulin de Nole s'en fait ici l'écho en transcrivant poétiquement l'ardeur de sa piété concernant la croix.

---

[56] *Carm*. 17, 105-108 :

Ibis illabens pelago iacenti,
Et rate armata titulo salutis
Victor antemna crucis ibis undis
Tutus et austris.

Tu avanceras, glissant sur la calme étendue maritime, et dans ton bateau protégé par le signe du salut, tu avanceras, vainqueur, sous le mât de la croix, en sécurité sur les eaux et sous les vents du midi.

[57] Voir J. GADEYNE, « Alcune considerazioni sulla descrizione Paolina del mosaico absidiale di Fondi », *Boreas*, 13 (1990), p. 71-72.
[58] Voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 223-235.
[59] T. PISCITELLI CARPINO, « La teologia della croce », *art. cit.*, p. 294.

2.1.2. Pluralité de sens et diversité de l'action divine

Le symbolisme qui se déploie dans la prière finale à la croix dans le *Carmen* 19 (*Nat.* 11) clôt le récit détaillé que fait le poète du vol et de la récupération d'une croix dans le sanctuaire de Félix. Avant d'être évoquée d'un point de vue uniquement symbolique, la croix est donc présente sous la forme d'un objet dans le poème. Comme nous l'avons vu précédemment, cette croix fait même l'objet d'une description détaillée de la part du poète dans les vers 608 à 655[60]. Le poète ne s'intéresse pas à la matière dont est façonnée la croix mais uniquement à sa forme et à la signification de cette dernière. Il insiste, en effet, sur le sens des différents éléments, sur leur symbolisme, invitant ainsi ses lecteurs et ses auditeurs à regarder au-delà de l'objet en lui-même[61]. La fin de la description illustre particulièrement cela :

Idque sacramenti est, geminae quod in utraque uirgae,
Vt diducta pari fastigia fine supinant,
Infra autem distante situ parili pede constant
635. *Affixaeque sibi media compage cohaerent*
Et paribus spectant discreta cacumina summis ;
Has inter medio coeuntibus insita puncto
Virga quasi sceptrum regale superbius exstat,
Significans regnare Deum super omnia Christum,
640. *Qui cruce dispansa per quattuor extima ligni*
Quattuor attingit dimensum partibus orbem,
Vt trahat ad uitam populos ex omnibus oris.
Et quia morte crucis cunctis Deus omnia Christus
Exstat in exortum uitae finemque malorum,
645. *Alpha crucem circumstat et Ω, tribus utraque uirgis*
Littera diuersam trina ratione figuram
Perficiens, quia perfectum est mens una, triplex uis.
Alpha itidem mihi Christus et Ω, qui summa supremis
Finibus excelsi pariter complexus et imi,
650. *Victor et inferna et pariter caelestia cepit*
Effractisque abysis caelos penetrauit apertos,
Victricem referens superata morte salutem ;
Vtque illum patriae iunxit uictoria dextrae,
Corporeum statuit caelesti in sede tropaeum,
655. *Vexillumque crucis super omnia sidera fixit.*

Et il est de l'ordre du mystère que les deux baguettes, de chaque côté, renversent en arrière leur sommet, comme elles étaient éloignées à égale distance, qu'en bas elles reposent sur un pied symétrique, chacune à distance l'une de l'autre, et qu'attachées l'une à l'autre, elles se tiennent par une jointure centrale et regardent leurs extrémités séparées en des sommets symétriques[62]. Parmi celles-ci, plantée en un point central au milieu de ce qui est assemblé, une baguette s'élève plus fièrement comme un sceptre royal, montrant que le Christ Dieu règne au-dessus de tout, *(640)* lui qui, par sa croix étendue à travers les quatre extrémités du bois, touche les quatre parties qui composent le monde, pour amener à la vie les peuples de toutes les contrées. Et parce que, par la mort de la croix, le Christ Dieu, qui est tout pour tous, s'élève en vue du commencement de la vie et de la fin des maux, *(645)* un alpha et un oméga entourent la croix, chacune des deux lettres formant, avec ses trois traits, une figure différente grâce à la

[60] Voir p. 322-323.
[61] Sur la réflexion chrétienne antique sur la croix, sa forme et sa signification, voir J.-M. PRIEUR, *La Croix chez les Pères, du IIe au début du IVe siècle*, Strasbourg, 2006 ; *id.*, *La Croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Berne, Berlin, 2006 ; *id.* (éd.), *La Croix : représentations théologiques et symboliques. Actes de la journée d'étude du 19 septembre 2002 à Strasbourg*, Genève, 2004.
[62] La croix décrite est celle de saint André. Comme le fait remarquer F. DOLVECK, *Paulin de Nole Carmina*, *op. cit.*, p. 666, à propos des vers précédents (v. 609-627), le dessin de cette croix est « passablement compliqué et le texte a sans doute souffert ». La difficulté demeure dans les vers cités, notamment pour la compréhension de *ut* au vers 633. Nous lui donnons une valeur causale en nous appuyant sur A. ERNOUT et F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris, 2002 [2e éd.], p. 284-285.

position des trois éléments[63], parce que ce qui est parfait est un seul esprit, mais une triple puissance. Le Christ est pour moi à la fois l'alpha et l'oméga, lui qui a embrassé les extrémités aux confins aussi bien du ciel que des profondeurs, *(650)* il a pris en vainqueur aussi bien les lieux infernaux que les lieux célestes et il a pénétré dans les cieux ouverts après avoir détruit les abîmes, apportant la victoire du salut sur la mort dominée. Et quand la victoire l'a uni à la droite paternelle, il a placé le trophée de son corps sur le trône céleste *(655)* et il a planté l'étendard de la croix au-dessus de toutes les étoiles.

Carmen 19 (*Nat*. 11), 632-655

Comme dans les vers précédents (v. 608-631)[64], nous pouvons observer un passage progressif de la description simple de la croix à la signification de son aspect. Toutefois, dès le vers 632, la proposition *idque sacramenti est* (v. 632) invite explicitement à chercher un sens symbolique dans la forme de l'objet décrit. La proposition subordonnée causale introduite par *quia* dans les 643-644 (*Et quia morte crucis cunctis Deus omnia Christus / Exstat in exortum uitae finemque malorum*) fait de la signification symbolique la raison même de la forme de la croix : empruntant à l'Apocalypse la métaphore du Christ comme alpha et oméga[65], la croix comporte ces deux lettres grecques parce que le Christ est, selon les explications du poète, le début de la vie et la fin des maux. L'attention du poète semble surtout retenue par ce symbolisme de l'alpha et de l'oméga, puisque c'est pour ces deux lettres qu'il offre l'interprétation la plus détaillée (v. 643-652). Toute la fin de l'extrait cité est consacrée à l'œuvre du Christ et à la signification qu'il faut voir dans la croix décrite. Plusieurs allusions bibliques sont présentes dans ces vers. Ainsi, les vers 649-650 font allusion à Colossiens 1, 20 (« *et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius siue quae in terris siue quae in caelis sunt.* ») et le vers 651 à Hébreux 4, 14 (« *Habentes ergo pontificem magnum qui penetrauerit caelos, Iesum Filium Dei, teneamus confessionem.* »), tandis que le placement à la droite du Père au vers 653 peut rappeler différents versets du Nouveau

[63] Le poète décrit dans ces vers un alpha et un oméga majuscules qui entourent la croix de saint André. Par souci de clarté, nous avons traduit *uirgae* par « traits » au vers 645, mais il s'agit du même terme que celui traduit par « baguette » aux vers 632 et 638.
[64] Dans les vers 608-631, l'explication du symbolisme de la croix se concentre surtout dans les vers 629-631 qui évoquent le dogme de la Trinité.
[65] Cf. Ap. 1,8 ; 21, 6 ; 22, 13.

Testament[66]. Ces vers semblent annoncer les vers finals du poème. Le même accent est mis, en effet, sur la dimension victorieuse de l'œuvre du Christ à la croix. Le champ lexical de la victoire est présent avec les substantifs *uictor* (v. 650) et *uictoria* (v. 653) et l'adjectif *uictrix* (v. 652) ; s'y oppose celui de la défaite de la mort et de son royaume avec les ablatifs absolus *effractis abysis* (v. 651) et *superata morte* (v. 652). Un vocabulaire explicitement militaire est aussi employé avec la mention du trophée (*tropaeum*, v. 654) et de l'étendard de la croix (*uexillum crucis*, v. 655). L'évocation des hauteurs célestes et des régions infernales (v. 650), des confins de chacun de ces endroits (*supremi fines*, v. 648-649) donne un aspect cosmique à cette victoire et souligne son caractère total. Alors que, dans les derniers vers du poème, les allusions bibliques se font rares et laissent la place à l'expression personnelle du poète qui offre sa réponse poétique et enthousiaste à l'œuvre de la croix, le développement sur le symbolisme de la croix, dans les vers présentement cités, possède une fonction avant tout didactique. Dans les vers 608-609, le poète explique qu'il lui est nécessaire de parler de la forme de la croix volée[67] : animé par un souci pastoral, Paulin ne peut laisser passer une occasion d'enseigner ses lecteurs et ses auditeurs et de les amener à contempler, dans les objets qui les entourent, la nature et l'étendue de l'action de Dieu. Cette visée didactique peut sans doute expliquer l'appui plus manifeste sur le texte biblique, le poète cherchant à montrer que les vérités spirituelles présentes dans le symbolisme de la croix ont un fondement biblique.

Ces vers montrent à quel point le poète prête attention, une fois de plus, au sens symbolique que l'on peut trouver derrière un objet concret, notamment un objet d'art et comment, par sa poésie, il amène ses lecteurs à passer de la matérialité de l'objet à sa signification spirituelle[68]. Il arrive toutefois, dans les *Carmina*, que le poète ne mène pas ses lecteurs et ses auditeurs d'un sens à l'autre, mais qu'il les superpose, montrant ainsi la pluralité et l'étendue de l'action divine.

Cette superposition est visible à propos de la croix dans le *Natalicium* de l'année précédente, le *Carmen* 28 (*Nat*. 10). Une partie de ce poème est consacrée au récit de l'extinction d'un incendie qui menaçait tout le complexe félicien. Un miracle permet de préserver le sanctuaire : alors que les hommes s'épuisent à essayer d'éteindre l'incendie en jetant de l'eau (v. 132-136), Paulin oppose aux flammes une relique de la croix présente à Nole et parvient ainsi à arrêter l'incendie. Ce récit miraculeux montre une puissance, pour ainsi dire,

[66] Cf. Mt 26, 64 ; Mc 14, 62 ; 16, 19 ; Lc 22, 69 ; Ac 7, 55-56 ; Col 3, 1 ; Hb 10, 12 ; 1 Pi 3, 22.
[67] « *Ante tamen, quia res ita postulat, ipsius instar* / *Enarrabo crucis* » / « Auparavant, cependant, puisque le sujet le réclame, je décrirai la forme de la croix elle-même ».
[68] Voir le chapitre 5, 3.2.2 (p. 356-364).

physique de la croix, elle-même considérée ici en tant qu'objet physique puisqu'il s'agit d'une relique ; mais le poète fait reposer cette puissance de la relique sur la puissance spirituelle de l'œuvre de la croix :

	Nostra salus etenim cruce Christi et nomine constat,	Il est sûr que notre salut repose sur la croix du Christ et dans son nom, ainsi, notre foi, s'appuyant sur la Croix dans ce danger aussi, nous a été utile, et la flamme a expérimenté notre salut. *(125)* Ce n'est pas ma voix ou ma main qui a chassé ce feu, mais la puissance de la Croix, et dans le lieu même où la flamme s'était dressée, elle l'a forcée à s'affaisser et à s'éteindre en un grondement mourant, comme si elle était entourée par une limite prescrite, et à faire retourner l'ouragan né de la cendre à la cendre.
	Inde fides nobis et in hoc Cruce nixa periclo	
	Profuit, et nostram cognouit flamma salutem ;	
125.	*Nec mea uox aut dextra illum sed uis Crucis ignem*	
	Terruit, inque loco de quo surrexerat ipso	
	Vt circumsaeptam praescripto limite flammam	
	Sidere et exstingui fremitu moriente coegit	
	Et cinere exortam cineri remeare procellam.	

Carmen 28 (*Nat*. 10), 122-129

Le salut dont parle le poète au vers 122 est le salut spirituel, mais il devient, dans ces vers, le fondement d'un salut physique, car la puissance de la croix est telle et l'action de Dieu si étendue qu'elles interviennent dans les malheurs terrestres des hommes. Cet épisode s'insère dans la tradition du pouvoir thaumaturgique de la croix et du signe de croix. Ainsi, à la même époque, Sulpice Sévère rapporte, dans la *Vita Martini* 13, que Martin a détourné par un signe de croix (*signum salutis*) un arbre que des païens voulaient faire s'abattre sur lui. Commentant ce récit, Fontaine invite à voir dans l'exaltation de la croix comme instrument et signe de victoire sur les puissances du mal, un exemple de l'importance de la dévotion à la croix à la fin du IVe siècle. L'usage du signe de croix dans les exorcismes et dans la piété chrétienne est, toutefois, plus ancien : Tertullien, dans le *De corona* 3, 4 atteste la pratique de la signation et cette dernière se développe aussi parmi les moines d'Égypte dans leur lutte contre les démons, comme en témoigne Athanase dans la *Vie d'Antoine,* 9[69]. Un autre épisode de la vie de Martin souligne le pouvoir thaumaturgique du signe de croix dans un contexte analogue au récit de Paulin de Nole, puisqu'il s'agit d'un incendie. Dans l'*Epistula* 1, 10-15, Sulpice Sévère rapporte en effet que Martin, alors en visite dans une paroisse tourangelle, a malencontreusement mis le feu à la paillasse qu'il avait repoussée sans s'en rendre compte au-dessus du foyer de l'hypocauste afin de dormir à même le sol. Fidèle à la spiritualité ascétique, Martin voit dans cet incendie un piège du diable qui s'efforce d'égarer l'évêque. Il commence alors à lutter contre

[69] SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin II. Commentaire (jusqu'à Vita 19) par Jacques Fontaine*, Paris, Sources chrétiennes 134, 1968, p. 725-728.

le feu par la prière. Si l'accent est mis dans ce récit sur la prière, le narrateur mentionne à la fin de l'épisode que Martin a pu écarter l'incendie lorsqu'il a saisi l'étendard de la croix et les armes de la prière (*uexillum crucis*[70] *et orationis arma*), recourant ainsi à une métaphore militaire pour désigner le signe de croix[71]. Si Paulin de Nole s'insère dans cette tradition, notamment ascétique, du pouvoir de la croix, son récit se distingue des textes évoqués en ce qu'il superpose au pouvoir d'exorcisme de la croix le pouvoir reconnu aux reliques[72]. En effet l'incendie est éteint par un fragment de la croix du Christ, offert par Mélanie l'Ancienne[73]. Une fois de plus, le poète met surtout en avant la dimension puissante et victorieuse de la croix, mais il n'insiste pas seulement sur le côté spirituel de cette puissance, comme il le fera dans le *Natalicium* de l'année suivante.

Si la croix occupe une place importante dans la théologie et la poésie de Paulin de Nole[74] et qu'il exploite volontiers l'étendue de son symbolisme, elle n'est pas le seul élément qui fournit la matière à un développement symbolique. Fidèle à son époque et à son goût pour le symbolisme, le poète souligne régulièrement la portée symbolique que peut avoir tel ou tel élément, saisissant ainsi toute occasion favorable pour instruire son lectorat et son auditoire. La présence de Pinianus, avec son épouse Mélanie la Jeune, à Nole en janvier 407 permet au poète d'offrir tout un développement sur le symbolisme du pin (*pinus*) dans les vers 294-311 du *Carmen* 21 (*Nat*. 13). Partant de la résistance du pin face à l'alternance des saisons, le poète fait de cet arbre un type du corps éternel (*Haec igitur typus est aeterni corporis arbor*, v. 306) et il fait de Pinianus lui-même, par sa consécration à Dieu et la grâce divine qui réside en lui, un modèle de cet arbre (*istius instar arboris*, v. 308-309). Nous retrouvons cette même tendance à offrir une réflexion spirituelle et volontiers symbolique dans les lettres, en particulier dans

[70] L'expression *uexillum crucis* est utilisée à trois reprises par Paulin de Nole. Cf. *Epist*. 16, 8 ; *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 655 ; *Carm*. 24, 141.
[71] J. FONTAINE commente ce passage dans SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin III. Commentaire (fin) et index par Jacques Fontaine*, Paris, Sources chrétiennes 135, 1969, p. 1147-1175.
[72] Sur les reliques et les miracles dans l'Antiquité tardive, voir P. BROWN, *Le Culte de saints*, *op. cit.*, p. 113-136.
[73] Sur l'invention de la Croix par Hélène et le don d'un fragment par Mélanie l'Ancienne à Paulin, cf. *Epist*. 31 et 32 à Sulpice-Sévère.
[74] L'importance de la théologie de la croix est telle dans la poésie de Paulin de Nole, que le poète semble mentionner la croix dès qu'il le peut. Ainsi, dans le *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 95-98, il évoque la mort d'Haman, racontée dans le livre d'Esther. Comme dans le texte biblique, le poète évoque une mort par pendaison, mais en jouant sur le double sens du mot *crux* (v. 97), qui désigne à la fois le tourment et la croix, et en recourant au verbe *pendere* (v. 98), utilisé aussi bien pour la pendaison que la crucifixion, il dresse un parallèle entre Mardochée et le Christ et entre Haman et la mort, comme le fait remarquer F. DOLVECK, *La poésie de Paulin de Nole*, *op. cit.*, vol. 2, p. 741. Voir aussi W. EVENEPOEL, « Paulinus Nolanus, *carmen* 26 : the Threat of War, St. Felix and Old Testament Examples of the Power of God and of his Saints », *in The Impact of Scripture in Early Christianity*, *op. cit.*, p. 140. Il ne faut, toutefois, pas limiter l'importance du symbolisme de la croix aux poèmes : il joue un rôle important dans la pensée architecturale de Paulin et dans ses descriptions architecturales, notamment dans l'*Epist*. 32. À ce sujet, voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 81-93.

l'*Epistula* 23 où le récit que fait Paulin à Sulpice Sévère de sa coupe de cheveux par le courrier Victor lors de son séjour à Nole sert de base à une longue méditation sur la thématique des cheveux dans les Écritures.

De même qu'il arrive au poète de partir d'un élément concret pour développer une réflexion d'ordre symbolique, il n'est pas rare qu'il s'efforce d'évoquer les diverses facettes d'un objet et qu'il mêle le sens propre et un ou plusieurs sens symboliques. Il semble, toutefois, qu'une idée commune réunisse ces différents sens. Ainsi, la thématique de l'eau, comme nous l'avons vu précédemment, est un fil conducteur du *Carmen* 21 (*Nat*. 13). Le poète fait le récit de l'approvisionnement en eau à Cimitile et parle ainsi de l'eau au sens propre. S'appuyant sur le symbolisme présent dans l'Évangile de Jean, il fait également de l'eau une image de la grâce de Dieu qui prodigue le salut. Il se sert, enfin, de la métaphore de l'eau pour décrire l'inspiration qu'il recherche auprès du Christ. Ces trois évocations de l'eau peuvent être réunies sous un concept commun, celui de la grâce : en soulignant les diverses dimensions de la thématique de l'eau, le poète met en évidence les multiples formes que prennent la grâce et la bonté divines et cherche à montrer que Dieu pourvoit toujours aux besoins des fidèles, que ces besoins soient matériels, spirituels ou d'ordre poétique. De la même manière, les diverses évocations de la croix et de son symbolisme, dans les *Carmina*, témoignent toujours de la puissance et de la victoire associées à ce thème. La croix, pour le poète, renverse le paganisme (*Carmen* 19 [*Nat*. 11], 724), l'emporte sur la mort (*Carmen* 19 [*Nat*. 11], 652), mais protège également des dangers physiques en éteignant, notamment, les incendies (*Carmen* 28 [*Nat*. 10], 136-137). Ces concepts associés de façon récurrente aux images n'empêchent pas une plasticité du symbole. Ainsi, le poète fait aussi de la croix une image de stabilité à la fin du *Carmen* 19 (*Nat*. 11), mais cette stabilité repose sur la puissance de la croix. Le recours au symbolisme permet ainsi à Paulin de Nole d'exposer, de manière condensée et poétique, certaines vérités de la foi et d'associer les grandes doctrines théologiques, comme celles du salut et de la grâce, aux réalités et aux problèmes quotidiens des croyants.

2.2. Pluralité et évolution d'un symbole : le symbolisme de la cithare dans les **Carmina**

La cithare est une image courante dans les poèmes, en particulier dans les *Natalicia* : présente dans les *Carmina* 15 (*Nat*. 4), 20 (*Nat*. 12) et 21 (*Nat*. 13)[75], elle est déjà brièvement évoquée dans la *Laus Iohannis* (*Carm*. 6), si ce poème est de Paulin de Nole. Il s'agit du motif dont le symbolisme est le plus développé dans la poésie de Paulin, à tel point que Fontaine, dans l'article qu'il consacre à ce symbole, parle non pas du symbolisme mais des symbolismes de la cithare[76]. Si le symbole est volontiers polyvalent et peut comporter de multiples facettes, l'image de la cithare, dans les *Carmina*, semble se présenter comme une sorte d'image totale[77] servant à exprimer poétiquement aussi bien l'action divine que la réponse humaine à cette intervention de Dieu en faveur de l'homme. En effet, le symbolisme de la cithare intervient toujours dans des passages évoquant l'activité du poète ; mais le traitement même de ce symbole montre que cette activité est étroitement liée à l'œuvre du Christ. Au moyen de ce symbolisme, Paulin unit étroitement sa religion et ses vers[78] et fait de l'image de la cithare un moyen d'expression de la foi, aussi bien de l'objet de la foi, avec un recours au symbolisme pour évoquer la doctrine de l'incarnation et de la mort sacrificielle du Christ, que de la piété du poète qui consacre son art au Christ.

2.2.1. L'activité du poète : la cithare dans le Carmen *15 (*Nat. *4)*

La première mention de la cithare dans les *Natalicia* se trouve dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), 26-29 : évoquant l'anniversaire de la mort de Félix, le poète recherche une inspiration adaptée à l'importance de ce jour. Ces vers ont déjà été étudiés à propos de l'origine et de l'élaboration des images chez Paulin, aussi ne nous attarderons-nous pas dessus[79]. Ils montrent la conscience forte qu'a le poète d'être à la croisée de deux traditions, classique et biblique, mais aussi sa volonté de pratiquer une poésie résolument chrétienne en s'ancrant dans la tradition biblique, comme le souligne une présence croissante des réminiscences bibliques dans les vers suivants.

---

[75] Dans le *Carm*. 17 115, le poète associe Nicétas à la figure de David qu'il nomme l'*aeternus citharista*, mais nul symbolisme de la cithare n'est déployé.
[76] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 123-143.
[77] H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 51, évoque la tendance de Paulin à essayer de rassembler tous les aspects et toutes les associations qu'un thème donné évoque en lui. Ce phénomène est déjà visible avec l'exégèse des eaux vives. Il nous semble que c'est encore plus marqué dans le symbolisme de la cithare, ou plutôt que le poète articule de manière plus étroite les différentes facettes, en particulier, comme nous le verrons, dans le *Carm*. 20 (*Nat*. 12).
[78] Voir J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 124, qui décrit la méditation de Paulin sur la cithare comme une « profession de foi publique, tout à la fois esthétique et religieuse ». Voir aussi CH. WITKE, *Numen Litterarum*, *op. cit.*, p. 94.
[79] Voir p. 461-463.

Dans la *Laus Iohannis* (*Carm*. 6), le poète évoque aussi la cithare en parlant de l'inspiration de ses vers :

Nec noua nunc aut nostra canam ; dixere prophetae
15. *Cuncta prius sanctique uiri sermone soluto*
Promissum exortum, uitam mortemque sacrarunt,
Si mors illa fuit, meruit quae sanguine caelum.
Nos tantum modulis euoluere dicta canoris
Vouimus et uersu mentes laxare legentum.
20. *Sic (nam magna licet paruis, antiqua nouellis,*
Perfecta indoctis conferre, aeterna caducis)
Inspirante deo quicquid dixere priores
Aptauit citharis nomen uenerabile Dauid,
Consona caelesti pangens modulamina plectro.
25. *Nos quoque fas meminisse dei et quamquam obruta multis*
Pectora criminibus caelestem admittere sensum.

À présent, je ne chanterai rien de nouveau ou d'original ; les prophètes ont tout dit *(15)* auparavant et les hommes saints ont consacré dans un discours en prose la promesse de sa naissance, sa vie et sa mort, si mort il y eut qui mérita le ciel par le sang. Nous, nous avons seulement promis d'exposer ce qui a été dit dans des mesures mélodieuses et de détendre l'esprit des lecteurs par nos vers. *(20)* Et ainsi (car il est permis de comparer le grand au petit, l'ancien au nouveau, le parfait au mal dégrossi, l'éternel au périssable) David, nom vénérable, adapta à la cithare ce que les anciens avaient dit sous l'inspiration de Dieu, composant les cadences harmonieuses de son plectre céleste. *(25)* À nous aussi il est permis de se souvenir de Dieu et bien que nos cœurs soient écrasés par de nombreux péchés, d'accueillir une sensation céleste.

Carmen 6, 14-26

L'appartenance de ce poème aux *Carmina* de Paulin de Nole demeure, malheureusement, incertaine. Si tel est le cas, il s'agit alors de la première évocation de la cithare dans les *Carmina*. Contrairement aux évocations ultérieures, l'usage qu'en fait ici le poète n'est pas symbolique : il se contente de décrire l'activité poétique du psalmiste David qui a raconté une partie de l'histoire du peuple d'Israël dans ses Psaumes en s'accompagnant de sa cithare. Comme dans les *Natalicia*, toutefois, la mention de cet instrument est intégrée à un propos sur l'activité et l'inspiration poétiques. À la fois attribut d'Apollon et du psalmiste David, il n'est pas étonnant que la cithare serve, tout d'abord, à évoquer l'activité du poète. Cette image inscrit sa poésie dans la lignée de ces deux modèles poétiques et la place directement du côté de la grande poésie, malgré le topos de l'humilité présent dans ces vers du *Carmen* 6 et visible notamment par l'emploi de l'adverbe *tantum* (v. 18) et la mention des péchés (*quamquam obruta multis pectora criminibus*, v. 25-26).

Comme l'a fait remarquer Fontaine, l'emploi du verbe *inspirare* (v. 22) a des connotations à la fois profanes et sacrées, poétiques et prophétiques[80]. Le poète joue donc sur la double

[80] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 125.

tradition à la fois classique et biblique qui nourrit ses vers. Quelques réminiscences classiques sont présentes. Ainsi le vers 20 rappelle-t-il l'idée virgilienne de comparer ce qui est grand (*magna*) à ce qui est petit (*parua*), présente dans les *Bucoliques* 1, 23 (« *… sic paruis componere magna solebam*[81] ») et, avec une inversion du comparant et du comparé, dans les *Géorgiques* 4, 176 (« *si parua licet componere magnis*[82] »). Le syntagme *dixere priores* peut aussi être une réminiscence de l'*Énéide* 3, 693 (« *Plemurium undosum, nomen dixere priores / Ortygiam* ») ou des *Métamorphoses* d'Ovide 15, 332 (« *Est locus Arcadiae, Pheneon dixere priores* ») avec, à chaque fois, une même place à la fin de l'hexamètre. Cependant, la cithare est évoquée dans un contexte explicitement biblique, puisque le poète recourt à la figure de David, dont il souligne la renommée par l'apposition *nomen uenerabile* (v. 23). Le poète se tourne donc du côté de la tradition biblique et du Dieu chrétien pour chercher l'inspiration poétique. Cela peut s'expliquer par le rôle qu'assigne le poète à sa poésie : comme David, le poète se donne pour mission de reformuler poétiquement les actions divines déjà racontées en prose. La fonction esthétique de la poésie est donc mise en avant et poursuit, dans ces vers, pas tant une visée didactique qu'une visée récréative, puisqu'il s'agit de détendre l'esprit des lecteurs (*mentes laxare legentum*, v. 19). Ce rôle de la poésie ne diminue en rien sa valeur, puisque la grandeur du sujet demeure et que le poète lui-même considère sa tâche comme une grâce qui lui est accordée (*nos quoque fas meminisse dei*, v. 25). La composition poétique devient alors, pour reprendre l'expression de Fontaine, un « mémorial de Dieu[83] ».

Nous observons une même relation étroite entre l'usage de la cithare pour désigner l'activité poétique et le rôle de mémorial des actions divines dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4). Si la prudence reste de mise et que nous ne pouvons affirmer que la *Laus Iohannis* est bien une œuvre de Paulin de Nole, il nous semble que cette même articulation entre la fonction mémorielle de la poésie, la recherche de l'inspiration divine, la mention de la cithare et la thématique du poète pécheur[84] est un argument supplémentaire en faveur de l'authenticité de ce poème. Toutefois, le sujet du *Carmen* 15 (*Nat*. 4) est légèrement différent : ce poème n'est pas une paraphrase biblique, mais un *carmen natalicium* composé pour l'anniversaire de Félix. La matière n'est donc pas biblique ; cependant, comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, Paulin compose une poésie christologique plutôt que biblique ; mais à ses yeux, qu'il relate des

[81] Éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2005 [1ère éd. 1942].
[82] Éd. E. DE SAINT-DENIS, Paris, CUF, 2014 [1ère éd. 1926].
[83] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 125.
[84] Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 33 : « *Audeo, peccator, Sanctum et caelestia fari*. » / « J'ose, pécheur que je suis, célébrer le Saint et ce qui est céleste ».

événements bibliques ou les hauts faits de Félix, il met toujours en lumière l'action de Dieu en faveur des hommes et la même inspiration divine doit donc être recherchée. La présence de l'adverbe *igitur* au vers 26 associe étroitement l'activité du poète à l'anniversaire de Félix et à l'œuvre de pardon et de purification opérée par le Christ au moyen du saint en ce jour[85] :

	Ista dies ergo et nobis sollemnis habenda	Il nous faut donc, nous aussi, considérer comme solennel ce jour, celui de ton anniversaire puisque, lorsque tu effaces nos fautes, *(25)* nous mourons au monde afin de naître dans le bien pour le Christ. Élève-toi donc, cithare, et tends-toi de toutes tes cordes ! Que la force de ton âme s'éveille ! Que l'amour anime mon for intérieur en un chant silencieux, sans que reste silencieux le luth de mon cœur dont les dents ont été touchées, et que la lyre de ma bouche retentisse sous le plectre de ma langue.
	Quae tibi natalis, quia te mala nostra abolente	
25.	*Occidimus mundo, nascamur ut in bona Christo.*	
	Surge igitur, cithara ! et totis intendere fibris,	
	Excita uis animae ! Tacito mea uiscera cantu,	
	Non tacita cordis testudine dentibus ictis,	
	Pulset amor, lingua plectro lyra personet oris !	

Carmen 15 (*Nat*. 4), 23-29

La poésie se présente comme une réponse de l'homme à l'action du Christ en lui. Pour exprimer cela, le poète entre dans le symbolisme et s'identifie lui-même à la cithare. Le chant de la cithare naît alors à trois niveaux de l'homme : ses entrailles (*mea uiscera*, v. 27), son cœur (*cor*, v. 28) et sa bouche (*os*, v. 29)[86]. En s'identifiant ainsi à l'instrument, le poète exprime son plein engagement dans la louange de Dieu, la ferveur de sa piété et de son adoration. Fontaine fait remarquer, à propos de l'impératif *excita*, appliqué au vers 27 à la *uis animae*, qu'il n'est pas indifférent que ce verbe désigne, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), 639[87], la résurrection des morts[88]. Il souligne également que l'impératif *surge*, employé au vers 26, correspond dans la Bible à l'expression de l'ordre de Dieu, de la Genèse aux guérisons du Christ et aux Actes des Apôtres[89]. Le poète associe ainsi très étroitement son art à l'œuvre divine. La poésie est pour lui une manière d'exposer cette œuvre et de la louer. En recourant à l'image de la cithare, un instrument lié à la louange dans la Bible, Paulin place son activité poétique dans la lignée de la

[85] Cf. *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 50-51 : « *Quare ades ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum.* » / « C'est pourquoi tu es présent quand, sous ta conduite, je vais entièrement raconter l'histoire de ton Félix en partant de l'origine ».
[86] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 126.
[87] *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 639 : « *Excitis pariter radiabit gloria sanctis* » / « La gloire rayonnera également sur les saints réveillés ».
[88] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 127.
[89] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 137, n. 22.
Cf., entre autres, Gn 13, 17 ; Mt 2, 13 ; Ac 8, 26.

poésie des Psaumes et en fait un moyen d'expression de la louange de Dieu, une louange qui répond à l'action divine envers les hommes.

2.2.2. Union et renouveau : le symbolisme de la cithare dans le Carmen *20 (*Nat. *12)*

Le passage où le symbolisme de la cithare est le plus développé se trouve dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) qui est composé pour la célébration de l'anniversaire de Félix en janvier 406 : le poète indique son intention de raconter trois miracles opérés près de la tombe du martyr et mettant en scène des animaux. Paulin reprend des thématiques abordées au début de sa conversion et de sa pratique d'une poésie chrétienne, puisqu'avec une tonalité polémique, il revendique une poésie fondée sur la vérité contrairement à la poésie traditionnelle. Le poète offre alors tout un développement autour du symbole de la cithare brisée. Toute la richesse du symbolisme de la cithare chez Paulin de Nole s'y manifeste à mesure que le poète opère par légers glissements de sens pour exposer l'œuvre de salut du Christ et nourrir sa réflexion sur le rôle du poète chrétien.

At nobis ars una, fides et musica Christus,
Qui docuit miram sibimet concurrere pacem
Disparis harmoniae quondam, quam corpus in unum
35. *Contulit assumens Hominem qui miscuit almum*
Infusa uirtute Deum ut duo conderet in se
Distantesque procul naturas redderet unum ;
Vt Deus esset homo, Deus est Homo factus ab ipso
Qui Deus est Genitore, Deo cui gratia non est
40. *Sed natura quod est summi Patris unicus heres,*
Solus habens proprium quod munere praestat habere
His quibus alma fides dederit diuina mereri.
Ille igitur uere nobis est musicus Auctor,
Ille Dauid uerus citharam qui corporis huius
45. *Restituit putri dudum compage iacentem,*
Et tacitam ruptis antiquo crimine chordis
Assumendo suum Dominus reparauit in usum,
Consertisque Deo mortalibus omnia rerum
In speciem primae fecit reuirescere formae,
50. *Vt noua cuncta forent cunctis abeunte ueterno ;*
Hanc renouaturus citharam Deus, ipse magister,
Ipse sui positam suspendit in arbore ligni,
Et cruce peccatum carnis perimente nouauit;
Atque ita mortalem numeris caelestibus aptam
55. *Composuit citharam uariis ex gentibus unam,*
Omnigenas populos compingens corpus in unum.
Inde, lacessitis fidibus de pectine Verbi,
Vox Euangelicae testudinis omnia complet
Laude Dei, toto Christi chelys aurea mundo

Mais nous, nous n'avons qu'un art, la foi et qu'une musique, le Christ qui a enseigné qu'en lui-même se concentre la paix merveilleuse d'une harmonie autrefois discordante, paix qu'il a condensée en un seul corps *(35)* en assumant l'Homme qu'il mêla au Dieu vénérable par la manifestation de sa puissance, afin d'unir l'un et l'autre en lui et de rendre une des natures grandement éloignées. Pour que l'homme devînt Dieu, Dieu devint un Homme, du fait du Père lui-même qui est Dieu, Dieu par nature et non par grâce, parce qu'il est l'unique héritier du Père très-haut, il est le seul à posséder comme son bien propre ce qu'un don accorde à ceux auxquels une vénérable foi a donné de mériter les choses divines. Il est donc véritablement pour nous le Créateur de la musique, il est le véritable David, qui a restauré la cithare de ce corps *(45)* qui gisait depuis quelque temps en un assemblage disloqué, et cette cithare, muette puisque ses cordes avaient été brisées par son antique faute, le Seigneur, en l'assumant, l'a réparée pour son propre usage, et tandis que les hommes ont été réunis à Dieu, il a fait se ranimer toute la Création dans l'éclat de sa forme première, *(50)* afin que toutes choses deviennent nouvelles puisque ce

60.	*Personat innumeris uno modulamine linguis,* *Respondentque Deo paribus noua carmina neruis.*	qui est ancien les a quittées. Dieu, le Maître en personne, afin de rénover cette cithare, suspendit lui-même la sienne en la plaçant sur le bois de l'arbre et il la renouvela lorsque la croix détruisit le péché de la chair. Ainsi *(55)* arrangea-t-il une unique cithare mortelle, adaptée aux rythmes célestes, à partir de nations diverses, assemblant des peuples de toute origine en un seul corps. Dès lors, tandis que le plectre du Verbe frappe la lyre, le son du luth évangélique remplit toute la Création de la louange de Dieu ; la cithare d'or du Christ retentit dans le monde entier *(60)* selon une cadence unique appliquée à des langues innombrables, et de nouveaux chants répondent à Dieu sur des cordes harmonieuses.

Carmen 20 (*Nat*. 12), 32-61

Comme dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4), l'intention polémique est visible, en particulier avec la mise en évidence de l'expression *at nobis* avant la coupe trihémimère (v. 32). Le poète cherche à se distinguer des poètes classiques en revendiquant la pratique d'une poésie à finalité religieuse et, plus précisément encore, de nature christologique. La fonction d'attribut du sujet des termes *fides* et *Christus* soulignent le lien étroit entre l'art pratiqué par le poète (*ars, musica*) et son adhésion au christianisme (*fides, Christus*). L'adjectif *una*, placé à la césure trochaïque, met en évidence cette unité et même cette fusion recherchée entre la foi chrétienne et la pratique poétique de Paulin. Toutefois, lorsqu'il compose ces vers, Paulin n'est plus un jeune croyant qui vient de se convertir à un christianisme radical et qui s'interroge sur la manière de passer d'une poésie profane à une poésie chrétienne : si ce texte possède une dimension programmatique, il nous semble surtout qu'il offre, en une sorte de défense et illustration de la poésie religieuse, une mise en œuvre immédiate de cette déclaration où se manifestent toute la foi et les capacités artistiques du poète.

Ainsi, les vers suivants (v. 32-42) consistent en un exposé sur la personne du Christ et son incarnation. Plusieurs thèmes christologiques majeurs sont abordés : l'œuvre de réconciliation opérée par le Christ (v. 33-34 et 38), son incarnation (v. 35), sa double nature à la fois divine et humaine et son statut privilégié auprès du Père (v. 40). Le poète traite, en quelques vers, de sujets qui ont suscité bien des débats à son époque et qui ont fait l'objet d'un certain nombre de Conciles. Toutefois, ce n'est pas en théologien qu'il aborde ici ces sujets, mais en poète qui met

en vers, de façon très condensée, un certain nombre d'éléments doctrinaux. Le vers 38, à ce titre, est exemplaire puisqu'il résume, en un vers, la forme et le but de l'incarnation du Christ (*Vt Deus esset homo, Deus est Homo factus ab ipso*). La simplicité de ce vers est, cependant, trompeuse : la construction est très précise, puisque le poète recourt aux mêmes termes (*deus*, *esse*, *homo*) dans le même ordre de part et d'autre de la coupe penthémimère, mais avant la coupe, *deus* est l'attribut du sujet *homo*, tandis qu'après la coupe, les fonctions sont inversées. La démarche semble avant tout poétique et l'intention polémique dont nous avions parlé à propos du vers 32[90] se limite au champ de la poésie et n'est pas d'ordre doctrinal dans ces vers. Le poète ne semble pas non plus vouloir offrir un enseignement catéchétique : l'évocation de l'incarnation du Christ est très concise à la différence du *Carmen* 31 où, dans une intention didactique, le poète livre un long exposé sur cette doctrine (v. 55-142). Cette mise en vers condensée de doctrines importantes et longuement débattues n'empêche pas la précision théologique. Le poète recourt ainsi au participe présent *adsumens* (v. 35) qui appartient au vocabulaire théologique, et il prend bien soin de préciser, dans les vers 39-40, la différence entre le Christ et les hommes : le Fils est Dieu par nature et non par grâce contrairement aux hommes pour lesquels il s'agit d'un don (*munus*, v. 41). Dans les vers 28-32, le poète rejetait une poésie mensongère au profit d'une poésie fondée sur la vérité et, en donnant quelques précisions d'ordre théologique, il en offre ici un exemple.

Paulin cherche à pratiquer une poésie qui chante la foi : si les réminiscences bibliques sont absentes de ces vers, tout le propos est conforme aux Écritures. Nous assistons, cependant, à une véritable reformulation poétique d'un contenu biblique où tout le travail du poète vient mettre en valeur les idées énoncées. C'est visible, par exemple, dans le choix des mots utilisés pour exprimer l'unité : en employant les verbes *concurrere* (v. 33), *conferre* (v. 35) et *condere* (v. 36), Paulin insiste sur la thématique de l'unité par la répétition du préfixe *con-* tout en soulignant la diversité par l'emploi de trois verbes différents. Cette unité est aussi mise en évidence par la répétition de l'adjectif *unum* en fin de vers (v. 34 et 37). Le poète prépare également la métaphore musicale de la suite du passage en recourant, au vers 34, au substantif *harmonia*. Il invite ainsi à lier cette description de l'unité du Christ dans ses deux natures à l'unité décrite dans l'image de la cithare, montrant ainsi discrètement que la réconciliation entre l'humanité et Dieu, symbolisée par la cithare, est à l'image de l'unité des deux natures du Christ. La construction des vers 34 et 37 souligne ce parallèle : en effet, les deux vers commencent avec le préfixe *dis-* et se terminent avec l'adjectif *unum* et ils évoquent ainsi un passage de la

[90] L'intention polémique concerne aussi les vers précédents (v. 28-32). Voir p. 33-34.

désunion à l'union. Au vers 34, il s'agit de la désunion entre les hommes et Dieu, au vers 37 entre les deux natures, a priori, contraires du Christ, mais dans les deux cas, un même mouvement de réconciliation s'effectue.

Après ce bref exposé sur la nature du Christ incarné se déploie le symbolisme de la cithare brisée. L'articulation entre la foi et l'art est très nette dans les vers 43-44 avec une double affirmation : le Christ incarné est à la fois le véritable instigateur de la musique et le véritable David. La métaphore musicale, à peine esquissée par l'emploi du substantif *harmonia* au vers 34, est maintenant explicite. L'usage de l'adverbe *uere* et de l'adjectif *uerus* avant la coupe penthémimère souligne la volonté précédemment énoncée par le poète de s'opposer aux mensonges des païens et de dire le vrai. Le symbolisme de la cithare est inscrit dans un contexte ouvertement chrétien : la figure d'Apollon est complètement ignorée au profit de celle de David et la musique qu'inspire le Christ est associée à celle des Psaumes. Toutefois, le poète ne se place pas sous le patronage du psalmiste, mais sous celui du Christ, présenté comme l'antitype de David (*ille Dauid uerus*, v. 44). Cette lecture typologique de l'Ancien Testament renforce le caractère christocentrique de l'art revendiqué par le poète. L'emploi du terme *auctor* (v. 43) souligne aussi discrètement la relation entre la pratique poétique de Paulin et l'œuvre divine pour le monde. En effet, l'emploi de ce substantif fait du Christ l'instigateur de la musique et donc du chant du poète. Tout est don de Dieu pour le poète, les réalités spirituelles (v. 41-42) comme l'inspiration poétique, ce qu'il montre très bien ailleurs avec la métaphore des eaux vives[91]. Cependant, le terme *auctor* est aussi utilisé dans la littérature latine chrétienne pour désigner le Dieu créateur[92] et, de la même manière que le substantif *harmonia* annonçait, au vers 34, la métaphore musicale du passage, son emploi prépare l'évocation de l'œuvre de restauration de la Création dans les vers 48-50.

Pour évoquer cette œuvre de restauration de la Création, Paulin de Nole recourt au motif de la cithare disloquée que le Christ répare pour son propre usage. L'image de la cithare est courante dans l'Antiquité, de nombreux symbolismes s'étant développés autour de la notion musicale et philosophique d'harmonie[93]. Courante chez les auteurs classiques, cette image connaît aussi une grande postérité chez les auteurs chrétiens pour qui le Christ est vu comme le créateur de l'harmonie universelle et l'homme comme un instrument de Dieu[94]. Paulin emprunte, plus précisément, le symbole de la cithare brisée à Ambroise qui, à deux reprises

[91] Voir le chapitre 8, 1.1.2 (p. 464-474).
[92] Cf. TERTULLIEN, *Spect*. 2, 9 ; AMBROISE, *Noe* 6, 13 ; AUGUSTIN, *Epist*. 202A, 12, etc.
[93] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 124.
[94] Voir H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 48-49.

dans le *De Iacob et uita beata*[95], se sert de cette image pour évoquer le corps, associé au péché, que doit abandonner le croyant[96]. Paulin offre, toutefois, un traitement particulièrement poétique de ce motif. Les vers 43-55 forment une longue phrase marquée par diverses étapes et le sens même du symbolisme semble évoluer au fil des vers : la cithare paraît, tout d'abord, représenter l'humanité, elle-même vue sous l'image d'un corps. Il est dit au vers 47 que le Christ a assumé cette cithare ; il s'agit du même verbe que celui employé au vers 35 (*assumens Hominem*) pour parler de la nature humaine qu'a revêtue le Christ et donc de son incarnation. Les vers 44-46 commencent par décrire l'état misérable de la cithare : les disjonctions dans les vers, avec une séparation de *citharam* et *iacentem* (v. 44-45) et de *ruptis* et *chordis* (v. 46), miment la dislocation de la cithare, tandis que l'insertion du groupe nominal *antiquo crimine*, qui fait allusion au péché originel, met en évidence la cause de la brisure. Un point de bascule, déjà annoncé au vers 45 avec le verbe *restituere* en tête de vers, s'opère au vers 47 avec le Christ qui, tel un luthier, assume et répare la cithare. Un nouvel effet d'annonce est alors visible avec l'expression *suum in usum* : elle anticipe le dernier mouvement du passage (v. 54-61) et les louanges chantées par la cithare à Dieu, montrant que l'humanité est restaurée afin de louer Dieu. Le poète décrit alors brièvement l'œuvre de restauration accomplie : l'usage abondant du préfixe *re-*, dans les vers 45-50, souligne le renouvellement qui s'opère et s'étend à toute la Création (*omnia rerum*, v. 48). De prime abord, les vers 49-50 peuvent sembler contradictoires : le poète évoque un retour à l'état originel avec l'expression *in speciem primae formae* au vers 49, tandis que le vers suivant affirme que tout est devenu nouveau. Ce vers est une réminiscence d'Apocalypse 21, 4 et 5 (« [4]*Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum et mors ultra non erit neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quae prima abierunt.* [5]*Et dixit qui sedebat in throno : 'Ecce noua facio omnia'. Et dicit : 'Scribe, quia haec uerba fidelissima sunt, et uera'.* »). Il s'agit *a priori* de la seule réminiscence biblique du passage et elle est d'autant plus importante qu'elle ouvre une perspective eschatologique : alors que l'expression

[95] Cf. AMBROISE, *Iac*. 1, 8, 39 et 2, 9, 39.

[96] L'origine du motif de la cithare brisée comme symbole du corps est plus lointaine et d'origine profane, puisque ce symbolisme est déjà présent chez PLATON (*Phédon* 86 ab) et, bien plus tard, chez PLOTIN (*Ennéades* 1, 4, 16). L'interprétation chrétienne du motif de la cithare est très riche. CLÉMENT D'ALEXANDRIE offre trois interprétations de cet instrument dans les *Stromates* 6, 88, 3-5. Elle est à la fois une représentation du Christ, de ceux qui font retentir leur âme sous l'impulsion du Christ-musagète et du peuple sauvé qui chante sous l'inspiration du Logos. Une tradition voit dans la cithare nommée dans les Psaumes le corps de l'homme (cf. AUGUSTIN, *In psalm*. 32, 2 et 150, 8 ; AMBROISE, *Bon. mort.* 6, 25), une autre le corps du Christ (cf. AUGUSTIN, *In psalm*. 56, 9 ; JÉRÔME, *In psalm*. 107, 3 ; GRÉGOIRE D'ELVIRE / PS.-ORIGÈNE, *In psalm*. 91). Une exégèse moins répandue identifie le bois de la cithare à celui de la croix du Christ (cf. NICÉTAS DE RÉMÉSIANA, *Psalm*. 4). La cithare apparaît aussi comme un symbole de l'Église assemblée en liturgie (cf. Ignace d'Antioche, *Eph*. 4, 1). Les références sont données par J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 130-131 et H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien », *art. cit.*, p. 48-51.

antiquum crimen (v. 46) fait référence au péché originel et à la Genèse, la réminiscence présente dans le vers 50 invite le lecteur, de manière bien plus forte puisqu'il s'agit d'une réminiscence, à se tourner vers l'Apocalypse et la nouvelle Création qui y est mentionnée. L'association entre l'ancien et le nouveau, dans ces deux vers, semblent donc être une manière de dire que Dieu redonne le même rôle et la même dignité à la Création que ceux qu'elle avait originellement mais dans un contexte nouveau.

Un glissement dans la signification de la cithare s'opère dans les vers 51-53 : si au vers 51, l'usage du verbe *renouare* invite à voir encore dans la cithare un symbole de l'humanité, l'allusion à la crucifixion dans les vers 52-53 amène plutôt à reconnaître dans la cithare une image du corps humain, le Christ voyant sa cithare pendue au bois[97]. L'ablatif absolu *cruce peccatum carnis perimente* (v. 53) introduit un vocabulaire purement théologique dans le langage symbolique déployé dans ces vers et l'explicite. Nul besoin pour le poète de livrer une longue explication : grâce à cet ablatif absolu, qui préserve toute la densité théologique et poétique de ce passage, Paulin montre que l'humanité est restaurée par la rédemption accomplie par le Christ à la croix. L'association de l'image de la cithare et de la rémission des péchés se trouve déjà chez Ambroise, notamment dans la suite du *De Iacob et uita beata*[98], mais nous nous demandons s'il ne faut pas aussi voir dans le geste de suspendre la cithare à l'arbre un souvenir des Psaumes et des premières compositions chrétiennes de Paulin. Le Psaume 136 dit au verset 2 : « *In salicibus in medio eius suspendimus organa nostra* ». Dans le *Carmen* 9, qui paraphrase ce Psaume, Paulin emploie aussi le substantif *organa* et non le terme *citharae* ; en revanche, il précise, contrairement au Psaume, que cet exil est mérité en raison des fautes d'Israël et il développe toute une réflexion sur la possibilité ou non de chanter des louanges à Dieu dans un contexte païen[99]. Peut-être la mention du Christ accrochant sa cithare au bois de l'arbre, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 13) est-elle une allusion à ce Psaume que Paulin connaît bien et une sorte de réponse : maintenant que le Christ a accompli son œuvre de rédemption, la louange est de nouveau possible. Bien qu'il ne s'agisse que d'une hypothèse, il nous semble

[97] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 130, indique que Paulin suit ici une double tradition exégétique des Psaumes : celle de la cithare comme corps de l'homme (cf. AUGUSTIN, *In psalm*. 32, 2 et 150, 8 ; AMBROISE, *Bon. mort*. 6, 25) et celle de la cithare comme corps du Christ (cf. AUGUSTIN, *In psalm*. 56, 9 ; JÉRÔME, *In psalm*. 107, 3 ; GRÉGOIRE D'ELVIRE, *In psalm*. 91).

[98] Cf. AMBROISE, *Iac*. 2, 9, 39 (éd. G. NAUROY, Paris, Sources chrétiennes 534, 2010) : « *Qui cantus dulcior, qui sonus suauior quam remissio peccatorum et resurrectio mortuorum ? Hunc cantum sanctus Dauid ille, diuinae organum uocis et dominici sermonis interpres, cithara cecinit spiritali.* » / « Quel chant est plus doux, quel son est plus agréable que la rémission des péchés et la résurrection des morts ? Ce chant, le saint David, l'instrument de la voix divine et l'interprète de la parole du Seigneur, l'a chanté sur la cithare spirituelle ». Cf. aussi *In Psalm*. 1, 11.

[99] Voir le chapitre 1, 1.3.2 (p. 50-53).

que la similarité entre les images et le fait que la métaphore de la cithare soit filée dans toute la poésie de Paulin de Nole et étroitement liée à une réflexion sur la pratique poétique invitent à envisager un tel parallèle[100].

Un nouveau glissement de sens est opéré dans les vers 54-55 : restaurée, la cithare désigne non plus l'humanité entière, mais l'ensemble des chrétiens issus de toutes les nations (*uariis ex gentibus*). Elle devient alors un symbole de l'unité et de l'harmonie de la communauté[101]. Le Christ, désigné par le substantif *Verbum*, ce qui traduit une influence johannique, devient alors le plectre qui joue de la cithare (v. 57). Nous pouvons observer un parallèle entre ce mouvement et le premier mouvement de l'extrait : le préfixe *con-* est à nouveau utilisé à plusieurs reprises, tandis que l'emploi de la même expression, *corpus in unum*, à la fin des vers 34 et 56, invite à comparer ces deux vers. Alors que le vers 34 commençait par un adjectif exprimant la désunion (*dispar* avec le préfixe *dis-*), le vers 56 commence par un adjectif évoquant la diversité. La diversité, aussi exprimée au vers précédent par l'adjectif *uarius*, remplace la désunion et, contrairement à celle-ci, permet l'harmonie. La transformation opérée par le Christ est alors visible, au vers 54, par l'emploi, dans le même vers, des adjectifs *mortalis* et *caelestis* : l'aspect terrestre et l'aspect céleste sont désormais unis grâce au Christ. L'union, toutefois, n'est pas tout à fait la même que dans la personne du Christ : alors que ce dernier est à la fois homme et Dieu, la cithare, symbole de la communauté chrétienne, demeure mortelle mais elle est rendue apte à jouer des mélodies célestes.

L'image de la cithare, symbole de la communauté chrétienne unie, est alors étroitement liée à la louange de Dieu avec des expressions comme *numeri caelestes* (v. 54), *uox euangelicae testudinis* (v. 58), *laus Dei* (v. 59) et *Christi chelys aurea* (v. 59). La célébration de Dieu se présente ainsi comme le but de la restauration de l'humanité, ce que met en évidence la place de l'expression *laude Dei* avant la coupe trihémimère au vers 59, et la poésie montre toute son utilité ; mais alors que le poète était parti d'une réflexion personnelle sur son art (v. 28-29), il se fond à présent dans l'unité du corps des chrétiens. Les termes exprimant la totalité et l'unité abondent dans les vers 54-61 (*unus* [v. 55, 56, 60], *omnigenae* [v. 56], *omnia* [v. 58], *totus* [v. 59], *pares* [v. 61]) et soulignent cette unité, tandis que les adjectifs *uariae* (v. 55) et *innumerae* (v. 60) insistent sur la diversité et la richesse de cette communauté. Le recours à différents substantifs pour désigner la cithare (*cithara* [v. 55], *fides* [v. 57], *testudo* [v. 58] et

[100] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare, *art. cit.*, p. 130, sans établir aussi explicitement un parallèle entre les deux poèmes, évoque une lecture christique du Ps 136, 2 dans le *Carm*. 9 lorsqu'il traite du *Carm*. 20 (*Nat*. 12).
[101] Sur les origines du symbolisme ecclésial de la cithare, voir J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 131-132.

chelys [v. 59]) correspond au goût de l'époque pour la *uariatio*, mais accentue également l'impression de diversité.

Un triple mouvement d'union se dessine dans ce passage : entre les deux natures du Christ incarné, entre l'humanité et Dieu par le Christ et entre les croyants parmi lesquels se trouve Paulin. Par ses multiples facettes, le symbolisme de la cithare réunit ces trois mouvements, et de même que le Christ renouvelle la Création (v. 50), l'art du poète, intégré à la communauté chrétienne, se trouve renouvelé puisque de *noua carmina* (v. 61) s'élèvent pour Dieu[102]. Les nombreux effets d'écho présents dans ce passage amènent à associer étroitement la célébration du Christ par les croyants à l'œuvre de salut qu'il a accomplie. Le poète offre ici, pour reprendre une expression de Fontaine, une « histoire musicale du salut[103] » où les considérations doctrinales et poétiques se mêlent constamment. Si les réminiscences bibliques sont pratiquement absentes, il est certain que la lecture de la Bible a nourri la réflexion doctrinale du poète, mais le recours au symbolisme, enrichi de nombreux effets stylistiques, transforme l'exposé théologique en une louange à Dieu et offre une réponse artistique et pleine de dévotion[104] au mouvement de Dieu vers l'humanité en la personne du Christ[105].

2.2.3. Communauté et louange dans le Carmen *21 (*Nat. *13)*

Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), Paulin de Nole reprend le symbolisme de la cithare. Après le riche symbolisme déployé dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), le poète se concentre sur la signification ecclésiale et communautaire de ce motif. La reprise de cette image, un an après son traitement particulièrement minutieux et poétique dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), a subi quelques critiques. Ainsi, Fontaine parle d'un « symbolisme utilisé uniquement sous la forme d'un jeu poétique souriant[106] », d'une « seconde mouture, trop subtile et ennuyeusement 'tropologique', des brillants symbolismes de la cithare développés dans la pièce 20[107] ». Il est vrai que la richesse de ce symbolisme est moins exploitée que dans le *Natalicium* de l'année précédente, néanmoins le retour de ce motif ne nous paraît pas dénué d'importance.

---

[102] CH. WITKE, *Numen Litterarum*, *op. cit.*, p. 89-94, insiste sur la fusion de l'ancien et du nouveau, des possibilités métaphoriques latines et de l'enseignement chrétien dans ces vers et montre qu'en cela, Paulin est véritablement un poète latin chrétien : il offre une représentation chrétienne et autonome de la poésie, une construction esthétique exprimant la foi (p. 94).
[103] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 129.
[104] Nous pouvons souligner l'expression *respondere Deo* (v. 61) qui présente bien la louange comme une réponse à l'action divine.
[105] Le poète recourt également à l'image de la cithare dans le *Carm*. 27 (Nat. 9), 72-106, pour décrire l'harmonie des hommes sous la conduite de Dieu, ce qui le conduit à un bref développement sur la Trinité. Néanmoins, la cithare n'est que brièvement mentionnée et le poète préfère développer la comparaison avec le jeu de la flûte.
[106] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 132.
[107] J. FONTAINE, « Les symbolismes de la cithare », *art. cit.*, p. 142, n. 58.

La métaphore de la cithare est une métaphore très réfléchie et filée dans les *Natalicia* et il ne nous semble pas anodin que sa dernière évocation mette en évidence une signification ecclésiale et communautaire. Dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), Paulin célèbre la venue de membres de la famille de Mélanie l'Ancienne pour la fête de Félix. Le contexte même de composition du poème invite à mettre l'accent sur la dimension ecclésiale du symbolisme de la cithare : le poète se réjouit de la venue de ses amis avec lesquels il peut célébrer le Christ.

Le motif de la cithare intervient dans la partie en distiques élégiaques (v. 272-343) et encadre la présentation du groupe que forment Paulin et ses amis. La première mention de la cithare découle d'une concentration de réminiscences psalmiques[108] :

	Magnificate Deum mecum et sapienter honestis,	Glorifiez Dieu avec moi et psalmodiez habilement de nobles chants, enfants unis ! De même que les psaltérions à dix cordes résonnent lorsque les cordes sont frappées *(275)* et que les fils dissonants s'assemblent en de semblables mélodies, la pieuse lyre de notre assemblage retentira, comme si trois langues résonnaient d'une seule bouche.
	Vnanimes pueri, psallite carminibus !	
	Vt decachorda sonant pulsis psalteria neruis	
275.	*Et paribus coeunt dissona fila modis,*	
	Sic pia compagis nostrae testudo resultet	
	Tamquam uno triplex lingua sonet labio.	

Carmen 21 (*Nat*. 13), 272-277

272. Ps 33, 4 ; ***272-273.*** Ps 46, 8 ; ***274.*** Ps 32, 2

Contrairement au *Carmen* 20 (*Nat*. 12), où les allusions bibliques se faisaient discrètes dans le traitement du motif de la cithare, les réminiscences psalmiques abondent ici. Elles associent, une fois de plus, de manière étroite, le motif de la cithare à la figure de David et au chant des Psaumes. Toutefois, la cithare, ici désignée par les termes *decachorda* (v. 274) et *testudo* (v. 276), n'est plus un simple instrument d'accompagnement, comme dans les Psaumes, mais elle se fond complètement avec ceux qui chantent. Ce glissement permet au poète d'exploiter, d'une façon imagée, le thème de l'harmonie.

Après avoir présenté chacun des membres du groupe, qui forment les dix cordes du psaltérion, le poète revient sur l'image de la cithare et la développe :

	Ergo nouem cuncti, socia cum prole parentes,	Donc, tous les neuf que nous sommes, les parents unis à leurs enfants, soyons d'un même cœur comme une seule lyre. Que tous nous formions, à partir de nous-mêmes, une cithare composée de diverses cordes en vue d'un seul chant. *(330)* Qu'Aemilius nous
	Pectore concordi simus ut una chelys,	
	Omnes ex nobis citharam faciamus in unum	
	Carmen diuersis compositam fidibus ;	
330.	*Aemilius ueniat decimus : tunc denique pleno*	
	Concinet in nobis mystica lex numero ;	

[108] Sur ce tissage de réminiscences psalmiques, voir p. 238-239 et 430-431.

Hoc etenim numero capitum in testudine pacis
Viua salutiferum chorda loquetur opus ;
Huic citharae plectrum Felix erit, hoc decachordam
335. *Christus ouans citharam pectine percutiet ;*
Quae cithara in nobis Christo modulante sonabit
Plena perfectis sensibus harmonia
Si pax nostra Deo sit totis consona fibris,
Simus ut uniti corpore, mente, fide :
340. *Talis enim citharam sanctis homo legibus implet,*
Omnibus ad uitam compositus numeris,
Cuius uita sacrae concordat ad omnia legi ;
Omnis enim irrupto stamine chorda canet.

rejoigne comme le dixième. Alors enfin, le nombre au complet, la loi mystique chantera en nous. Et de fait, avec ce nombre de personnes, la corde vivante énoncera sur la lyre de la paix une œuvre porteuse de salut. Félix sera le plectre de cette cithare ; *(335)* de ce plectre, le Christ joyeux frappera la cithare à dix cordes. Et cette cithare résonnera en nous sous la mesure du Christ, dans une pleine harmonie grâce à la perfection de nos sens, si notre paix est en accord avec Dieu de toutes ses fibres, de sorte que nous soyons unis de corps, d'esprit et de foi. *(340)* En effet, l'homme qui emplit sa cithare de saintes lois, qui met sa vie en harmonie avec tous les rythmes, est celui dont la vie s'accorde en tout à la loi sainte ; chaque corde chantera en effet sans que son fil ne se brise jamais.

Carmen 21 (*Nat*. 13), 326-343

Alors que, dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), la cithare est plutôt considérée dans son ensemble, dans le *Carmen* 21 (*Nat*.13), les détails de l'objet sont beaucoup plus mis en avant et une signification est accordée à chacun. Ainsi, l'instrument représente la communauté formée par Paulin et son épouse, les sept membres de la famille de Mélanie l'Ancienne présents à Nole et l'évêque Aemilius, dont il est aussi question à la fin du *Carmen* 25 (v. 203-228). Chacune des personnes correspond à une corde. Contrairement au *Carmen* 20 (*Nat*. 12), où le plectre symbolise le Verbe (v. 57), il représente ici Félix (v. 334), tandis que le poète fait du Christ le musicien qui anime l'instrument (*Christus ouans citharam pectine percutiet* [v. 335] et *Christo modulante* [v. 336]).

Dans ces vers, le symbolisme de la cithare est étroitement associé au contexte du poème, celui de l'anniversaire de Félix et de la venue d'amis du poète à Nole. S'il n'y a pas le même effet de grandeur que dans le poème précédent, où toute l'histoire du salut se déploie, le recours au motif de la cithare dans ce contexte plus précis et plus intime montre à quel point le poète intègre ses réflexions doctrinales et poétiques à son quotidien. Heureux de célébrer Dieu avec ses amis, Paulin n'exclut pas pour autant les autres : les quatre derniers vers contiennent, comme à plusieurs reprises dans les passages symboliques chez Paulin, un glissement de sens, puisque le poète passe de la cithare comme image de la communauté chrétienne à celle de la cithare comme image de la vie d'un homme. Or, le syntagme *talis homo* (v. 340), joint à une

proposition subordonnée relative à valeur descriptive (v. 342), crée un sentiment de vérité générale et inclut donc tout lecteur ou tout auditeur dans le groupe formé par Paulin et ses amis.

Alors que le *Natalicium* de l'année précédente met avant tout en évidence le rôle du Christ et que le recours au symbolisme de la cithare remplace, en quelque sorte, un long exposé doctrinal, l'accent est davantage mis dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) sur la réponse des hommes et la louange qu'ils élèvent à Dieu. Ce poème semble donc prendre la suite, pour le symbolisme de la cithare, du *Natalicium* précédent. La base doctrinale d'une communion nécessaire avec Dieu, amplement développée dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12), demeure, comme le montre le distique *Si pax nostra Deo sit totis consona fibris, / Simus ut uniti corpore, mente, fide* (v. 338-339). Le poète ne s'étend pas sur l'idée d'une réconciliation avec Dieu, mais toute personne qui avait entendu ou lu le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) pouvait penser au développement qui était fait à ce sujet[109]. Le traitement du symbolisme, dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13), insiste, en revanche, sur deux éléments de l'attitude de l'homme face à l'œuvre divine. Il met, tout d'abord, en évidence l'unité et l'harmonie qui règnent dans la communauté des croyants qui louent Dieu et sont dirigés par le Christ. La métaphore musicale est évidemment une métaphore privilégiée pour exprimer cette idée. Il ne nous semble pas étonnant que Paulin insiste sur cette dimension du symbolisme de la cithare : poète de l'amitié chrétienne, comme l'a bien mis en évidence Fabre, au réseau relationnel et amical fort étendu, il ne vit pas sa foi de manière isolée mais il invite toujours les autres à y prendre part[110]. Le symbolisme souligne aussi, dans ce passage, l'importance de l'obéissance à la loi divine (v. 340-343) pour plaire à Dieu. Il n'est pas impossible que cette insistance sur la loi soit la marque d'une influence des Psaumes : comme nous l'avons dit, le motif de la cithare, dans ce passage, est fortement associé aux Psaumes, notamment par la présence de réminiscences scripturaires. Or, plusieurs Psaumes insistent sur l'importance d'obéir à la loi de Dieu[111] ; peut-être le poète a-t-il cela à l'esprit lorsqu'il compose ces vers. La mention de l'obéissance aux commandements divins montre, en tout cas, que le poète ne sépare pas la manière de vivre de la louange et qu'il invite à faire de toute action un geste de célébration de Dieu.

Une évolution du symbolisme de la cithare est ainsi visible dans les *Natalicia* de Paulin de Nole : toujours liée à une réflexion sur la pratique poétique et sur la louange, l'image de la cithare semble se christianiser de plus en plus et intégrer de plus en plus le poète et son activité

[109] Sur la constitution, probablement par Paulin lui-même, d'une collection de *Natalicia* destinée à la diffusion, voir F. DOLVECK, *Paulin de Nole Carmina*, *op. cit.*, p. 74 et 109-110.
[110] Voir notamment le chapitre 2, 3.3 (p. 167-180), sur l'idée d'une ascèse universelle chez Paulin de Nole.
[111] Cf. Ps 1 ; 111 ; 118.

poétique dans la communauté des croyants. Le poète n'est pas un poète solitaire qui offre sa louange au Christ, mais un croyant qui met ses dons au service de l'Église et célèbre, en harmonie avec les autres chrétiens, la grandeur de l'action divine. L'œuvre de rédemption du Christ apparaît, en effet, comme le motif de la louange des hommes, qu'elle se manifeste par la poésie et le chant ou par une vie conforme aux commandements divins. Cette réconciliation offerte par le Christ se présente aussi comme un modèle pour les hommes. Comme le motif de l'eau exprime généralement l'idée de la grâce et celui de la croix le concept de puissance dans les *Carmina*, le symbolisme de la cithare souligne, que ce soit dans la double nature du Christ incarné, dans la relation entre l'humanité et Dieu ou dans la communauté des fidèles, l'unité et l'harmonie qui règnent.

***

À bien des égards, la poésie de Paulin de Nole est une poésie de célébration. Si les *Carmina Natalicia*, par leur nature et leur association à la fête de saint Félix, sont exemplaires à ce sujet, de nombreux passages dans l'ensemble du corpus poétique de Paulin montrent que le poète fait de ses vers un instrument de célébration, à la fois personnelle et communautaire, de l'action de Dieu à travers le temps. Le poète émaille ainsi régulièrement ses poèmes de petites scènes de louange, où les réminiscences bibliques placent la célébration du poète dans la lignée de celle des Psaumes et anticipent également la louange éternelle et céleste. À l'aide d'images et de synesthésies, Paulin fait naître de véritables atmosphères qui entraînent le lecteur ou l'auditeur dans une sorte de louange totale. Le caractère de célébration des *Carmina* ne se limite, toutefois, pas à la description de scènes liturgiques. Le recours au symbolisme pour évoquer les fondements de sa foi, en particulier dans les passages qui n'ont pas une visée didactique, témoigne du fait que Paulin pense sa foi en poète. Ainsi, au lieu de longs discours doctrinaux, il use souvent d'un langage imagé qui offre une condensation du sens et une vivacité de l'expression. Une influence biblique est visible dans le traitement de certaines images et dans le contenu du discours doctrinal. Néanmoins, un certain détachement vis-à-vis des Écritures est perceptible dans les passages les plus symboliques et laisse place au discours poétique qui se présente comme une réponse à l'œuvre du Christ, comme un moyen de magnifier la théologie grâce à la poésie. Fin lettré conscient de son héritage littéraire classique et biblique, Paulin s'efforce de traduire, avec toutes les ressources de son art, la grandeur de la bonté divine et l'ardeur de sa propre foi.

Conclusion

Deux traditions littéraires, classique et biblique, s'unissent dans les *Carmina* de Paulin de Nole et participent toutes deux à l'esthétique de cette poésie chrétienne et savante. L'influence de la littérature classique se manifeste par la présence de traces d'un *ludus poeticus* d'inspiration ausonienne et surtout par l'application à la matière biblique de formes de sociabilité littéraire, fondée sur la reconnaissance commune de réminiscences et sur un sentiment de connivence. Cependant, cette complicité littéraire n'apparaît pas comme un moyen de former une élite chrétienne, qui exclurait tous ceux qui n'auraient pas la même connaissance des Écritures, mais bien comme une manière de s'édifier mutuellement sur le chemin de la vie chrétienne.

La large place accordée à la célébration dans les *Carmina* s'inscrit dans la lignée de la poésie des Psaumes, notamment grâce à de nombreuses réminiscences. La présence d'allusions à des textes bibliques de nature eschatologique dans les scènes liturgiques fait aussi de la louange terrestre, en particulier celle des poèmes, un avant-goût de la louange céleste. Mêlant des réminiscences virgiliennes aux réminiscences scripturaires, en particulier du Cantique des cantiques, le poète fait surgir de ses vers des atmosphères de célébration qui entraînent le lecteur dans l'environnement festif de Nole lors de l'anniversaire de Félix ou d'autres lieux de célébration et qui l'invitent à se joindre à cette louange à la fois terrestre et céleste.

Le symbolisme est sans doute l'élément de l'esthétique de Paulin de Nole qui révèle le mieux la fécondité de l'union des traditions classique et biblique dans sa poésie. Le poète puise dans ces deux héritages pour offrir des métaphores filées, dans les *Carmina*, qui chantent la bonté du Christ envers les hommes et la volonté du poète de se consacrer à Dieu. Cet entremêlement des influences classiques et scripturaires donne à voir un poète qui s'offre dans toute sa complexité et son entièreté au Christ et qui se sert de toutes les richesses de son art pour célébrer au mieux les actions divines. Un certain détachement par rapport aux Écritures est, néanmoins, visible dans le traitement même des symboles. Paulin offre une reformulation poétique, nourrie par sa propre expérience de la foi chrétienne, de la matière biblique. Instrument à la gloire du Christ et de ses saints et outil au service de la diffusion du christianisme, la poésie de Paulin de Nole est tout entière imprégnée de la Bible. Elle se présente, toutefois, non comme un exposé catéchétique de la doctrine chrétienne, mais comme la réponse pleine de foi d'un poète à l'œuvre divine qu'il observe dans les Écritures et qu'il constate dans sa propre vie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'étude de l'inspiration biblique dans l'écriture poétique des *Carmina* permet de mettre en évidence trois postures de Paulin de Nole dans son rapport aux Écritures : celle d'un converti qui se nourrit de la lecture des textes bibliques, celle d'un pasteur qui cherche à édifier les fidèles dont il est responsable et celle d'un lettré qui se sert de son art pour célébrer le Christ et son action à travers les saints. Ces trois approches s'entrecroisent et témoignent de la place prépondérante de la Bible dans la vie du poète mais aussi dans la pratique de son art.

La conversion au christianisme de Paulin se manifeste, dans sa poésie, par un rejet virulent de la littérature traditionnelle et des fables et cultes païens qui y sont associés ainsi que par la volonté de remplacer l'influence des œuvres classiques par celle de la Bible. Si les réalisations poétiques de Paulin semblent souvent contredire ses déclarations et que sa poésie demeure, à certains égards, de facture classique, le classicisme qui transparaît encore dans les poèmes est tout entier christianisé, notamment par un recours aux Écritures qui accompagnent et soulignent la conversion de cette poésie. Après son adoption de la foi chrétienne, Paulin pratique une poésie d'inspiration chrétienne, dont l'essence est souvent davantage christologique que biblique, mais dont toutes les compositions sont de nature religieuse. Bien que cette poésie ne soit que rarement à sujet biblique, les thèmes traités révèlent la forte influence des Écritures sur les réflexions du poète. Préoccupé par son salut et par la perspective du Jugement dernier, le poète se convertit à l'ascèse et la forme que prennent les propos ascétiques dans les *Carmina* témoigne de la place de la Bible dans ce choix de vie.

Le statut de Paulin, à la fois membre d'une communauté monastique attachée à un lieu de pèlerinage et prêtre au sein du clergé nolan, l'amène régulièrement à dispenser un enseignement que ce soit de vive voix à Nole ou par ses écrits. Toute sa poésie manifeste ainsi une optique pastorale et une volonté d'exposer avec clarté les vérités bibliques. Pour autant, ce souci de clarté ne doit en aucun cas être confondu avec une volonté de simplifier l'enseignement offert. Au contraire, la dimension pastorale des poèmes repose sur une herméneutique érudite et sur une forte imprégnation biblique qui leur confèrent un caractère savant. Aux nombreuses réminiscences classiques répondent des traces de la lecture des commentateurs bibliques, qui permettent de replacer, notamment, Paulin dans la tradition exégétique origéno-ambrosienne. Les fréquentes allusions bibliques, plus ou moins discrètes et parfois fort éloignées de leur contexte d'origine, montrent aussi à quel point la pensée et l'expression du poète sont nourries de sa lecture des Écritures. L'absence fréquente de marqueurs de citation et la présence de

concentrations de réminiscences bibliques invitent à penser que Paulin suppose, chez la plupart de ses lecteurs, un degré de connaissance biblique équivalent. Néanmoins, la mise en évidence de la source biblique, en particulier dans les *Natalicia*, lorsque la réminiscence scripturaire n'est pas un supplément de sens, mais qu'elle sert de véritable fondement au propos, révèle l'approche pastorale du poète.

Paulin s'efforce d'édifier ses lecteurs et ses auditeurs par son art et toute une démarche didactique se déploie dans les *Carmina*. Le poète recourt, en particulier, à de nombreux *exempla* qu'il emprunte aux Écritures et qui lui permettent d'illustrer et de souligner la pérennité des commandements bibliques et l'action continue de Dieu à travers le temps. Le texte biblique est aussi utilisé dans la présentation et la formation de figures exemplaires postbibliques, qu'il s'agisse de former de futurs responsables d'Église en les exhortant à mener une vie ascétique ou de légitimer le culte de Félix en faisant du saint le digne successeur des héros bibliques et le dépositaire de la puissance divine. Un autre trait caractéristique de la pédagogie de Paulin de Nole dans les *Natalicia* est la présence de nombreux récits de miracles opérés près de la tombe de Félix. Par ces récits, le poète s'adapte au public des *Natalicia*, vraisemblablement composé en partie de paysans, et il poursuit la justification du culte de Félix en mettant en évidence sa puissance thaumaturgique. La Bible occupe une place modérée dans ces récits qui se centrent avant tout sur l'action du Christ par l'intermédiaire de Félix. Néanmoins, le poète y recourt à dessein. Les Écritures se présentent, en effet, comme un instrument qui met en évidence certains éléments importants du récit et surtout les enseignements qu'il faut en tirer.

Au sein des poèmes, les Écritures, notamment sous la forme de petits tableaux bibliques, côtoient des récits traitant des hauts faits de Félix et parfois d'autres saints : la poésie fonctionne alors comme un pendant littéraire au programme architectural de Cimitile, dont les *Carmina* 27 et 28 (*Nat*. 9 et 10) se font l'écho. Dans le complexe de basiliques également, les fresques à sujets bibliques côtoient les représentations des martyrs et divers éléments symboliques. Qu'il s'agisse des récits bibliques, en particulier sous la forme d'*exempla* dans les *Carmina*, ou des peintures de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le site de pèlerinage, les éléments bibliques s'insèrent dans un ensemble plus vaste cherchant à édifier les fidèles et à rendre compte de l'action divine en faveur des hommes à travers les époques.

Si le poète, dans les *Natalicia*, paraît s'adresser à un double auditoire mêlant, lors des récitations pour l'anniversaire de Félix, les paysans des environs aux aristocrates locaux ou spécialement venus pour la fête, la plupart des destinataires des poèmes sont, comme Paulin lui-même, des lettrés nourris, depuis leur enfance, par les plus grandes œuvres de la littérature

classique et convertis au christianisme. Derrière la simplicité apparente de certaines pièces se révèle aussi une poésie savante d'inspiration chrétienne dont la fonction est la louange du Christ et de son action par l'intermédiaire des saints et de leurs reliques. Quelques passages des *Carmina* portent la trace de l'esthétique du *ludus poeticus* que le poète a pu hériter de son maître Ausone, mais qu'il transforme et convertit pleinement au christianisme. Ainsi les jeux de langage sont-ils subordonnés à une visée spirituelle, et plutôt qu'un jeu poétique, c'est une véritable esthétique de la connivence fondée sur la Bible qui se développe, dans les poèmes. Au moyen de divers procédés formels et allusifs faisant intervenir les Écritures, le poète instaure un dialogue complice avec ses lecteurs et crée avec eux un sentiment de communauté qui peut rappeler les formes de sociabilité aristocratique. Toutefois, cette connivence n'apparaît pas comme une marque d'élitisme, mais bien comme un moyen de s'édifier mutuellement dans la foi chrétienne.

Le caractère lettré de la poésie de Paulin de Nole se manifeste aussi dans la manière dont le poète se sert de la Bible pour faire de ses compositions un instrument pour la louange du Christ. Les nombreux emprunts aux Psaumes, dans les scènes de célébration qui parcourent les *Carmina*, placent cette poésie dans la lignée de la louange biblique. Les réminiscences des livres prophétiques et de l'Apocalypse font de ces scènes la réalisation des prophéties eschatologiques grâce à l'œuvre du Christ et un avant-goût de la louange céleste, et elles inscrivent ainsi la louange poétique de Paulin dans l'histoire du salut. Face à cette approche diachronique, les réminiscences du Cantique des cantiques invitent à prendre part à l'instant présent et à la louange, en faisant surgir de véritables atmosphères de célébration où tous les sens sont en éveil, tandis que l'image du printemps apporte une sensation de vie et de renouveau.

Le recours fréquent au symbolisme est sans doute l'un des traits les plus caractéristiques de l'écriture poétique de Paulin de Nole : le langage métaphorique remplace les longs discours doctrinaux et permet une condensation du sens qui vivifie l'expression. Ce symbolisme, que ce soit dans le traitement de certaines images ou dans le contenu doctrinal du propos, demeure marqué par une influence biblique même si Paulin adopte avant tout la posture du poète et non celle de l'exégète dans les passages les plus chargés symboliquement. Les réminiscences bibliques se font alors discrètes et laissent place au discours poétique qui célèbre, avec les mots du poète, la grandeur de l'œuvre divine et témoigne de la volonté de Paulin de consacrer, en retour, sa personne ainsi que toutes les ressources de son art au Christ.

Le projet à la fois littéraire et pastoral mis en œuvre dans les *Carmina* montre que le poète s'adresse, d'ordinaire, à un lectorat et à un auditoire composés de chrétiens qui possèdent les

rudiments de la doctrine chrétienne et souvent bien plus. Les lettres à Ausone forment un ensemble à part : Ausone, bien qu'évoluant dans un milieu manifestement chrétien, ne comprend pas la radicalité de la conversion de Paulin et le débat épistolaire porte essentiellement sur le rapport de ce dernier avec la culture classique et son milieu d'origine. Dans sa volonté d'apaiser son maître et ami et de lui manifester son affection, Paulin recourt davantage à la littérature classique que biblique dans ces lettres en vers. Les réminiscences scripturaires sont bien plus présentes dans les autres pièces, et désireux d'édifier véritablement les fidèles auxquels il s'adresse, le poète veille à toujours mettre en évidence les éléments bibliques nécessaires à la bonne compréhension du discours. Ce souci pastoral est visible dans les *Natalicia* mais aussi dans les poèmes où Paulin dispense un enseignement à l'égard de lettrés chrétiens. Toutefois, lorsque les allusions scripturaires ne sont qu'un supplément de sens qui édifie sans être essentiel au propos, le poète laisse leur repérage à la discrétion du lecteur ou de l'auditeur. Leur identification crée alors, entre le poète et les destinataires de ses poèmes, un sentiment de complicité et d'appartenance à une culture commune, fondée non plus sur la littérature classique mais sur la Bible.

Bien qu'une esthétique de la connivence biblique soit à l'œuvre dans les *Carmina*, il est difficile de parler d'une poésie biblique, car les Écritures ne sont véritablement le sujet que des premières compositions chrétiennes de Paulin de Nole : les paraphrases des Psaumes 1, 2 et 136 (*Carm.* 7, 8 et 9) et peut-être de la vie de Jean-Baptiste (*Laus Iohannis*)[1]. Le poète accorde plutôt à la Bible ce qu'il est possible d'appeler une valeur opératoire ; il s'en sert, en effet, pour soutenir tout l'enseignement qu'il dispense. Il peut s'agir, par exemple, de légitimer la figure de Félix comme intercesseur et agent du Christ dans les *Natalicia*, ou d'exhorter les lecteurs à la pratique d'une poésie d'inspiration biblique (*Carm.* 22) ou d'une vie ascétique (*Carm.* 24 et 25). Le poète se fonde sur l'autorité reconnue par les fidèles à la Bible pour donner plus de poids à son propos. Les poèmes se font également l'écho de la place des Écritures dans les réflexions de Paulin. Sa poésie témoigne, en effet, d'une longue méditation, sans cesse renouvelée, de la Bible qui façonne le poète, à certains égards le style de sa poésie, et surtout sa manière de penser. Si cette poésie n'est pas, au sens strict, de nature exégétique, l'inspiration biblique y est, toutefois, partout présente. Il arrive au poète de citer de manière visible, voire ostentatoire, les Écritures, mais le plus souvent, celles-ci se manifestent au détour d'une

[1] Du point de vue, uniquement, du traitement de la Bible et des sujets abordés, rien ne s'oppose, à notre avis, à une inscription de la *Laus Iohannis* dans le corpus poétique de Paulin de Nole, contrairement aux affirmations d'A.-M. TURCAN-VERKERK et de F. DOLVECK. Plusieurs parallèles peuvent être dressés avec les paraphrases des Psaumes et la thématique de l'inspiration poétique, notamment avec la mention de la cithare (v. 22-26), est très proche de celle des autres *Carmina*.

réminiscence lexicale discrète, d'une allusion à un thème ou à une image dont l'origine est scripturaire, mais qui sont fécondées par la verve poétique. Le projet initial de Paulin de Nole de pratiquer une poésie biblique s'est ainsi rapidement transformé en une poésie d'inspiration chrétienne nourrie de l'héritage littéraire à la fois classique et biblique du poète. De même que sa conversion à l'ascèse témoigne d'un engagement plein et entier pour le Christ, l'alliance de ces deux traditions révèle la volonté du poète de mettre toutes les ressources dont il dispose au service de la foi chrétienne et de son Dieu. Il offre, avec toute la variété des *Carmina*, une poésie qui rend compte des vérités bibliques en les célébrant et en soulignant leur actualité dans sa vie quotidienne ainsi que dans celle de ses lecteurs et de ses auditeurs. Le corpus biblique est clos, mais Dieu continue d'agir à travers les époques : Paulin de Nole, à travers l'édification des fidèles et l'expression de sa louange au Christ, se veut le chantre de la bonté éternelle de Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Éditions

PAULIN DE NOLE, DOLVECK Franz, *Carmina*, Turnhout, Brepols, 2015, « Corpus Christianorum Series Latina » 21.

PAULIN DE NOLE, VON HARTEL Wilhelm, *Carmina. Indices voluminum 29 et 30*, Prague / Vienne, F. Tempsky, 1894, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 30.

PAULIN DE NOLE, VON HARTEL Wilhelm, KAMPTNER Margit, *Carmina. Indices voluminum 29 et 30 et addenda. Editio altera suplementis aucta curante Margit Kamptner*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 30.

PAULIN DE NOLE, VON HARTEL Wilhelm, *Epistulae*, Vienne, F. Tempsky, 1894, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 29.

Traductions

AMHERDT David, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes*, Berne / Berlin / Bruxelles, Peter Lang, 2004, « Sapheneia. Beiträge zur Klassischen Philologie » 9.

BORDONE Fabrizio, *Paolino Nolano. Per la morte di un fanciullo, [*carm. *31]. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Edizioni ETS, Pise, 2017, « Poeti cristiani » 8.

BOUMA Jan Adriaan, *Het Epithalamium van Paulinus van Nola : carmen XXV met inleiding, vertaling en commentaar*, Assen, Van Gorcum, 1968.

DESMULLIEZ Janine, VANHEMS Cédric, VERCRUYSSE Jean-Marc, *Paulin de Nole. Correspondance avec Sulpice Sévère*, Paris, Le Cerf, 2016, « Sagesses chrétiennes ».

FILOSINI Stefania, *Carmi 10 e 11, Paolino di Nola Introduzione, testo, traduzione e commento con un saggio di Franca Ela Consolino*, Rome, Herder, 2008, « Studi e Testi TardoAntichi » 6.

KAMPTNER Margit, *Paulinus von Nola.* Carmen *18. Text, Einleitung und Kommentar*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, « Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte » 723.

KIRSTEIN Robert, *Paulinus Nolanus.* Carmen *17*, Bâle, Schwabe & Co Verlag, 2000, « Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur » 8.

RUGGIERO Andrea, *Paolino di Nola. I carmi. Introduzione, traduzione, note e indici*, Rome, Città nuova editrice, 1990, « Collana di testi patristici ».

SCIAJNO Lorenzo, *Il carme 15 (Natalicium IV). Paolino di Nola. Introduzione, traduzione e commento*, Pise / Rome, F. Serra, 2008, « Studi sulla tardoantichità ».

TAISNE Anne-Marie, *La Lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404). Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Anne-Marie Taisne*, Paris, Migne, 2012, « Les Pères dans la foi » 102.

WALSH Patrick G., *Letters of St. Paulinus of Nola*, New-York / Ramsey, Newman Press, 2 vol., 1966-1967, « Ancient Christian Writers » 35-36.

− *The Poems of St. Paulinus of Nola*, New-York / Ramsey, Newman Press, 1975, « Ancient Christian Writers » 40.

Études

Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995, Gennaro LUONGO (éd.), Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8.

Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982), ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), Rome, Herder, 1984.

Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 133-218 (extrait de *Impegno e dialogo 9. Incontri cultural 1991-1992*).

Il complesso basilicale di Cimitile : Patrimonio culturale dell'umanità ? Convegno internazionale di Studi Cimitile, 23-24 ottobre 2004, Mario DE MATTEIS et Carlo EBANISTA (éd.), Naples, Arte Tipografica Editrice, 2008.

Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale, Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000.

Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere, Andrea RUGGIERO, Henri CROUZEL, Giovanni SANTANIELLO (éd.), Nole, Biblioteca Diocesana S. Paolino, 1983.

Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes, Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), Royan, Association Caritas Patrum, 2012.

AMHERDT David, « La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole », *Museum Helveticum*, 61 (2004), p. 72-82.

− « Le *locus inamoenus* de Paulin de Nole : La rhétorique au service du christianisme », *Mouseion. Journal of the Classical Association of Canada*, 5, 2 (2005), p. 143-158.

− « Paulin de Nole, rhéteur chrétien : le miracle de la parole », *in Paulin de Nole. Connaissance des Pères de l'Église*, 123 (2011), p. 27-38.

ARGENIO Raffaele, *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Rome, Signorelli, 1970.

AUBIN Paul, *Le Problème de la « conversion » : étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963, « Théologie historique ».

BARTELINK Gerhardus, « Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und fünften Jahrhunderts », *in* Jan DEN BOEFT et Maria Laetitia VAN POLL-VAN DE LISDONK (éd.), *The*

Impact of Scripture in Early Christianity, Leyde / Boston, Brill, 1999, « Supplements to Vigiliae Christianae », p. 27-38.

BASSON André-François, *La Conversion des genres littéraires dans la poésie de Paulin de Nole*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean-Louis CHARLET, Aix-en-Provence, 1995.

− « A Transformation of Genres in Late Latin Literature : Classical Literary Tradition and Ascetic Ideals in Paulinus of Nola », *in* Ralph W. MATHISEN et Hagith S. SIVAN (éd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, Variorum, 1996, « Collected Studies », p. 267-276.

BENOÎT André, « *Militia Christi*. Remarques sur les images militaires utilisées dans le christianisme ancien », *Ktèma*, 19 (1994), p. 299-307.

BIANCO Maria Grazia, « Autopresentazione e autocomprensione del poeta : la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V » *in* Anna Maria TARAGNA (éd.), *La Poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di Studi* (Perugia, 15-16 novembre 2001), Alexandrie, Edizioni dell'Orso, 2004, « Quaderni » 2, p. 143-177.

BOCAGE-LEFEBVRE Dominique, *Les* Natalicia *: in S. Felicis honorem : Paulin de Nole*, thèse de doctorat préparée sous la direction d'Yves-Marie DUVAL, Paris 10, 2004.

− « Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 69-87.

− « La représentation du monde paysan dans les *Natalicia* de Paulin de Nole », *Pallas*, 92 (2013), p. 203-214.

BONNAN-GARÇON Camille, « Jeux de mots et jeux de lettres : l'humour dans la correspondance d'Ausone », *in* Étienne WOLFF, *Ausone en 2015 : Bilan et nouvelles perspectives*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2018, « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité » 204, p. 247-261.

BORDONE Fabrizio, « L'Inferno secondo Paolino di Nola : le figure mitologiche dell'Oltretomba pagano nel *carm*. 31 », *Incontri triestini di filologia classica*, 7 (2007-2008), p. 261-292.

− « Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica », *in* Fabio GASTI et Michele CUTINO (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V, Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica, Pavia (16 mai 2013)*, Pavie, Pavia University Press, 2015, « Scientifica », p. 29-57.

BOST Jean-Pierre, « Les villas d'Aquitaine, cadres de la vie aristocratique », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 127-153.

BOULHOL Pascal, « À propos des saints guérisseurs dans l'hagiographie antique », *in* Pascal BOULHOL, Françoise GAIDE et Mireille LOUBET (éd.), *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires*, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (23-25 septembre 2004), Aix-en Provence, Université de Provence, 2006, « Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale », p. 175-193.

BRADSHAW Paul, *La Liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, traduction J. LAPORTE, Paris, Le Cerf, 1995, « Liturgie ».

BRÉGUET Esther, « Le thème « alius… ego » chez les poètes latins », *Revue des Études Latines*, 40 (1962), p. 128-136.

BROWN Peter, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, traduction A. ROUSSELLE, Paris, Le Cerf, 1984 (éd. originale Chicago / Londres, 1981), « Histoire ».

− *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduction Pierre-Emmanuel DAUZAT et Christian JACOB, Paris, Gallimard, 1995 (éd. originale New-York, Columbia University Press, 1988), « Bibliothèque des histoires ».

− « Images as a Substitute for Writing », *in* Evangelos CHRYSOS et Ian WOOD (éd.), *East and West : Modes of communication*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999, « The Transformation of the Roman world » 5, p. 15-34.

− *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550*, traduction Béatrice BONNE, Paris, Les Belles Lettres, 2016 (éd. originale Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2012), « Histoire ».

BRUYN DE Odile, « Du parfum du plaisir à l'odeur de vertu. Les senteurs des jardins de l'Antiquité tardive » *in* Annie VERBANCK-PIÉRARD, Natacha MASSAR et Dominique FRÈRE, *Parfums de l'Antiquité. La rose et l'encens en Méditerranée*, Morlanwelz, Musée royal de Mariemont, 2008, p. 327-333.

BUCHHEIT Vinzenz, « Sieg Auf dem Meer der Welt (Paul. Nol. C. 17, 105 ff.) », *Hermes*, 109, 2 (1981), p. 235-247.

− « Göttlicher Heilsplan bei Paulinus von Nola (c. 22) », *Vigiliae Christianae*, 56 / 4 (2002), p. 434-438.

BUREAU Bruno, « Citer et / ou paraphraser chez quelques poètes bibliques latins : Juvencus, Sedulius, Arator », *in* Catherine DARBO-PESCHANSKI (éd.), *La Citation dans l'Antiquité. Actes du colloque du PARSA. Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre 2002*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004, « Horos », p. 199-219.

BURNIER Alexandre, « Mises en scène et mises en voix dans le 13e *Natalicium* de Paulin de Nole », *in* Danielle VAN MAL-MAEDER, Alexandre BURNIER, Loreto NÚÑEZ (éd.), *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Berne, Peter Lang, 2009, « Écho », p. 369-384.

CANELLIS Aline, « Les rapports de Paulin de Nole avec Jérôme au-delà de 406 : la « lettre » 39 de Paulin et le « commentaire sur Joël » 1, 4 de Jérôme, *Augustinianum*, 39, 2 (1999), p. 311-335.

CASATI Giuseppe, « S. Agostino e S. Paolino di Nola », *Augustinianum*, 8 (1968), p. 40-57.

CASSINGENA-TRÉVEDY François, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris / Perpignan, Artège, 2016 (1ère éd. Paris, Desclée de Bouwer, 2009).

CATAUDELLA Quintino, « I Cristiani e l'oltretomba pagano », *Augustinianum*, 18 (1978), p. 7-28.

CAVALLERA Ferdinand, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Louvain / Paris, E. Champion, 1922, « Spicilegium sacrum Lovaniense ».

CHAPOT Frédéric, Virtus veritatis. *Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2009, « Collection des Études Augustiniennes ».

− « Le voyage chrétien et son récit : enjeux et signification du *propempticon* (*carm*. 17) de Paulin de Nole », *in* Nicole BELAYCHE et Yves LEHMANN (éd.), *Religions de Rome : dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, Brepols, 2017, « Recherches sur les rhétoriques religieuses » 21, p. 155-171.

CHARLET Jean-Louis, « Prudence lecteur de Paulin de Nole. À propos du 23e quatrain du *Dittochaeon* », *Revue des Études Augustiniennes*, 21 (1975), p. 55-62.

− « Tendances esthétiques de la poésie latine tardive (325-470) », *Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe-VIIIe s.)*, 16 (2008), p. 159-167.

CIPRIANI Nello, « La chiesa negli scritti di S. Paolino di Nola, tra mistero e istituzione », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 189-208.

CIZEK Alexandru, Imitatio et tractatio. *Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1994, « Rhetorik-Forschungen ».

CLARK Gillian, « In Praise of the Wax Candle. Augustine the Poet and Late Latin Literature », *in* Jás ELSNER et Jesús HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity », p. 424-446.

COMPAGNON Antoine, *La Seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

CONSOLINO Franca Ela, « Pagani, cristiani e produzione letteraria latina da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 311-328.

− « Cristianizzare l'epitalamio : il carme 25 di Paolino di Nola », *Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità*, 3 (1997), p. 199-213.

− « Le scelte metriche di Paolino. Affinità con Ausonio ? », *in* Stefania FILOSINI, *Carmi 10 e 11, Paolino di Nola Introduzione, testo, traduzione e commento con un saggio di Franca Ela Consolino*, Rome, Herder, 2008, « Studi e Testi TardoAntichi » 6, p. 261-284.

− « Polymetry in Late Latin Poems. Some Observations on Its Meaning and Functions », *in* Jás ELSNER et Jesús HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity », p. 100-124.

CONYBEARE Catherine, *Paulinus Noster : Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford / New-York, Oxford University Press, 2000, « The Oxford Early Christian Studies ».

COSTANZA Salvatore, « Dottrina e poesia nel carme XXXI di Paolino da Nola », *Giornale italiano di filologia*, 24 (1972), p. 346-353.

− « La poetica di Paolino di Nola », *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catane, Edigraf, 1972, « Università di Catania. Facoltà di lettere e filosofia », vol. 3, p. 593-613.

− « I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola », *Augustinianum*, 14 (1974), p. 637-650.

− « Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino da Nola », *in Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 741-754.

− « I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola », *in* Giuseppe LAZZATI (éd.), *Ambrosius Episcopus. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milan, Vita e pensiero, 1976, « Studia patristica mediolanensia », p. 220-232.

− « Il catalogo dei pellegrini : confronto di due tecniche narrative (Prud. *Per*. XI 189-213 ; Paolino di Nola *Carm*. XIV 44-85) », *Bollettino di Studi Latini* 7 (1977), p. 316-326.

− « Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 25-65.

− « Catechesi e poesia nei Carmi di Paolino di Nola », *in* Sergio FELICI (éd.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei padri. Età postnicena*, Rome, LAS, 1988, « Biblioteca di Scienze Religiose », p. 257-269.

COURCELLE Pierre, « Paulin de Nole et saint Jérôme », *Revue des Études Latines*, 25 (1947), p. 250-280.

COZIC Michel, « Le mariage chrétien selon Paulin de Nole ou l'amitié conjugale dans le Christ », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 89-108.

CROUZEL Henri, « Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 74 (1973), p. 3-13.

− « Liturgie du mariage chrétien au Ve siècle selon l'épithalame de saint Paulin de Nole », *in Mens concordet voci. Mélanges offerts à Mgr. A.G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum concilium »*, Paris, Desclée de Bouwer, 1983, p. 619-626.

− « L'epitalamio di San Paolino : il suo contenuto dottrinale », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 143-148.

− avec Christine MÜHLENKAMP (trad. et D. III. f./j.), « Nachahmung (Gottes) », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 25 (2013), c. 525-565.

CURTIUS Ernst Robert, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduction Jean BRÉJOUX, Paris, Presses Universitaires de France, 1956 (éd. originale Bâle, Francke, 1948).

CUTINO Michele, « L'epopea taumaturgica di S. Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola », *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 2 (2005), p. 47-80.

− « Continuità e innovazione nella poesia latina cristiana del V sec. in Gallia : il protrettico alla conversione », *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 4 (2006), p. 311-350.

− « Réflexion éthique et historique des poètes chrétiens en Gaule au ve s. face aux invasions barbares », *in* Nathalie CATELLANI-DUFRÊNE et Michel Jean-Louis PERRIN (éd.) ; *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l'Antiquité tardive à la Renaissance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, « Interférences », p. 151-164.

− « Il De ingratis di Prospero di Aquitania : il genere del poema polemico-didascalico al servizio delle polemiche teologiche provenzali nel V secolo », *in* Fabio GASTI et Michele CUTINO (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica, Pavia (16 mai 2013)*, Pavie, Pavia University Press, 2015, p. 149-159.

CUTINO Michele et GASTI Fabio, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V, Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica (Pavie, 16 mai 2013)*, Pavie, Pavia University Press, 2015, « Scientifica ».

DAEL VAN P. C. J., « Biblical Cycles on Church Walls : pro lectione pictura », *in* Jan DEN BOEFT et Maria Laetitia VAN POLL-VAN DE LISDONK (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Leyde / Boston, Brill, 1999, « Supplements to Vigiliae Christianae », p. 122-132.

DANIÉLOU Jean, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, Le Cerf, 1958 (2nde édition revue) [1ère éd. Paris, Le Cerf, 1951], « Lex orandi ».

DANIÉLOU Jean et DU CHARLAT Régine, *La Catéchèse aux premiers siècles. Cours du R. P. Jean Daniélou rédigé par Régine Du Charlat*, Paris, Fayard, 1968, « École de la foi ».

DEGEN Katharina, « *Haec non minora veteribus exempla*. Die Darstellung der Märtyrer als *exempla nova* in den frühchristlichen Martyriumsberichten » *in* Armin EICH, Stefan FREUND, Meike RÜHL et Christoph SCHUBERT (éd.), *Das Dritte Jahrhundert Kontinuitäten, Brüche, Übergänge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2017, « Klassische Philologie Palingenesia » 108, p. 97-110.

DEHANDSCHUTTER Boudewijn, « Martyr-Martyrium. Quelques observations à propos d'un christianisme sémantique », *in* Gerhardus J. M. BARTELINK, Antonius HILHORST et Corneille H. KNEEPKENS (éd.), *Eulogia : Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge, Abbatia S. Petri, 1991, « Instrumenta patristica », p. 33-39.

− « Example and Discipleship. Some Comments on the Biblical Background of the Early Christian Theology of Martyrdom », *in* Jan DEN BOEFT et Maria Laetitia VAN POLL-VAN DE LISDONK (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Leyde / Boston, Brill, 1999, « Supplements to Vigiliae Christianae », p. 20-26.

DELAGE Pascal-Grégoire, « En guise d'ouverture : Paulin de Nole et l'amitié chrétienne : un hommage et la possibilité d'un chemin », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 1-6.

− « Les notables d'Aquitaine, stratégies matrimoniales et religions », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 47-68.

DELÉANI Simone, Christum sequi. *Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1979, « Collection des Études Augustiniennes » 79.

DELEHAYE Hippolyte, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933 éd. revue (1ère éd. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1912), « Subsidia hagiographica ».

− *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, « Subsidia hagiographica ».

DEPROOST Paul-Augustin, « *Ficta et facta*. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie latine chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 44 (1998), p. 101-121.

D'ERRICO Giuseppe, « Dottrina e poesia nelle lettere di Paolino di Nola Note critiche » *in Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 133-139.

DESCOTES Pierre, « Saint Augustin et la crise pélagienne : le témoignage de la correspondance (*Epistulae* 186, 187 et 194) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 56 / 2 (2010), p. 197-227.

DESMULLIEZ Janine et VANHEMS Cédric, « Paulin de Nole et ses correspondants, une même communauté spirituelle ? », *in* Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ et Pierre-Louis GATIER (éd.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international. Université Charles-de-Gaulle-Lille 3. 20-22 novembre 2003*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2009, « Série littéraire et philosophique » 13, p. 393-417.

DESMULLIEZ Janine, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole », *Paulin de Nole. Connaissance des Pères de l'Église*, 123 (2011), p. 2-13.

− « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole », *in* Pascal-Grégoire DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique. 17 mars 2012 – Saintes*, Royan, Association Caritas Patrum, 2012, p. 11-45.

DOIGNON Jean, « Un récit de miracle dans les « Carmina » de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique », *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), p. 129-144.

DÖLGER Franz-Joseph, « Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IV. 8. Das Kreuzzeichen in Katechese, Aufnahmeritus und Leben der Christen », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 4 (1961), Aschendorff / Münster Westfalen, p. 5-17.

DÜNZEL Franz, « Bekenner und Märtyrer : Heroen des Volkes – ein Problem für das Amt ? », *in* Heike GRIESER et Andreas MERKT (éd.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, WGB, 2009, p. 504-524.

DUVAL Yves-Marie, « Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme : moine et philosophe ? poète ou exégète ? », *in* Sandro LEANZA (collaborateur), *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* 1, Messine, Sicania, 1989, « Studia tardoantichi » 7, p. 177-216.

ELSNER JÁS et HERNÁNDEZ LOBATO Jesús (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity ».

ERMINI PANI Letizia, « Il pellegrinaggio dal tempo di Paolino e lo sviluppo del santuario », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 121-136.

EVENEPOEL Willy, « The Vita Felicis of Paulinus Nolanus and the Beginnings of Latin Hagiography », *in* Antoon. A. R. BASTIAENSEN, Antonius. HILHORST, Corneille. H. KNEEPKENS (éd.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge, Abbatia S. Petri, 1989, « Instrumenta patristica » 19, p. 167-176.

− « La phrase et le vers dans les *carmina* de Paulin de Nole », *in* Gerhardus J. M. BARTELINK, Antonius HILHORST et Corneille H. KNEEPKENS (éd.), *Eulogia : Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge, Abbatia S. Petri, « Instrumenta patristica » 24, 1991, p. 95-108.

− « Saint Paulin de Nole, *carm*. 18, 211-468 : Hagiographie et humour », *in La Narrativa cristiana antica : Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*. *XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, « Studia Ephemeridis Augustinianum » 50, p. 507-520.

− « Paulinus Nolanus, *carmen* 26 : the Threat of War, St. Felix and Old Testament Examples of the Power of God and of his Saints », *in* Jan DEN BOEFT et Maria Laetitia VAN POLL-VAN DE LISDONK (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Leyde / Boston, Brill, 1999, « Supplements to Vigiliae Christianae », p. 133-160.

FABRE Pierre, « Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole », *in Mélanges 1945. II. Études littéraires*, Paris, Les Belles Lettres, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1946, p. 17-38.

− *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1948.

− *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, E. de Boccard, 1949, « Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome ».

FAVEZ Charles, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937.

FERGUSON Everett, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan / Cambridge, Grand Rapids / William B. Ferdmans, 2009.

FINN Richard, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge / New-York, Cambridge University Press, 2009, « Key Themes in Ancient History ».

FLURY Peter, « Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola », *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), p. 129-145.

FONTAINE Jacques, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental », *in* Jacques FONTAINE et Charles KANNENGIESSER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 571-595.

− « Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole », *in* Willem DEN BOER, Pieter Gijsbertus VAN DER NAT et C. M. J. SICKING (éd.), *Romanitas et Christianitas. Mélanges offerts à I. H. Waszink*, Amsterdam / Londres, North-Holland Publishing Company, 1973, p. 123-143.

− « L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne », *Revue des Études Latines*, 52 (1974), p. 318-355.

− « Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 75 (1974), p. 241-282.

− « Le mélange des genres dans la poésie de Prudence », *in Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 755-777.

− « La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1978), p. 50-75.

− « Poésie et liturgie, Sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville », *in* Raniero CANTALAMESSA et Luigi PIZZOLATO (éd.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Guiseppe Lazzati*, Milan, Vita e Pensiero, 1979, « Studia patristica mediolanensia » 10, p. 318-346.

− « Le poète latin chrétien comme nouveau psalmiste », Conférence donnée à l'Université de Bonn en juin 1980, *in Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence. Recueil de travaux de Jacques Fontaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, « Collection d'études anciennes », p. 131-144.

− *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, « Collection des Études Augustiniennes ».

− « Esthétique et foi d'après la poésie latine des premiers siècles », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4 (1993), p. 881-888.

FORTE Bruno, « Notte, fuoco, soffio : per una teologia dall'esperienza dello Spirito. Postfazione », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede, Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 361-376.

FRANK K. Suso, *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt, WBG, 1975, « Wege der Forschung » 409.

FRASCHETTI Augusto, « Trent'anni dopo : Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco*

di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 5-14.

GADEYNE Jan, « Alcune considerazioni sulla descrizione Paolina del mosaico absidiale di Fondi », *Boreas*, 13 (1990), p. 71-74.

GALL Dorothea, *Zur Technik von Anspielung und Zitat in der römischen Dichtung. Vergil, Gallus und die* Ciris, Munich, Verlag C. H. Beck, 1999, « Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft » 100.

GASTI Fabio et CUTINO Michele, *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V, Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica (Pavie, 16 mai 2013)*, Pavie, Pavia University Press, 2015, « Scientifica ».

GELSOMINO Remo, « L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (Carme 25) », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 213-230.

GNILKA Christian, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristilichen Lebens*, Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1972, « Theophaneia » 24.

− « Züge der Mündlichkeit in spätlateinischer Dichtung », *in* G. VOGT-SPIRA, *Strukturen der Mündlichkeit in der Römischen Literatur*, 1990, Tübingen, p. 248-255.

− « Das *Puer senex*-Ideal und die Kirchenbauten zu Nola », *Boreas*, 18 (1995), p. 175-184.

GOSSEREZ Laurence, *Poésie de lumière. Une lecture de Prudence*, Louvain / Paris / Sterling, Peeters, 2001, « Bibliothèque d'études classiques » 23.

GREEN Roger, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles, Latomus, 1971.

GUALANDRI Isabella, « Words Pregnant with Meaning. The Power of Single Words in Late Latin Literature », *in* Jás ELSNER et Jesús HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity », p. 125-146.

GUTTILLA Guiseppe, « Una nuova lettura del carme 31 di S. Paolino di Nola », *Koinonia*, 11 (1987), p. 69-97.

− « Paolino di Nola : Tre studi », *in* Sandro LEANZA (collaborateur), *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* 3, Messine, Sicania, 1989, « Studia tardoantichi » 9, p. 125-155.

− « Paolino di Nola e Girolamo », *Orpheus*, 13 (1992), p. 278-294.

− « Il carme 24 di Paolino di Nola e la sua *novitas* », *Koinonia*, 19 / 1 (1995), p. 5-31.

− « Osservazioni su alcuni motivi consolatori presenti nei carmi di Paolino di Nola », *Messana*, 16 (1995), p. 29-39.

− « Tre naufragi di contenuto cristiano del IV secolo D. C. (Ambrogio, *de exc. fratr.* 1, 43-48 ; Paolino, *carm.* 24, 1-308 ed *epist.* 49) », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II*

convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 431-461.

− « *Meritis* et *nomine Felix* : I *Wortspiele* con i nomi propri negli scritti di Paolino di Nola », *Scholia*, 9 (2000), p. 96-109.

− « La Presenza di Vittricio di Rouen nell'opera di Paolino di Nola dal *De laude sanctorum* all'*epist*. 18 e ai *carmm*. 27 et 19 », *Augustinianum*, 43 / 3 (2003), p. 453-471.

− « Dottrina e retorica cristiana nel *carm*. 31 di Paolino di Nola », *Augustinianum*, 44 / 1 (2004), p. 51-90.

− « Il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno nel *Carm*. 19 di Paolino di Nola », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006), p. 355-377.

− « Lingua del miracolo e *Wortspiele* nei carmi di Paolino di Nola », *Orpheus*, 28 / 1-2 (2007), p. 67-99.

− « La promozione del culto di S. Felice e l'attualita' del 'catalogo dei pellegrini' di Paolino di Nola », *Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche*, 82 (2008), p. 179-198.

HAGENDAHL Harald, *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schriftum*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1983, « Studia Graeca et Latina Gothoburgensia » 44.

HARL Marguerite, « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IVe siècle, » *in* CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE ANCIENNE DE BESANÇON (éd.), *La Fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, « Centre de Recherches d'Histoire Ancienne » 42, p. 123-147.

HARNACK VON Adolf, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 [1ère éd. Tübingen, Mohr, 1905].

HARRISON Carol, *The Art of Listening in the Early Church*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

HEID Stefan, « Kreuz », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 21 (2006), c. 1099-1148.

HEIM François, *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, Beauchesne, 1992, « Théologie historique » 89.

HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD Gaëlle, « Le vocabulaire de la maladie et de la guérison dans l'œuvre de Paulin de Nole », *in* Pascal BOULHOL, Françoise GAIDE et Mireille LOUBET (éd.), *Guérisons du corps et de l'âme : approches pluridisciplinaires*, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (23-25 septembre 2004), Aix-en Provence, Université de Provence, 2006, « Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale », p. 195-208.

− *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leyde / Boston, Brill, 2006, « Supplements to Vigiliae Christianae » 79.

– « La poétique de l'édification spirituelle chez Paulin de Nole : un manifeste littéraire explicite ou implicite ? », *in* Perrine GALAND-HALLYN et Vincent ZARINI (éd.), *Manifestes littéraires de la latinité tardive. Poétique et rhétorique. Actes du colloque international de Paris (23-24 mars 2007)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité » 188, p. 109-131.

HERNÁNDEZ LOBATO Jesús et ELSNER JÁS (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity ».

HERZOG, « Probleme der heidnisch-christilichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola », *in* Manfred FUHRMANN (éd.) et Helena JUNOD-AMMERBAUER et François PASCHOUD (collaborateurs), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Vandœuvres / Genève, Fondation Hardt, 1977, « Entretiens sur l'Antiquité classique » 23, p. 373-411 et discussion p. 412-423.

HIERSEMAN Anton, « Fest », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 7 (1969), c. 747-766.

HINDS Stephen, *Allusion and Intertext. Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, « Roman literature and its contexts ».

HOFMANN Linus, « *Militia Christi*. Ein Beitrag zur Lehre von der kirchlichen Stände », *Trier Theologische Zeitschrift*, 63 (1954), p. 76-92.

HORNUNG Christian, *Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum*, Leyde / Boston, Brill, 2020, « Supplements to Vigiliae Christianae » 157.

HORNUS Jean-Michel, *Évangile et labarum : Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, Labor et Fides, 1960, « Nouvelle série théologique » 9.

HORSTMANN Sabine, *Das Epithalamium in der Lateinischen Literatur der Spätantike*, Munich / Leipzig, K. G. Saur, 2004, « Beiträge zur Altertumskunde » 197.

HOUSSIAU Albert, « Le Symbolisme dans la liturgie chrétienne », *in* Julien RIES (éd.), *Le Symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (4-5 octobre 1983)*, Louvain, Centre d'histoire des religions, 1985, « Homo religiosus » 11, p. 239-246.

IANNICELLI Carmine, « Il miracolo in Paolino di Nola. Saggio di sintesi », *in Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 171-196.

JENAL Georg, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen - und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1995, « Monographien zur Geschichte des Mittelalters »39.

JOHNSON Maxwell E., *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, édition revue et augmentée, Collegeville Minnesota, Liturgical Press, 2007 [1ère éd. 1999], « A Pueblo Book ».

JUNOD-AMMERBAUER Helena, « Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* », *Revue des Études Augustiniennes*, 21 (1975), p. 13-54.

− « Les constructions de Nole et l'esthétique de saint Paulin », *Revue des Études augustiniennes*, 24 (1978), p. 22-57.

− « Le Thème du printemps dans les *Natalicia* de saint Paulin de Nole », *Revue des Études Latines*, 57 (1979), p. 13-14.

KAMPTNER Margit, « Tra classicismo e cristianesimo : i generi letterari nel carme 18 di Paolino da Nola », *in* Anna Maria TARAGNA (éd.), *La Poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di Studi* (Perugia, 15-16 novembre 2001), Alexandrie, Edizioni dell'Orso, 2004, « Quaderni » 2, p. 35-41.

KARTSCHOKE Dieter, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weißenburg*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1975.

KASSEL Rudolf, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958, « Zetemata » 18.

KAUFMANN Helen, « Intertextuality in Late Latin Poetry », *in* Jás ELSNER et Jesús HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity », p. 149-175.

KINZIG Wolfram, « „…*natum et passum* etc." Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther », *in* Wolfram KINZIG, Christoph MARKSCHIES et Markus VINZENT (éd.), *Tauffragen und Bekenntnis*, Berlin / New-York, De Gruyter, 1999, « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 74, p. 75-183.

− « Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres », *in* Wolfram KINZIG, Ulrich VOLP et Jochen SCHMIDT, *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche*. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, Louvain / Walpole, Peeters, 2001, « Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft » 11.

KIRSCH Wolfgang, « Die *Natalicia* des Paulinus von Nola als Mittel ideologischer Beeinflussung », *Klio*, 65 (1983), p. 331-336.

− « Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana zur Literaturauffassung zweier Christen des 4. Jahrhunderts », *in* Vladimir VAVŘÍNEK (éd.), *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene conference*, Prague, Academia, 1985, p. 189-193.

− « Zum Verhältnis von Poetologie und Poetik bei Paulinus von Nola. Paul Klopsch zum 65. Geburtstag », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 20 (1985), p. 103-111.

KLEINSCHMIDT Anika Lisa, *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung. Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, « Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2. Reihe » 138.

− avec MRATSCHEK-HALFMANN Sigrid, « Paulinus von Nola » *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 26 (2014), c. 1147-1166.

KNAUER Georg Nicolaus, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

KOHLWES Klaus, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn, R. Habelt, 1979, « Habelts Dissertationsdrucke Reihe klassische Philologie » 29.

LEANZA Sandro, « Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 67-91.

− « Il libri salomonici in Paolino di Nola », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, 1998, p. 349-364.

LEFLAËC Alice, « L'usage de la Bible dans la construction de la figure du poète chez Paulin de Nole (*Nat*. VI, 1-69) », *Revue des Études Tardo-Antiques*, 6, supplément 4 (2017), p. 13-29.

− « Figures bibliques et idéal familial de la consécration à Dieu. Le protreptique de l'*Ad Cytherium* (*Carm*. 24) de Paulin de Nole », *in* Michele CUTINO (éd.), *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, Berlin, 2020, p. 349-362.

LEHMANN Tomas, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile, Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden, Reichert, 2004, « Spätantike – frühes Christentum – Byzanz Reihe B » 19.

LESÊTRE Henri, « Parfum », *in* Fulcran VIGOUROUX (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1912, t. 4, vol. 2 ; c. 2163-2167.

LIENHARD Joseph T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Cologne, P. Hanstein, 1977, « Theophaneia » 28.

− « Textual notes on Paulinus of Nola, *Carm*. 6, 256-330 », *Vigiliae Christianae*, 31 (1997), p. 53-54.

LILJA Saara, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki, Societas Scientarum Fennica, 1972, « Commentationes Humanarum Litterarum » 49.

LONGOBARDO Luigi et SORRENTINO Domenico (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000.

LUONGO Gennaro, *Lo Specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Naples, Nuove edizioni tempi moderni, 1992, « Parva hagiographica » 3, 1992.

− « Paolino testimone del culto dei santi », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 295-347.

MALSBARY Gerald, « Vergilian Elements of Christian Poetic Language. The Adaptation of Vergil's *Aeneid* 2, 6 by Paulinus of Nola, Paulinus of Pella, and Paulinus of Périgueux », *in* Gerhardus J. M. BARTELINK, Antonius HILHORST et Corneille H. KNEEPKENS (éd.), *Eulogia : Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge, Abbatia S. Petri, 1991, « Instrumenta patristica », p. 175-182.

MARAFIOTI Domenico, « Aspetti dell'antropologia teologica di San Paolino di Nola », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del*

ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 225-261.

MARGONI-KÖGLER Michael, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus : ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, « Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte » 810.

MARKSCHIES Christoph, « Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit ? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike », *in* Heike GRIESER et Andreas MERKT (éd.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, WGB, 2009, p. 456-471.

MARKUS Robert, « Come poterono dei luoghi diventare santi ? », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 173-180.

MERKT Andreas, « Theologie und religiöse Volkskultur Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung », *in* Heike GRIESER et Andreas MERKT (éd.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, WGB, 2009, p. 472-489.

MEYERS Jean, *L'Art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus*, Paris / Liège, Les Belles Lettres, 1986, « Bibliothèque de la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Liège » 245.

MINISSALE Francesca, « Il tema della primavera nell'esordio del carme XXIII di Paolino di Nola », *in* Sandro LEANZA (collaborateur), *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* 2, Messine, Sicania, 1989, « Studia tardoantichi » 8, p. 109-126.

MOHRMANN Christine, « Das Wortspiel in den Augustinischen *Sermones* », *Mnemosyne*, 3 / 1 (1935), p. 33-61.

MORANDINO Romualdo, « I dolci colloqui di Paolino nell'epistolario », *in Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 141-148.

MRATSCHEK-HALMANN Sigrid, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola : Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, « Hypomnemata » 134.

− « Zirkulierende Bibliotheken : Medien der Wissensvermittlung und christliche Netzwerke bei Paulinus von Nola », *in* Janine DESMULLIEZ, Christine HOËT-VAN CAUWENBERGHE et Jean-Christophe JOLIVET (éd.), *L'Étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations. Actes du XXXe colloque international de Lille 20-21-22 novembre 2008*, Villeneuve d'Ascq, UL3, 2010, « Collection Travaux et Recherches », p. 325-350.

− avec KLEINSCHMIDT Anika Lisa, « Paulinus von Nola », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 26 (2014), c. 1147-1166.

MUSSIES Gerard, « The Interpretatio Judaica of Serapis », *in* Maarten Jozef VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, Brill, « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » 78, 1979, p. 189-214.

MUTH Robert, « *Poeta ludens*. Considerazioni sulla poesia alessandrino-ellenistica e romano-neoterica », *Atene e Roma. Rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di Cultura classica* 18 (1973), p. 1-20.

NAGEL Peter, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 95.

NAZZARO Antonio V., « La parafrasi salmica di Paolino di Nola » *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 93-115.

− « Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi », *in* Biago AMATA, Calogero RIGGI et Antonio TRAGLIA (éd.), *Cultura e lingua classiche 3. 3° Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo, 29 ottobre-1 novembre 1989*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1993, p. 489-514.

− « Paolino di Nola : teologo sapienzale ? », *in* Fabio GASTI et Michele CUTINO (éd.), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V, Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica (Pavie, 16 mai 2013)*, Pavie, Pavia University Press, 2015, « Scientifica », p. 13-28.

NICASTRI Luciano, « Paolino di Nola lettore di Ovidio », *in* Werner SCHUBERT (éd.), *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1999, « Studien zur klassischen Philologie » 100, p. 865-910.

NOCK Arthur Darby, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, The Clarendon Press, 1933.

ORBÁN Arpad P., « Die Frage der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit in der frühen christlich-lateinischen Poesie », *in* Gerhardus J. M. BARTELINK, Antonius HILHORST et Corneille H. KNEEPKENS (éd.), *Eulogia : Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge, Abbatia S. Petri, 1991, « Instrumenta patristica », p. 255-274.

ORSELLI Alba Maria, *L'Idea et il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologne, Zanichelli, 1965, « Studi e ricerche » 12.

− « Modelli di santità e modelli agiografici nell'Occidente latino », *Augustinianum*, 39 (1999), p. 165-185.

OTRANTO Giorgio, « Paolino di Nola e il cristianesimo dell'Italia Meridionale », *in* Gennaro Luongo (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 35-58.

PADOVESE Luigi, « Considerazioni sulla dottrina cristologica e soteriologica di Paolino di Nola », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8 , p. 209-224.

PALMA DI Gaetano, « Paolino di Nola di fronte alla Bibbia Intelligentia cordis », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede, Paolino di Nola teologo*

sapienziale, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 151-166.

PELTTARI Aaron, *The Space that Remains. Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2014, « Cornell studies in classical philology ».

PÉPIN Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1976 (éd. revue et augmentée), « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité » 69 [1ère éd. Paris, 1958, Éditions Montaigne].

PERRONE Lorenzo, « Ecchi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo : Le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dell'Ambrosiaster », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 149-172.

PICHON Agathe, *La Place des Psaumes dans l'œuvre poétique de Paulin de Nole*, mémoire de master 2 préparé sous la direction de Vincent ZARINI, Paris, juin 2015.

PISCITELLI CARPINO Teresa, « Il ruolo dei fedeli nella poesia di Paolino di Nola », *in* Sergio FELICI (éd.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, « Biblioteca di scienze religiose » 99, p. 119-132.

− « Il ruolo dei fedeli nella poesia di Paolino di Nola », *in* Sergio FELICI (éd.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, « Biblioteca di scienze religiose » 99, p. 119-132.

− « Il Cantico dei Cantici nell'esegesi di Paolino di Nola », *in Letture cristiane dei libri sapienziali. XX Incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Rome, Institutum Patristicum « Augustinianum », 1992, « Studia ephemeridis Augustinianum » 37, p. 387-400.

− « La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola », *in Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 197-218.

− « Paolino Elegiaco », *in* Giuseppe CATANZARO et Francesco SANTUCCI (éd.), *La Poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti del convegno internazionale, Assisi, 20-22 marzo 1992*, Assises, Accademia properziana del Subasio, 1993, « Centro studi poesia latina in distici elegiaci », p. 99-133.

− « La teologia della croce in Paolino di Nola », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 263-294.

PIZZINO Mara, « Il tema dell'esodo in Paolino di Nola », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 365-375.

PIZZOLATO Luigi Franco, « Una società cristiana alle prese con un testo radicale : l'esegesi della pericope nella chiesa latina post-constantiniana », *in Per foramen acus. Il cristianesimo antico*

di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco', Milan, Vita e pensiero, 1986, « Studia patristica Mediolanensia » 14, p. 264-328.

− « Ambrogio e Paolino di Nola : per una più precisa datazione della Expositio psalmi CXVIII di Ambrogio », *in* Sandro LEANZA (collaborateur), *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messine, Sicania, 1989, « Studi Tardoantichi », 7, p. 333-345.

POLLMANN Karla, *The Baptized Muse. Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

POQUE Suzanne, « Spectacle et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », *Pallas*, 15 (1968), p. 103-125.

PRETE Serafino, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano : saggio sopra il suo epistolario*, Bologne, Zanichelli, 1964, « Studi e Ricerche » 9.

− « Paolino di Nola : la parafrasi biblica della *laus Iohannis* (carm. 6) », *Augustinianum*, 14 (1974), p. 625-635.

− « Paolino di Nola, la storia umana come provvidenza e salvezza », *Augustinianum*, 16 (1976), p. 145-157.

− « Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola », *Augustinianum*, 17 (1977), p. 55-79.

− « Degenerazione e decadenza morale nell'escatologia di Sulpicio Severo », *Augustinianum*, 18 (1978), p. 245-256.

− « Il carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e cultuali. », *Augustinianum*, 21 (1981), p. 169-177.

− « Paolino agiografo : gli atti di S. Felice di Nola (*carm*. 15-16) », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 149-159.

− « La povertà in Paolino : estetismo letterario o sincerità di convertito ? », *in* Serafino PRETE (éd.), *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Naples, LER, 1987, « Strenae Nolana » 1, p. 117-136 (extrait de *Impegno e Dialogo 2*, Nole, Biblioteca Diocesana S. Paolino, 1985, p. 29-46).

PRIGENT Pierre, *Aux sources de la liturgie*, Lyon, Éditions Olivétan, 2011.

PRICOCO Salvatore, « Il monachesimo tra pagani e cristiani da Giuliano al sacco di Roma », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 193-206.

− « Paolino Nolano e il monachesimo del suo tempo », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, p. 59-91.

QUACQUARELLI Antonio, « Una consolatio cristiana (Paul. Nol., Carm. 31) », *Vetera Christianorum*, 25 (1988), p. 43-66.

RALLO FRENI Rosalba A., « Il testo dei salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 231-252.

RAPP Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2005, « The Transformation of the Classical Heritage » 37.

REBENICH Stefan, *Hieronymus und sein Kreis : Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, « Historia Einzelschriften » 72.

REIFF Arno, *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, thèse de doctorat, Würzburg, 1959.

RITZER Korbinian, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster / Westfalen, Aschendorff, 1961, « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 38.

RIZZA Giovanni, « Imitazione biblica ed influenza retorica nell'opera di Paolino di Nola », *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 1 (1947), p. 153-164.

ROBERTS Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, F. Cairns, 1985, « Arca » 16.

− « Paulinus Poem 11, Virgil's First Eclogue and the Limits of Amicitia », *Transactions of the American Philological Association*, 115 (1985), p. 271-282.

− *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1989.

− « Lactantius's Phoenix and Late Latin Poetics », *in* Jás ELSNER et Jesús HERNÁNDEZ LOBATO (éd.), *The Poetics of Late Latin Literature*, New-York, Oxford University Press, 2017, « Oxford Studies in Late Antiquity », p. 373-390.

ROUGÉ Jean, « Un drame maritime à la fin du Ve siècle : le voyage de Martinien de Narbonne à Nole (Paulin de Nole, poème 24) », *in* Jean-Marie PAILLER (éd.), *Mélanges offerts à monsieur Michel Labrousse*, Toulouse, 1987, Service des publications de l'Université de Toulouse, 1987 ; *Pallas*, hors-série 1986, p. 93-103.

RUGGIERO Andrea, « La 'Vita Felicis' di Paolino di Nola come fonte per la conoscenza della religiosità popolare in Campania nei secoli IV e V », *in* Andrea RUGGIERO, Henri CROUZEL, Giovanni SANTANIELLO (éd.), *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, Nole, 1983, Biblioteca Diocesana S. Paolino, p. 161-198.

− « Carme 21 : Nola crocevia dello spirito », *in* ACADEMIA CARDINALIS BESSARIONIS (éd.), *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) (Nole, 20-21 mars 1982)*, Rome, Herder, 1984, p. 183-212.

− « Paolino cantore di Cristo », *Impegno e dialogo 4 Incontri Culturali 1986-1987*, Nole, Biblioteca Diocesana S. Paolino, 1988, p. 33-73.

− « Teologia e dossologia nei carmi di Paolino di Nola », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 79-96.

− « La teologia mistica negli scritti di Paolino di Nola », *in* Mario DE MATTEIS et Carlo EBANISTA (éd.), *Il Complesso basilicale di Cimitile. Patrimonio culturale dell'umanità ? Convegno internazionale di Studi Cimitile, 23-24 ottobre 2004*, Naples, 2008, Arte Tipografica Editrice, p. 13-38.

SALVATORE Antonio, « Due *omelie su Sansone* di Cesario di Arles e l'*epistola* 23 di Paolino da Nola », *Vetera Christianorum*, 7 (1970), p. 83-113.

SANTANIELLO Giovanni, « Nola e Primuliacum : due centri di esperienza monastica in Occidente », *in* Andrea RUGGIERO, Henri CROUZEL, Giovanni SANTANIELLO (éd.), *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, Nole, 1983, Biblioteca Diocesana S. Paolino, p. 133-160.

− « Il dialogo teologico nell'epistolario di Paolino di Nola », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 97-150.

SARNATARO Ciro, « La comunicazione della fede in Paolino di Nola », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 299-346.

SASSI Islème, *Paulinus und sein Nola. Werbung für ein spätantikes Pilgerzentrum*, Bâle, Schwabe Verlag, 2020, « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft » 48.

SCANZILLO Ciriaco, « L'ecclesiologica di Paolino di Nola e la tematica dell'amicizia. Provocazioni per la vita ecclesiale », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 251-270.

SAVON Hervé, « Samson dans l'œuvre d'Ambroise de Milan », *Graphè*, 13 (2004), p. 75-95.

SCHMITZ Helga, « Pagane 'exempla' in der Paränese des christlichen Glaubens », *in* Heike GRIESER et Andreas MERKT (éd.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, WGB, 2009, p. 203-219.

SCHRENK Sabine, *Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst*, Münster, Aschendorff, 1995, « Jahrbuch für Antike und Christentum » Ergänzungsband 21.

SIVAN Hagith, « Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition : Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (*Propempticon*) », *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 79-90.

SKEB Matthias, Christo vivere *: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Bonn, Borengässer, 1997, « Hereditas. Studien zur alten Kirchengeschichte » 11.

SOLER Joëlle, *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005, « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité » 177.

SORRENTINO Domenico, « L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola », *in Disce Paulinum. Studi e testi paoliniani*, Nole, Seminario Vescovile, 1993, p. 149-169.

− « La « teologica » di Paolino di Nola Problematica e prospettive », *in* Gennaro LUONGO (éd.), *Anchora vitae : atti del II convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*, Naples / Rome, LER, 1998, « Strenae Nolanae » 8, 1998, p. 487-511.

− « Il vissuto teologico di Paolino di Nola. Un'analisi del carme 21 nella prospettiva della teologia "sapienzale" », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 29-78.

SORRENTINO Domenico et LONGOBARDO Luigi (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000.

SPLETT Jörg et ULLRICH Peter-Otto, « Fest der Sprache. Zum religiösen Ursprung von Dichtung », *in* Hansjakob BECKER et Reiner KACZYNSKI (éd.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1983, « Pietu Letuva », vol.1, p. 5-46.

STRATHMANN Hermann, « Askese I (nichtchristlich) » et « Askese II (christlich) », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 1 (1950), c. 749-758 et c. 758-795.

SZEPESSY H. T., « Miracle et ironie : le VIe *natalice* de Paulin de Nole », *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 25 (1989), p. 91-100.

TERRACCIANO Antonio, « Esperienza e immagini della chiesa in Paolino di Nola », *in* Luigi LONGOBARDO et Domenico SORRENTINO (éd.), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapienziale*, Naples, Facoltà teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Tommaso d'Aquino, 2000, p. 185-250.

THRAEDE Klaus, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, « Hypomnemata » 13.

− « Eschatologie », *in Reallexikon für Antike und Christentum*, 6 (1966), c. 559-564.

TIBILETTI Carlo, « Nota teologica a Paolino di Nola (carme 25, 189) », *Augustinianum*, 18 (1978), p. 389-395.

TROUT Dennis Elwood, « Christianizing the Nolan Countryside : Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix », *Journal of Early Christian Studies*, 3 / 3 (1995), p. 281-298.

− « Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola », *in* Ralph W. MATHISEN et Hagith S. SIVAN (éd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, Variorum, 1996, « Collected Studies », p. 175-186.

− *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, New-York / Berkeley, University of California Press, 1999, « The Transformation of the Classical Heritage ».

TURCAN-VERKERK Anne-Marie, *Un Poète latin chrétien redécouvert : Latinius Pacatus Drepanius, panégyriste de Théodose*, Bruxelles, Latomus 276, 2003.

ULLRICH Peter-Otto et SPLETT Jörg, « Fest der Sprache. Zum religiösen Ursprung von Dichtung », *in* Hansjakob BECKER et Reiner KACZYNSKI (éd.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1983, « Pietu Letuva », vol.1, p. 5-46.

VANHEMS Cédric, « Paulin ou l'invention d'un style chrétien », *Paulin de Nole. Connaissance des Pères de l'Église*, 123 (2011), p. 14-27.

− avec Janine DESMULLIEZ, « Paulin de Nole et ses correspondants, une même communauté spirituelle ? », *in* Roland DELMAIRE, Janine DESMULLIEZ et Pierre-Louis GATIER (éd.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international. Université Charles-de-Gaulle-Lille 3. 20-22 novembre 2003*, Lyon, 2009, p. 393-417.

VAN UYTFANGHE, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », *in* Pierre RICHÉ et Guy LOBRICHON (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

− « Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture : les avatars d'une relation ambiguë », *in* FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO (éd.), *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Soleto, Presso La Sede del Centro, 1989, « Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo » 36, p. 155-202 et discussion p. 203-204.

VERCRUYSSE Jean-Marc, « Le chrétien face à la mort d'après Paulin de Nole (*Epistula* 13 et *Carmen* 31) », *Paulin de Nole. Connaissance des Pères de l'Église*, 123 (2011), p. 50-60.

VINCHESI Maria Assunta, « Il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana in Paolino di Nola (con un'analisi tematica del *propemptikon* per Niceta, *carm*. 17) », *in* Franca Ela CONSOLINO (éd.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, « Studi di filologia antica e moderna », p. 299-310.

VOGÜÉ DE Adalbert, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie : le monachisme latin. Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409). Jérôme, homéliste et traducteur des « Pachomiana »*, Paris, Le Cerf, 1997, « Patrimoines. Christianisme ».

WAGENVOORT Hendrik, « *Ludus poeticus* », *in* Hendrik WAGENVOORT, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leyde, Brill, 1956, p. 30-42.

WALSH Patrick Gerard, « Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century » *in* Patrick GRANFIELD et Josef A. JUNGMANN (éd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster, Aschendorff, 1970, vol. 2, p. 565-571.

− « Paulinus of Nola and Virgil », *Proceedings of the Virgil Society*, 15 (1975-1976), p. 7-15.

− « Paulinus Nolanus, *Carmen* 24 » *in* Joseph O'MEARA et Bernd NAUMANN (éd.), *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift Presented to Ludwig Bieler on the Occasion of his 70th Birthday*, Leyde, Brill, 1976, p. 37-43.

WASZINK Jan Hendrik, « *Mors immatura* », *Vigiliae Christianae*, 3 / 2 (1949), p. 107-112.

WEIDEMANN Hans-Ulrich (éd.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, « Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments » 101.

WITKE Charles, *Numen Litterarum : The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leyde / Cologne, Brill, 1971, « Mittellateinische Studien und Texte » 5.

WOLFF Étienne, *La Poésie funéraire épigraphique à Rome*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, « Études anciennes ».

− « Les jeux de langage dans l'Antiquité romaine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (2001), p. 317-334.

− « Les jeux de mots chez Ausone », *in* Étienne WOLFF, *Ausone en 2015 : Bilan et nouvelles perspectives*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2018, « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité » 204, p. 33-42.

WOOD Ian, « Images as Substitute for Writing: a Reply », *in* Evangelos CHRYSOS et Ian WOOD (éd.), *East and West: Modes of Communication*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999, « The Transformation of the Roman World » 5, p. 35-46.

ANNEXE 1
Concordance entre l'édition de Franz Dolveck et celle de Wilhelm von Hartel pour les *Carmina* de Paulin de Nole

Depuis l'édition de F. DOLVECK, Paulini Nolani Carmina, *Turnhout, 2015, « Corpus Christianorum Series Latina » 21.*

Libri in laudem sancti Felicis

Natalicium I (*praefatio*)	*Carmen* 12
Natalicium II (*liber primus*)	*Carmen* 13
Natalicium III (*liber secundus*)	*Carmen* 14
Natalicium IV (*liber tertius*)	*Carmen* 15
Natalicium V (*liber quartus*)	*Carmen* 16
Natalicium VI (*liber quintus*)	*Carmen* 18
Natalicium VII (*liber sextus*)	*Carmen* 23
Natalicum VIII (*liber septimus*)	*Carmen* 26
Natalicium IX (*liber octauus*)	*Carmen* 27
Natalicium X (*liber nonus*)	*Carmen* 28
Natalicium XI (*liber decimus*)	*Carmen* 19
Natalicium XII (*liber undecimus*)	*Carmen* 20
Natalicium XIII (*liber duodecimus*)	*Carmen* 21
Natalicium XIV (*liber decimus tertius*)	*Carmen* 29

Carmina uaria

Ad Gestidium I	*Carmen* 1
Ad Gestidium II	*Carmen* 2
De regibus	*Carmen* 3 / Green *Epistula* 17
Ephemeris	*Ephemeris* 3 = *Carmen* 4
Oratio maior	*Carmen* 5
Ausonio Paulinus Vltimarum prima	*Carmen* 10
Ausonio Paulinus Vltimarum secunda	*Carmen* 11
Ad Iouium	*Epistula* 16 et *Carmen* 22
Ad Cytherium	*Carmen* 24
De obitu Celsi	*Carmen* 31
Ad Nicetam	*Carmen* 17

Psalmus CXXXVI	*Carmen* 9
Psalmus I	*Carmen* 7
Psalmus II	*Carmen* 8
Epithalamium in Iulianum et Titiam	*Carmen* 25
Epitaphium Cynegii	/

Depuis l'édition de W. VON HARTEL, Paulini Nolani Carmina, *Vienne, 1894, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 30.*

Carmen 1	*Ad Gestidium* I
Carmen 2	*Ad Gestidium* II
Carmen 3	*De regibus* (en partie)
Carmen 4	*Ephemeris* 3
Carmen 5	*Oratio maior*
Carmen 6	/
(*Laus sancti Iohannis*)	
Carmen 7	*Psalmus* I
Carmen 8	*Psalmus* II
Carmen 9	*Psalmus* CXXXVI
Carmen 10	*Ausonio Paulinus Vltimarum prima*
Carmen 11	*Ausonio Paulinus Vltimarum secunda*
Carmen 12	*Natalicium* I
Carmen 13	*Natalicium* II
Carmen 14	*Natalicium* III
Carmen 15	*Natalicium* IV
Carmen 16	*Natalicium* V
Carmen 17	*Ad Nicetam*
Carmen 18	*Natalicium* VI
Carmen 19	*Natalicium* XI
Carmen 20	*Natalicium* XII
Carmen 21	*Natalicium* XIII
Carmen 22	*Ad Iouium*
Carmen 23	*Natalicium* VII
Carmen 24	*Ad Cytherium*

Carmen 25	*Epithalamium in Iulianum et Titiam*
Carmen 26	*Natalicium* VIII
Carmen 27	*Natalicium* IX
Carmen 28	*Natalicium* X
Carmen 29	*Natalicium* XIV
Carmen 30	/
Carmen 31	*De obitu Celsi*
Carmen 32	/
Carmen 33	/

ANNEXE 2
Les fresques bibliques dans la Basilica Nova de Cimitile

Texte et traduction du *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 511-595

Nunc uolo picturas fucatis agmine longo
Porticibus uideas, paulumque supina fatiges
Colla, reclinato dum perlegis omnia uultu ;
Qui uidet haec, uacuis agnoscens uera figuris,
515. *Non uacua fidam sibi pascit imagine mentem ;*
Omnia namque tenet serie pictura fideli,[1]
Quae senior scripsit per quinque uolumina Moyses,
Quae gessit Domini signatus nomine Iesus
Quo duce Iordanis, suspenso gurgite, fixis
520. *Fluctibus, a facie diuinae restitit arcae ;*
Vis noua diuisit flumen : pars amne refuso
Constitit et fluuii pars in mare lapsa cucurrit
Destituitque uadum, et ualidus qua fonte ruebat
Impetus astrictas alte cumulauerat undas
525. *Et tremula compage minax pendebat aquae mons,*
Despectans transire pedes arente profundo
Et medio pedibus siccis in flumine ferri
Puluerulenta hominum duro uestigia limo.
Iam distinguentem modico Ruth tempora libro,
530. *Tempora Iudicibus finita et Regibus orta*
Intentis transcurre oculis ; breuis ista uidetur
Historia, at magni signat mysteria belli,
Quod geminae scindunt sese in diuersa sorores :
Ruth sequitur sanctam quam deserit Orpha parentem,
535. *Perfidiam nurus una, fidem nurus altera monstrat,*
Praefert una Deum patriae, patriam altera uitae.
Nonne, precor, toto manet haec discordia mundo,
Parte sequente Deum uel parte ruente per orbem ?
Atque utinam pars aequa foret necis atque salutis !
540. *Sed multos uia lata capit, facilique ruina*

Je veux à présent que tu vois la longue série des fresques sur les portiques peints et que tu fatigues un peu ta nuque en l'inclinant jusqu'à ce que, le visage penché en arrière, tu puisses tout lire. Celui qui voit cela et reconnaît ce qui est vrai par de vaines figures *(515)* ne nourrit pas son esprit plein de foi avec une vaine image. En effet, la peinture contient dans un ordre fidèle tout ce que Moïse, alors âgé, a écrit dans ses cinq livres, tout ce qu'a fait Josué, qui porte le nom du Seigneur, et sous la conduite duquel le Jourdain, de sa masse d'eau suspendue *(520)* et de ses flots arrêtés, se figea devant l'arche divine. Une force nouvelle a séparé le fleuve : une partie se tint arrêtée, après le reflux du fleuve, tandis qu'une autre partie de la rivière, qui avait continué de couler, a couru dans la mer et a abandonné le gué ; là où le courant s'élançait avec force de sa source, il avait accumulé des ondes hautes et serrées *(525)* et en un assemblage vacillant, la montagne d'eau était suspendue, menaçante, regardant d'en-haut les pieds franchir les profondeurs desséchées et les pieds secs au milieu du fleuve, les pas poussiéreux des hommes se porter sur le limon durci. Passe désormais, avec des yeux attentifs à Ruth qui, en un petit livre, distingua les époques, *(530)* la fin de l'époque des Juges et le début de celle des Rois. Cette histoire semble brève, mais elle révèle les mystères d'une grande guerre, où deux sœurs se séparent pour aller dans des directions opposées : Ruth suit sa sainte belle-mère qu'abandonne Orpa ; *(535)* l'une des belles-filles montre son manque de foi, l'autre sa foi. L'une préfère Dieu à sa patrie, l'autre sa patrie à la vie. Cette discorde, dis-moi, ne demeure-t-elle pas dans le monde entier puisqu'une

[1] Nous adoptons pour le v. 516 la ponctuation de von Hartel qui met une virgule plutôt que celle de Dolveck qui met un double-point. *Omnia* devient alors l'antécédent des deux pronoms relatifs en anaphore *quae* (v. 517 et 518).

Labentes prono rapit irreuocabilis error.
Forte requiratur quanam ratione gerendi
Sederit haec nobis sententia pingere sanctas
Raro more domos animantibus assimulatis ;
545. *Accipite, et paucis temptabo exponere causas.*
Quos agat huc sancti Felicis gloria coetus
Obscurum nulli ; sed turba frequentior his est
Rusticitas non cassa fide neque docta legendi ;
Haec, assueta diu sacris seruire profanis
550. *Ventre deo, tandem conuertitur aduena Christo,*
Dum sanctorum opera in Christo mirantur aperta ;
Cernite quam multi coeant ex omnibus agris
Quamque pie, rudibus decepti mentibus, errent :
Longinquas liquere domos, spreuere pruinas
555. *Non gelidi feruente fide, et nunc ecce frequentes*
Per totam et uigiles extendunt gaudia noctem,
Laetitia somnos, tenebras funalibus arcent.
Verum utinam sanis agerent haec gaudia uotis
Nec sua liminibus miscerent pocula sanctis,
560. *Quamlibet et ieiuna cohors potiore resultet*
Obsequio, castis sanctos quae uocibus hymnos
Personat et Domino cantatam sobria laudem
Immolat ! Ignoscenda tamen puto talia paruis
Gaudia quae ducunt epulis, quia mentibus error
565. *Irrepsit rudibus, nec tantae conscia culpae*
Simplicitas pietate cadit, male credula sanctos
Perfusis halante mero gaudere sepulcris.
Ergo probant obiti quod damnauere magistri ?
Mensa Petri recipit quod Petri dogma refutat ?
570. *Vnus ubique calix Domini est, cibus unus et una*
Mensa domusque Dei ; discedant uina tabernis,
Sancta precum domus est Ecclesia ; cede sacratis
Liminibus, Serpens, non hac, male, ludus in aula
Debetur, sed poena tibi ; ludibria misces
575. *Suppliciis, inimice, tuis ; idem tibi discors*
Tormentis ululas atque inter pocula cantas ;

partie suit Dieu alors que l'autre court à l'aveuglette à travers le monde ? Ah si seulement le groupe de la mort et celui du salut étaient égaux ! *(540)* Mais le large chemin séduit beaucoup d'hommes et une erreur irrévocable s'empare de ceux qui tombent en avant à cause d'une chute facile. On demandera peut-être quelle raison a inscrit en nous l'idée de réaliser cela, l'idée de peindre les saintes demeures avec des représentations d'êtres vivants, selon une coutume qui est rare. *(545)* Écoutez et j'essaierai de vous exposer les raisons en peu de mots. Personne n'ignore les assemblées que le renom de saint Félix conduit ici ; mais ici la majeure partie de la foule est composée de gens de la campagne non dépourvus de foi mais illettrés. Cette foule fut habituée pendant longtemps à se vouer aux cultes profanes, en *(550)* ayant pour dieu son ventre, enfin, nouvellement convertie, elle se tourne vers le Christ tandis qu'ils admirent les œuvres manifestes des saints dans le Christ. Voyez comme ils sont nombreux à s'assembler de toutes les campagnes et avec quelle piété ils errent, leurs esprits incultes confus. Ils ont quitté leurs lointaines demeures, ils ont dédaigné les frimas, *(555)* leur foi bouillante les protégeant du gel ; et maintenant, voici que, nombreux et éveillés, ils font durer leurs manifestations de joie durant toute la nuit, ils écartent le sommeil par leur allégresse, les ténèbres par leurs torches. Mais si seulement ils manifestaient leur joie par de saines prières et ne souillaient pas de leurs coupes les seuils sacrés, *(560)* même si une troupe à jeun aussi retentit avec une meilleure dévotion, fait résonner de sa voix des hymnes et, sobre, offre en sacrifice au Seigneur des chants de louange ! Je pense, toutefois, que sont pardonnables de telles manifestations de joie qui naissent dans de petits festins, parce que l'erreur *(565)* s'est insinuée dans les esprits incultes et leur simplicité, qui n'est pas consciente de l'étendue de leur faute, pèche par sa dévotion, croyant à tort que les saints se réjouissent lorsque du vin pur et odorant est répandu sur leurs tombes. Ainsi donc les maîtres

Felicem metuis, Felicem spernis, inepte,
Ebrius insultas, reus oras et miser ipso
Iudice luxurias quo uindice plecteris ardens !
580. *Propterea uisum nobis opus utile totis*
Felicis domibus pictura ludere sancta,
Si forte attonitas haec per spectacula mentes
Agrestum caperet fucata coloribus umbra,
Quae super exprimitur titulis, ut littera monstret
585. *Quod manus explicuit, dumque omnes picta uicissim*
Ostendunt releguntque, sibi uel tardius escae
Sint memores dum grata oculis ieiunia pascunt,
Atque ita se melior stupefactis inserat usus
Dum fallit pictura famem ; sanctasque legenti
590. *Historias castorum operum subrepit honestas*
Exemplis inducta piis ; potatur hianti
Sobrietas, nimii subeunt obliuia uini ;
Dumque diem ducunt spatio maiore tuentes,
Pocula rarescunt, quia, per miracula tracto
595. *Tempore, iam paucae superant epulantibus horae.*

approuvent-ils, maintenant qu'ils sont morts, ce qu'ils condamnaient ? La table de Pierre accueille-t-elle ce que le dogme de Pierre repousse ? *(570)* Partout, le calice du Seigneur est unique, la nourriture est unique, la table aussi est unique ainsi que la maison de Dieu. Que les vins retournent aux tavernes, l'église est une demeure sainte de prière. Quitte les seuils sacrés, Serpent, dans cette cour, ton dû n'est pas un jeu perverti, mais une peine ; tu mêles, *(575)* ennemi, des outrages à tes supplices. En désaccord avec toi-même, tu hurles sous les tourments et tu chantes au milieu des coupes. Tu crains Félix, tu méprises Félix, sot que tu es, ivre, tu l'insultes, coupable, tu l'implores ; et misérable, tu te livres à la débauche face au juge même sous la vengeance duquel, brûlant, tu es châtié par le feu ! *(580)* Pour cette raison, il nous a semblé utile de divertir[2] dans toutes les demeures de Félix grâce à de saintes peintures, dans l'espoir que par ces spectacles, les esprits attentifs des paysans soient saisis par l'ombre fardée de diverses couleurs et explicitée au-dessus par des inscriptions[3], de sorte que les lettres montrent *(585)* ce que la main a déployé, afin que tous montrent et relisent à leur tour ce qui est peint et le parcourent à nouveau, pour qu'ils se souviennent plus tard de manger tandis qu'ils se nourrissent d'un jeûne agréable aux yeux, et qu'ainsi un meilleur usage s'introduise en eux qui sont tout étonnés, pendant que la peinture trompe leur faim. *(590)* Et l'honnêteté, amenée par de pieux exemples, s'introduit dans celui qui lit les histoires saintes des œuvres chastes ; la sobriété est bue par celui qui a la bouche ouverte, l'oubli de l'excès de vin vient prendre la place. Et tandis qu'ils passent la majeure partie de la journée à observer, les coupes se font plus rares parce que, le temps s'étant écoulé devant ces merveilles, *(595)* il reste désormais peu d'heures pour ceux qui veulent festoyer.

[2] Sur la traduction de *ludere* par divertir, voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 344.
[3] Sur les difficultés de traduction de la proposition relative *quae super exprimitur titulis*, voir G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales*, *op. cit.*, p. 347.

ANNEXE 3
Index des réminiscences bibliques dans les *Carmina*

Les références précédées d'un astérisque sont des ajouts par rapport à l'édition de Dolveck.

L'abréviation *VL* est pour *Vetus Latina*.

En raison du statut incertain de *la Laus Iohannis* (*Carm*. 6), nous avons choisi de ne pas l'intégrer dans cet index.

Genesis

1, 2	*Carm*. 5, 48
1, 26-27	* *Carm.* 22, 47
	* *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 307
1, 27	* *Carm*. 31, 95
1, 28	* *Carm.* 22, 43-44
	* *Carm*. 31, 241-242
1, 31	* *Carm*. 31, 95
2, 7	* *Carm.* 22, 43-43
	Carm. 23 (*Nat*. 7), 307-308
2, 8	* *Carm*. 25, 104
2, 18	* *Carm*. 25, 15
	Carm. 25,143
2, 18-23	*Carm*. 25, 17-26
2, 22	* *Carm*. 24, 691-692
2,24	* *Carm*. 25, 15
3	* *Carm*. 5, 33-34
3, 15	* *Carm*. 24, 659
3, 21	*Carm*. 25, 105
4	*Carm*. 17, 234
5, 24	*Carm*. 5, 42
12, 1	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 610
12, 1-7	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 61-63
13, 16	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 219
19, 1-3	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 613-614
19, 18-25	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 221-226
19, 26	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 614-615
21, 12	*Carm*. 24, 501
22, 1-14	*Carm*. 24, 499-500
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 616-617
22, 17	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 221
24, 64-65	*Carm*. 25, 107-112
25, 22-25	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 87-94
25, 30	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 96
26, 18-22	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 618-620
27 et 28	*Carm*. 17, 145-148
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 620-621
27, 27	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 166

27, 27-28	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 356-357
28, 11	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 622
28, 12	*Carm*. 17, 153-154
30, 37	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 262-263
	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 270-275
30, 37-43	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 246-256
32, 24-30	*Carm*. 17, 163-164
36, 43	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 98
37-47	*Carm*. 24, 701-706
39, 1	* *Carm*. 24, 713
	* *Carm*. 24, 743
39, 6-20	* *Carm*. 24, 725-726
39, 7-12	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 624-625
39, 12	*Carm*. 24, 191-192
	* *Carm*. 24, 721
39, 20-40, 36	* *Carm*. 24, 723-724
39, 22	* *Carm*. 24, 752
40-41	*Carm*. 24, 770-802
40, 8	* *Carm*. 24, 775-776
41, 12	* *Carm*. 24, 777-778
41, 25-49	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 103-106
41, 39-40	* *Carm*. 24, 779-780
41, 41	* *Carm*. 24, 781
41, 42	* *Carm*. 24, 782
	* *Carm*. 24, 796
41, 43	* *Carm*. 24, 798
41, 46-49	* *Carm*. 24, 831-836
41, 48	* *Carm*. 24, 812
41, 56-57	* *Carm*. 24, 831-836
41, 57	* *Carm*. 24, 812
47, 12	*Carm*. 24, 851-852

Exodus

3, 6	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 235-236
3, 8	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 611-612
7, 12	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 356
10, 21-23	*Carm*. 17, 45-48
12, 3-10	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 42
12, 7	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 43
12, 21	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 35-36
12, 22-23	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 43
12, 24-27	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 45
12, 39	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 47-48
13, 21-22	*Carm*. 17, 45-48
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 35-36
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 240-242
14	*Carm.* 22, 90-92
	* *Carm.* 22, 99-103
	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 157-158
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 39-40

14, 21	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 236-237
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 374
	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 377
14, 28	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 139
	Carm. 16 (*Nat*. 5), 145-146
14 et 15	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 630-633
15, 1-9	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 44
15, 22-25	* *Carm*. 31, 425
15, 23-25	*Carm*. 17, 30-32
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 343-345
15, 25	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 237
16	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 243-244
16, 35	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 238
17, 1-7	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 680-683
	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 245
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 239
	Carm. 31, 425
17, 8-13	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 94
32, 11-14	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 219-220
34, 33-35	* *Carm*. 31, 375

Numeri

13, 17	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 120
20, 7-11	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 39
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 682
	Carm. 31, 425
22, 28-31	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 36

Deuteronomium

34, 6	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 224

Iosue

2, 18	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 145
2, 21	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 145
3	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 518
3, 13-14	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 519-520
6	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 139
6, 20	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 119
	Carm. 16 (*Nat*. 5), 144
10, 12-13	*Carm.* 22, 131-134
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 247-248
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 9-10

Iudicum

4, 21	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 160-161
6, 36-40	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 209-210
	Carm. 25, 157-158
13, 4-5	*Carm*. 24, 535

13, 5	* *Carm*. 24, 536
	* *Carm*. 24, 539-540
14, 8	* *Carm*. 24, 545-546
15, 14	*Carm*. 24, 606-607
15, 15	* *Carm*. 24, 635
16, 17	*Carm*. 24, 541
16, 19	* *Carm*. 24, 559-560
16, 21	* *Carm*. 24, 559-560
	* *Carm*. 24, 563-564
16, 22	* *Carm*. 24, 560-561
16, 25	* *Carm*. 24, 563-564
16, 28	* *Carm*. 24, 566
16, 29-30	* *Carm*. 24, 567-570

Ruth

1, 14	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 534-536
1, 16	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 534-536

I Regum

1, 28	* *Carm*. 24, 525-526
1, 29	* *Carm*. 24, 528
1-2	*Carm*. 24, 525-532
2, 5 (*VL*)	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 264
2, 7-8	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 265
2, 21-26	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 316-317
15, 1-9	*Carm*. 24, 595
15, 14	*Carm*. 24, 606-607
17	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 143-144
	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 153-155
17, 42	* *Carm*. 24, 600
17, 50	* *Carm*. 24, 600

III Regum

2, 26	*Carm*. 24, 83
2, 30	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 322
6, 18-20	* *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 63-74
7, 23-26	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 477-479
17, 6	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 222-223
	Carm. 16 (*Nat*. 5), 177-178
17-18	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 227-229

IV Regum

2, 11	*Carm*. 5, 41-42
18, 13-19, 37	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 167-195
19, 1	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 175-178
19, 6-9	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 173-174
19, 10-13	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 174-175
19, 14-19	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 175-178

19, 35	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 186-190
20, 1-11	*Carm.* 22, 119-123
I Paralipomenon	
16, 33	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 226
18, 8	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 477-479
II Paralipomenon	
4, 2-4	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 477-479
6, 18	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 641-642
Tobias	
2, 10	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 25
3, 21	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 111
5	*Carm*. 17, 141-142
Iudith	
13, 1-11	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 162-165
Esther	
7	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 95-98
Iob	
2, 7	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 25
2, 8	*Carm*. 31, 469-470
5, 18	*Carm*. 20 (*Nat*. 12), 184-185
21, 9	* *Carm*. 24, 918
Psalmi	
1, 1	*Carm*. 7, 1-4
1, 2	*Carm*. 7, 5-7
1, 3	*Carm*. 7, 8-12
1, 4	*Carm*. 7, 13-15
1, 5	*Carm*. 7, 18-20
1, 6	*Carm*. 7, 50-51
2, 1	*Carm*. 8, 1-2
	Carm. 16 (*Nat*. 5), 120
2, 2 -3	*Carm*. 8, 2
2, 3	*Carm*. 8, 4
2, 4	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 122
2, 4-5	*Carm*. 8, 5-7
2, 6	*Carm*. 8, 8-9
2, 7	*Carm*. 8, 10-11
2, 8	*Carm*. 8, 11-12
2, 9	*Carm*. 8, 13-15
2, 10-11	*Carm*. 8, 16-20

2, 12	*Carm*. 8, 24-27
2, 13	*Carm*. 8, 29-30
	Carm. 8, 32
3, 4	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 345
4, 3	*Carm*. 31, 219-220
4, 7	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 263
6, 7	*Carm*. 31, 413
7, 10	* *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 7
8, 3	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 37
	Carm. 24, 514
17, 33	*Carm*. 26 (*Nat*. 8), 354
18, 5	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 56
22, 4	*Carm*. 16 (*Nat*. 5), 152-154
23, 3	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 550
25, 12	*Carm*. 26 (*Nat*. 8), 32
32, 2	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 274
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 334
33, 4	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 272
33, 15	*Carm*. 24, 803
34, 9	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 156
36, 27	*Carm*. 24, 803
42, 1	*Carm*. 24, 822
44, 10	*Carm*. 24, 533-534
46, 8	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 272-273
49, 14	*Carm*. 24, 15
49, 50	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 562-563
50, 18-19	*Carm*. 5, 50
54, 7	*Carm*. 17, 89
54, 23	*Carm*. 26 (*Nat*. 8), 197-198
56, 9	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 26
50, 7	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 181-182
50, 22	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 80
67, 18	*Carm*. 24, 801
70, 6	*Carm*. 24, 515-517
71, 6	*Carm*. 25, 157-158
73, 14	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 249-251
77, 24-25	*Carm*. 16 (*Nat*. 5), 214
77, 25	*Carm*. 24, 683
80, 17	*Carm*. 24, 684
84, 11	*Carm*. 25, 221
86, 1	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 605
90, 7	*Carm*. 24, 627
90, 13	*Carm*. 24, 659
91, 13	*Carm*. 24, 688
91, 14	*Carm*. 24, 497-498
95, 10	*Carm*. 10, 300-301
95, 13	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 58
	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 226
97, 9	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 226
101, 10	*Carm*. 31, 415-416

102, 5	* *Carm*. 24, 857-858
106, 14	* *Carm.* 22, 66
107, 3	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 26
111, 2	*Carm*. 24, 518
112, 1	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 273
113,8	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 38
115, 12-13	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 291-292
115, 15	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 108-109
115, 17	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 447
	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 562-563
115, 19	*Carm*. 24, 497
118, 105	*Carm*. 17, 171-172
121, 2	*Carm*. 24, 497
124, 3	*Carm*. 24, 919-922
127, 3	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 97
	Carm. 24, 689-696
131, 11	*Carm*. 24, 519-520
136, 1	*Carm*. 9, 1-5
136, 2	*Carm*. 9, 6-9
	Carm. 20 (*Nat*. 12), 52
136, 4	*Carm*. 9, 22-23
136, 5-6	*Carm*. 9, 32-38
136, 7	*Carm*. 9, 39-45
136, 8-9	*Carm*. 9, 46-49
143, 12	*Carm*. 24, 696

Prouerbia

1, 9	*Carm*. 24, 783
5, 19 (*VL*)	*Carm*. 24, 879
13, 14	*Carm*. 24, 918
14, 27	*Carm*. 24, 918
24, 13	*Carm*. 24, 427-428
31, 11	*Carm*. 24, 693

Ecclesiastes

2, 13	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 538
3, 5	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 627
3, 7	*Carm*. 24, 731

Canticum canticorum

1, 2	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 69
1, 3	*Carm*. 31, 531
2, 4	*Carm*. 31, 460
2, 6	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 160
2, 11-12	*Carm*. 24, 645-648
2, 11-13	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 158-160
2, 12	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 228
6, 2	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 160

Sapientia

1, 6	*Carm.* 14 (*Nat*. 3), 7
2, 24	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 529
4, 13-14	*Carm*. 31, 15
6,10	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 221
16, 20	**Carm.* 26 (*Nat*. 8), 244

Ecclesiasticus / Sirach

6, 30-32	*Carm*. 24, 813
11, 30	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 110-113
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 123-124
13, 21	*Carm*. 24, 448
21, 2-3	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 244-246
27, 10	*Carm*. 24, 449-452
28, 28	*Carm*. 24, 730

Isaias

1, 11	* *Carm*. 10, 49
3, 24	*Carm*. 25, 73-80
6, 6-7	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 235-237
7, 14	*Carm*. 31, 56
11, 1	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 281
11, 6-8	*Carm*. 17, 253-256
	Carm. 17, 265-268
29, 18	* *Carm*. 10, 134
35, 6	
35, 7	*Carm*. 20 (*Nat*. 12), 209
	Carm. 15 (*Nat*. 4), 39
38, 1-5	*Carm.* 22, 119-123
38, 8	* *Carm.* 22, 130
40, 3-4	*Carm*. 17, 78-84
40, 31	*Carm*. 24, 857-858
53	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 682
53, 4	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 200-206
	* *Carm*. 31, 115-116
53, 12	*Carm*. 31, 131
59, 17	* *Carm*. 17, 139
61, 10	* *Carm*. 5, 21-22
66, 24	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 156
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 525

Ieremias

9, 1	*Carm*. 31, 421-422
20, 14	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 183-184
23, 24	*Carm*. 29 (*Nat*. 14), 20

Threni
3, 53 (*VL*) — *Carm*. 24, 190

Ezechiel
11, 19 — *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 688
Carm. 31, 419
31, 4 — *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 174
36, 26 — *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 688
Carm. 31, 419
37, 1-14 — *Carm*. 31, 313-322

Daniel
3, 17 — *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 612
3, 22-24 — *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 263-265
3, 50 — * *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 269
Carm. 26 (*Nat*. 8), 301-302
5, 7 — *Carm*. 24, 783
5, 29 — *Carm*. 24, 783
6, 23 — *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 255-256
Carm. 26 (*Nat*. 8), 299-300
14, 32-38 — *Carm.* 16 (*Nat*. 5), 187-191
14, 39 — *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 255-259

Ionas
1, 1-2 — * *Carm.* 22, 114-115
1, 3 — * *Carm.* 22, 105
* *Carm*. 24, 235-236
1, 5 — * *Carm*. 24, 169-170
2 — *Carm*. 17, 129-132
Carm. 22, 105-107
Carm. 24, 195-200
2, 1 — * *Carm*. 24, 219-220
2, 3-10 — * *Carm*. 24, 228
* *Carm*. 24, 233
3 — * *Carm.* 22, 115-116
3, 5-10 — *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 93
3, 10 — * *Carm.* 22, 118

Zacharias
12, 10 — *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 423

Malachias
4, 2 — *Carm*. 10, 49

Matthaeus
2, 16-18 — *Carm*. 31, 585-586

3, 7	*Carm*. 7, 53
	Carm. 24, 487
	Carm. 23 (*Nat*. 7), 46
3, 10	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 299-300
3, 12	*Carm*. 8, 29-31
3, 13-17	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 48
4, 4	* *Carm*. 31, 459
5, 3	*Carm*. 24, 487
5, 6	*Carm*. 31, 458
5, 13	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 615
5, 29-30	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 134
6, 12	*Carm*. 14 (*Nat*. 3), 125-125
6, 20	*Carm*. 17, 215-216
	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 507
7, 2	*Carm*. 5, 61-62
7, 13	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 549
	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 540
7, 13-14	*Carm*. 7, 47-49
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 539-542
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 117-118
7, 14	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 6
	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 544
7, 17-20	*Carm*. 24, 889-890
7, 24-25	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 689
7, 27-28	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 602
9, 16-17	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 316-318
9, 20-22	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 122-123
9, 37	* *Carm*. 24, 712
10, 28	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 179-180
10, 29	*Carm*. 22, 140
11, 12	*Carm*. 17, 223-224
11, 29-30	*Carm*. 17, 199-200
	* *Carm*. 25, 47
11, 30	*Carm*. 12 (*Nat*. 1), 32
	Carm. 15 (*Nat*. 4), 21
	Carm. 15 (*Nat*. 4), 330
	Carm. 19 (*Nat*. 11), 36-37
	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 94
	Carm. 24, 792-793
	Carm. 25, 5
	Carm. 31, 222
12, 33	*Carm*. 24, 440
12,35	* *Carm*. 24, 436
12, 40	* *Carm*. 24, 206-207
13, 3-9	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 282-283
13, 7	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 130-131
13, 11	*Carm*. 24, 873
13, 24-30	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 130-131
14, 1-12	*Carm*. 25, 113-130
14, 24-32	* *Carm*. 31, 124

14, 29	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 374-375
	* *Carm.* 26 (*Nat*. 8), 377
14, 36	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 122-123
15, 13	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 299-300
19, 2	*Carm*. 24, 716
19, 6	*Carm*. 25, 196
19, 14	*Carm*. 31, 599-600
21, 16	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 37
22, 30	*Carm*. 25, 189
23, 37	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 119-120
24, 28	*Carm*. 24, 899
24, 31	*Carm*. 10, 308
24, 44	*Carm*. 31, 537-538
24, 48	* *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 171
25, 11-13	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 629
25, 14-30	*Carm*. 17, 274
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 435-439
25, 31	* *Carm*. 17, 237
25, 32-33	*Carm*. 14 (*Nat*. 3), 129-135
26, 6-13	* *Carm*. 31, 543-544
26, 36-46	*Carm*. 31, 125-126
27, 51	*Carm*. 31, 341-342
	Carm. 31, 359
27, 52	*Carm*. 31, 335
27, 52-53	* *Carm*. 31, 337
28, 18	* *Carm*. 5, 28

Marcus

2, 21-22	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 316-318
4, 3-9	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 282-283
4, 35-41	* *Carm*. 31, 123-124
6, 17-29	*Carm*. 25, 113-130
6, 46-51	* *Carm*. 31, 124
9, 47	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 525
12, 41-44	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 49-51
12, 42	* *Carm*. 24, 313-314
13, 33	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 256

Lucas

1, 35	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 279-280
1, 52	*Carm*. 24, 739
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 265
3, 11	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 291-292
3, 17	*Carm*. 8, 29-31
5, 36-39	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 316-318
6, 31	*Carm*. 5, 61-62
6, 48-49	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 689
7, 36-37	* *Carm*. 31, 543-544
7, 36-50	*Carm*. 31, 533-534

8, 5-8	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 282-283
9, 23	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 427
10, 6	*Carm*. 17, 220
10, 20	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 280
	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 455
10, 22	* *Carm*. 5, 28
13, 24	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 549
14, 28-30	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 606
15, 22-23	*Carm*. 31, 455-456
16, 16	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 412
16, 19-31	*Carm*. 17, 309
	Carm. 31, 487-498
	Carm. 31, 583-584
16, 20-21	*Carm*. 31, 463-464
16, 21	*Carm*. 31, 469-470
	* *Carm*. 31, 497-498
16, 22	* *Carm*. 31, 473-474
16, 22-24	*Carm*. 24, 491-494
16, 24	* *Carm*. 17, 314-316
	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 360
	* *Carm*. 31, 493
16, 26	*Carm*. 31, 473-474
17, 21	*Carm*. 24, 652
17, 37	* *Carm*. 24, 899
19, 46	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 572
21, 2	* *Carm*. 24, 313-314
21, 1-4	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 49-51
22, 37	*Carm*. 31, 131
23, 18-21	* *Carm*. 31, 132
23, 39-43	*Carm*. 31, 133
	Carm. 31, 193-194
24, 36-40	*Carm*. 31, 375
24, 38-40	* *Carm*. 31, 163-184
24, 39-40	* *Carm*. 31, 160-161
24, 44	*Carm*. 31, 537-538

Iohannes

1, 1	*Carm*. 5, 9
	* *Carm*. 22, 54-55
1, 3	*Carm*. 5, 13
	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 774
	* *Carm*. 22, 56-57
1, 17	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 87
1, 18	*Carm*. 26 (*Nat*. 8), 379
1, 29	*Carm*. 25, 118
1, 36	*Carm*. 25, 118
1, 47	*Carm*. 17, 166
2, 1-11	*Carm*. 25, 151-152
2, 19-21	*Carm*. 31, 336
3, 3-7	* *Carm*. 10, 46

4, 6	*Carm*. 31, 120
4, 13	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 214
	Carm. 31, 431-432
4, 14	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 689
4, 24	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 691
5, 2-8	*Carm*. 5, 1
6, 35	* *Carm*. 31, 435
7, 38	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 311-313
	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 362
8, 29	* *Carm*. 31, 85
9, 6	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 174
9, 1-7	*Carm*. 23 (*Nat*. 7), 302-305
10, 11-16	* *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 293
	Carm. 15 (*Nat*. 4), 170
10, 17	*Carm*. 31, 137
11, 25-26	*Carm*. 31, 121-122
11, 1-44	*Carm*. 31, 327-328
11, 35	*Carm*. 31, 121
11, 39-44	*Carm*. 22, 144-145
12, 24	*Carm*. 31, 247-248
12, 31	*Carm*. 24, 929
12, 32	*Carm*. 24, 461
12, 45	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 498-499
13, 23-25	* *Carm*. 5, 21
14,6	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 325-326
14, 9	*Carm*. 10, 47
14, 19	*Carm*. 10, 46
19, 37	*Carm*. 5, 20-21
20, 8	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 423
20, 19-20	* *Carm*. 31, 146-148
20, 24-28	* *Carm*. 31, 375
20, 24-29	*Carm*. 5, 46
	Carm. 31, 149-168
20, 27	* *Carm*. 31, 153
	* *Carm*. 31, 162
21, 17	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 415-420
21, 25	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 235-236
	* *Carm*. 29 (*Nat*. 14), 17-18

Actus Apostolorum

1, 9-11	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 90
	Carm. 31, 111
	Carm. 31, 397-398
2, 1-13	*Carm*. 20 (*Nat*. 12), 60
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 60-71
2, 24	*Carm*. 31, 104
3, 1-11	*Carm*. 20 (*Nat*. 12), 244-247
12, 6-10	*Carm*. 15 (*Nat*. 4), 260-265
12, 21-23	*Carm*. 25, 131-136
16, 16-18	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 97

17, 26	*Carm*. 10, 125-126
22, 16	*Carm*. 31, 412
27, 24	*Carm*. 24, 289-290

Ad Romanos

1, 20	* *Carm*. 24, 873
	* *Carm*. 31, 246
2, 12	*Carm*. 7, 30-31
5, 5	* *Carm*. 17, 289-290
5, 8-9	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 299
5, 20	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 182
6, 6	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 196-197
6, 10	*Carm*. 10, 32
7, 23	*Carm*. 24, 828
8, 3	*Carm*. 24, 583-585
8, 17	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 82
8, 19-22	* *Carm*. 31, 401-404
8, 29	*Carm*. 24, 939-940
	Carm. 28 (*Nat*. 10), 227
	Carm. 31, 578
8, 38	* *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 285
8, 38-39	*Carm*. 11, 61-62
10, 4	*Carm*. 31, 351
10, 18	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 56
11, 32	*Carm*. 24, 467-468
12, 1	*Carm*. 24, 504
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 616
12, 2	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 236-237
	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 280
12, 4-5	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 461
13, 11	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 628
	Carm. 28 (*Nat*. 10), 255
	* *Carm*. 31, 537
13, 14	*Carm*. 25, 183
14, 8	*Carm*. 10, 32

I ad Corinthios

1, 18	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 719-720
1, 24	* *Carm.* 22, 85
	* *Carm.* 22, 135
	* *Carm*. 23 (*Nat*. 7), 296
	* *Carm*. 24, 614
1, 25	*Carm*. 10, 135
	Carm. 10, 286-288
1, 27	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 48
	Carm. 16 (*Nat*. 5), 130
	Carm. 24, 458-460
	Carm. 31, 523-524
1, 30	* *Carm.* 22, 85

3, 13	* *Carm*. 7, 26
3, 13-15	*Carm*. 7, 32-34
3, 15	*Carm*. 7, 35-38
3, 18-19	*Carm*. 10, 135
3, 19	* *Carm*. 10, 88
5, 7	*Carm*. 26 (*Nat*. 8), 52
5, 7-8	*Carm*. 24, 649-651
6, 12	*Carm*. 16 (*Nat*. 5), 261
6, 20	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 304
7, 29	*Carm*. 31, 538
9, 9	*Carm*. 20 (*Nat*. 12), 437-438
10, 4	*Carm*. 9, 52
	Carm. 15 (*Nat*. 4), 42
	Carm. 21 (*Nat*. 13), 679
10, 11	*Carm*. 24, 639-640
10, 22-23	*Carm*. 16 (*Nat*. 5), 261
11, 3	*Carm*. 17, 140
	* *Carm*. 24, 613
	* *Carm*. 25, 148
	Carm. 25, 182
12, 3	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 694-696
12, 12-13	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 461
12, 27	*Carm*. 25, 181
13, 3	*Carm*. 27 (*Nat*. 9), 294-295
13, 13	* *Carm*. 25, 96
15, 3	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 190-192
15, 23	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 224
15, 24	*Carm*. 25, 188
15, 40	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 225
15, 49	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 226
	* *Carm*. 31, 65
15, 51	*Carm*. 31, 565-567
15, 52	*Carm*. 10, 308
	Carm. 24, 904
	* *Carm*. 31, 308-310

II ad Corinthios

2, 15	* *Carm*. 25, 37-38
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 168
2, 16	* *Carm*. 31, 532
3, 3	* *Carm*. 24, 433
3, 6	* *Carm*. 24, 665
3, 13	*Carm*. 31, 363
3, 14-15	* *Carm*. 24, 663-664
3, 15-18	*Carm*. 24, 665-668
3, 18	*Carm*. 31, 357-358
4, 16	*Carm*. 24, 623-626
4, 18	*Carm*. 31, 209-210
5, 17	*Carm*. 24, 643
	Carm. 31, 355-356

6, 2	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 249
	Carm. 24, 645
6, 6	* *Carm*. 11, 25
8, 9	*Carm*. 31, 522

Ad Galatas

3, 27	*Carm*. 25, 183
3, 28	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 286-287
	Carm. 25, 179-180
4, 22	* *Carm*. 25, 150
5, 19	* *Carm*. 25, 8

Ad Ephesios

2, 2	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 49
	Carm. 19 (*Nat*. 11), 162
2, 14	* *Carm*. 20 (*Nat*. 12), 33-34
2, 14-16	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 725
4, 12-13	*Carm*. 25, 180
4, 13	* *Carm*. 25, 186
4, 15-16	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 462 (plutôt que 1 Co 11, 3)
4, 22-23	* *Carm*. 25, 183
4, 22-24	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 229-230
6, 12	*Carm.* 26 (*Nat*. 8), 110
6, 11-17	*Carm.* 22, 70
6, 16-17	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 16-17
6, 17	* *Carm*. 17, 139

Ad Philippenses

2, 6-7	* *Carm*. 10, 53-54
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 300-301
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 305
2, 6-11	*Carm*. 31, 57-64
2, 8-9	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 643-644
2, 9	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 625
2, 9-11	*Carm*. 24, 469-472
2, 11	*Carm.* 22, 60-61
3, 7-8	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 510-513
3, 19	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 192
	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 550

Ad Colossenses

1, 16	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 87
1, 17	*Carm*. 23 (*Nat*. 7), 297
1, 18	*Carm*. 25, 182
1, 20	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 649-650
3, 9-10	*Carm*. 28 (*Nat*. 10), 196-197
3, 10	* *Carm*. 27 (*Nat*. 9), 609 (plutôt qu'Ep 4, 22-24)
3, 11	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 643

	* *Carm*. 25, 187
I ad Thessalonicenses	
1, 9	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 105
4, 13-15	*Carm*. 31, 551-556
4, 16	* *Carm*. 31, 561-563
4, 16-17	* *Carm*. 10, 307-315
	Carm. 31, 575
4, 18	* *Carm*. 24, 904
	* *Carm*. 31, 579
5, 2	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 638
II ad Thessalonicenses	
1, 10	* *Carm*. 21 (*Nat*. 13), 639
I ad Timotheum	
1, 5	* *Carm*. 11, 25
1, 14	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 182
3, 5	* *Carm*. 24, 766-767
II ad Timotheum	
1, 5	* *Carm*. 11, 25
2, 4	*Carm*. 24, 825
2, 9	*Carm*. 12 (*Nat*. 1), 4
2, 26	*Carm*. 5, 36
3, 16	*Carm*. 24, 839
4, 7-8	* *Carm*. 17, 339-340
Ad Titum	
3, 5	* *Carm*. 28 (*Nat*. 10), 25
Ad Philemonem	
1, 2	*Carm*. 21 (*Nat*. 13), 64
Ad Hebraeos	
4, 14	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 651
4, 15	* *Carm*. 31, 91-92
5, 2	* *Carm*. 31, 117
7, 24	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 4
8, 1	*Carm*. 5, 7
9, 14	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 105
10, 12	*Carm*. 10, 298
11, 1	*Carm*. 31, 215-216
13, 15	*Carm*. 18 (*Nat*. 6), 447

Iacobus

1, 12	*Carm*. 17, 339-340
4, 6	*Carm*. 24, 740

I Petri

1, 19	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 191
	Carm. 26 (*Nat*. 8), 148
2, 4-5	*Carm*. 17, 238-240
3, 11	*Carm*. 24, 803
4, 3	* *Carm.* 27 (*Nat*. 9), 569
5, 4	* *Carm*. 15 (*Nat*. 4), 360
	Carm. 24, 884
5, 5	*Carm*. 24, 740
	Carm. 27 (*Nat*. 9), 265
5, 8	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 235-236

Apocalypsis

1, 8	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 645
	Carm. 19 (*Nat*. 11), 648
1, 16	* *Carm*. 16 (*Nat*. 5), 126
1, 19	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 306
5, 6	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 216
5, 12	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 216
7	*Carm*. 24, 149
7, 2	*Carm*. 24, 141-142
7, 3	*Carm*. 7, 23
9, 4	*Carm*. 7, 23
	Carm. 24, 141-142
10, 7	*Carm*. 10, 308
12, 9	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 158-161
14, 4	* *Carm*. 14 (*Nat*. 3), 130
	Carm. 31, 589
14, 14	*Carm.* 27 (*Nat*. 9), 509
20, 2	*Carm.* 15 (*Nat*. 4), 157
	* *Carm*. 19 (*Nat*. 11), 158-161
20, 12	* *Carm*. 7, 26
21, 5	*Carm.* 16 (*Nat*. 5), 4
21, 6	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 645
	Carm. 19 (*Nat*. 11), 648
	Carm. 23 (*Nat*. 7), 21
22, 13	*Carm*. 19 (*Nat*. 11), 645
	Carm. 19 (*Nat*. 11), 648

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 4

INTRODUCTION GÉNÉRALE 5
État de la question 7
Problématique 12
La Bible de Paulin de Nole 13
Réminiscences, citations et allusions : choix terminologiques 15
Définition du corpus et choix de l'édition 20
Étapes de l'enquête 23

PREMIÈRE PARTIE LA POÉSIE D'UN CONVERTI 25
Introduction 26
Chapitre premier : Une poésie d'inspiration chrétienne 28
1. Le rejet du paganisme 28
1.1. Fausseté et vérité, vanité et utilité : deux religions opposées 29
1.1.1. Une volonté d'obéir au Dieu chrétien 29
1.1.2. De fausses divinités 30
1.1.3. Les mensonges de la poésie classique 33
1.2. Poésie et vie chrétienne 35
1.2.1. Une critique de la vision païenne de l'au-delà 36
1.2.2. Une visée parénétique 39
1.2.3. La valeur consolatoire de l'au-delà chrétien 40
1.3. Un rejet des cultes païens 42
1.3.1. Les critiques à l'encontre des cultes païens 43
1.3.1.1. La nature des divinités honorées 43
1.3.1.2. L'immoralité des cultes païens 46
1.3.2. Réflexion biblique sur le culte et polémique antipaïenne 50
2. La conversion de l'héritage classique 53
2.1. L'apport lexical de la littérature classique 54
2.1.1. La fonction des réminiscences classiques 55
2.1.2. L'insertion de réminiscences classiques dans un contexte chrétien 58
2.1.3. Des variations lexicales au sein des réminiscences 61

2.2. L'apport formel de la littérature classique 63
2.2.1. La conversion de motifs traditionnels 64
2.2.2. Une spiritualisation des motifs empruntés 67
2.2.3. Une spiritualisation des formes classiques 68
2.3. L'apport conceptuel de la littérature classique 72
2.3.1. La christianisation d'une vision classique du monde 72
2.3.2. La christianisation de lieux communs 75
3. Le *diuinus poeta* et la Bible 79
3.1. Conversion à l'ascétisme et choix des sujets poétiques 80
3.1.1. La correspondance avec Jérôme 80
3.1.2. Les paraphrases bibliques en vers 81
3.2. Des sujets bibliques pour grandir et instruire dans la foi 86
3.2.1. Fonction didactique de la poésie chrétienne 86
3.2.2. La Bible comme source d'instruction 88
3.3. D'une poésie biblique à une poésie christologique 91
3.3.1. La nature du corpus poétique chrétien de Paulin de Nole 91
3.3.2. Les fonctions du recours à la Bible 92
3.3.3. Une poésie christologique 95
Deuxième chapitre : Les préoccupations chrétiennes de Paulin de Nole 100
1. La thématique sotériologique dans la poésie de Paulin de Nole 100
1.1. Le motif du péché dans les poèmes de Paulin de Nole 101
1.1.1. La personnification du mal 101
1.1.2. L'usage de métaphores 102
1.2. Lecture de la Bible et foi dans le salut opéré par le Christ 107
1.2.1. Premières compositions chrétiennes et Jugement dernier 107
1.2.1.1. Les paraphrases des Psaumes 107
1.2.1.2. Le cas de la *Laus Iohannis* 111
1.2.2. Salut et victoire dans les *Carmina* 113
1.2.2.1. L'association du salut physique et spirituel 113
1.2.2.2. Le Christ sauveur 115
1.3. La présence du baptême dans la poésie de Paulin 117
1.3.1. Méditation biblique et théologie baptismale 118
1.3.2. Symbolisme baptismal 121
2. La poésie comme parénèse ascétique 126
2.1. Crainte du Jugement dernier et condamnation de la richesse 127

2.1.1. L'expression de la crainte du Jugement dernier 127
2.1.2. Les fondements bibliques à la conversion ascétique du poète 129
2.2. Ascétisme et vie céleste 135
2.2.1. L'attente de la Parousie 135
2.2.2. L'anticipation de la vie céleste 136
2.3. Ascétisme et *sequela Christi* 139
2.3.1. L'obéissance aux préceptes du Christ 140
2.3.2. L'*imitatio Christi* et l'ascèse 141
3. Vie ascétique et rapports avec les hommes 146
3.1. L'usage des richesses 147
3.1.1. L'attitude à l'égard des biens terrestres 150
3.1.2. Pratique de la justice et commerce spirituel 153
3.2. La recherche d'une vie simple 158
3.2.1. Un renoncement à l'éclat et à la splendeur 159
3.2.2. La valeur exemplaire des pauvres 161
3.2.3. Une faiblesse qui confond les forts 163
3.3. Une ascèse universelle ? 167
3.3.1. Une approche personnelle et pastorale 167
3.3.2. Une ascèse stricte pour des chrétiens particuliers 169
3.3.2.1. Une mise en évidence du statut et de la responsabilité des clercs 171
3.3.2.2. L'efficacité spirituelle des membres du clergé 176
3.3.3. Un appel pour tous les chrétiens 177
Conclusion 182

DEUXIÈME PARTIE UNE POÉSIE PASTORALE 184
Introduction 185
Troisième chapitre : Poésie savante et transmission 187
1. Une herméneutique savante 187
1.1. Paulin de Nole lecteur 190
1.1.1. Les traces d'une exégèse origénienne 190
1.1.2. Le disciple d'Ambroise 195
1.1.3. Influences d'autres exégètes 199
1.2. Le poète à l'œuvre 202
1.2.1. Samson : lecture d'Ambroise et réécritures pauliniennes 202
1.2.2. Les trois baguettes de Jacob 208

2. L'imprégnation biblique 213
2.1. Inspiration biblique et style poétique 214
2.1.1. L'emprunt transposé 214
2.1.1.1. Inspiration biblique et formulation personnelle 214
2.1.1.2. Emprunt et transposition 216
2.1.2. Les traces d'un langage biblique 219
2.2. Les techniques de citation et d'allusion appliquées à la Bible 226
2.2.1. L'usage de marqueurs de citation 227
2.2.2. Des citations fondues dans le propos poétique 231
2.2.3. Les citations fondues dans les *Natalicia* 234
2.2.4. Une concentration de références scripturaires 237
Quatrième chapitre : *Exempla* bibliques et enseignement 242
1. Exemples bibliques et actualité des Écritures 243
1.1. *Sequela Christi* et valeur morale des *exempla* 243
1.1.1. Le cas des *Carmina uaria* 244
1.1.2. Le cas des *Carmina Natalicia* 250
1.2. *Exemplum* et réflexion liturgique 254
1.3. Valeur historique des *exempla* et encouragement dans la difficulté 257
1.3.1. Un enseignement sur la prière 257
1.3.2. Exempla bibliques et lecture typologique 261
2. Figures d'autorité chrétiennes et *exempla* bibliques 264
2.1. Les *exempla* bibliques dans la formation des autorités ecclésiastiques 264
2.1.1. La fonction pédagogique des Écritures 265
2.1.2. La valeur parénétique des *exempla* 268
2.2. *Exempla* bibliques et légitimation de la figure de Félix 277
2.2.1. Un digne successeur des héros bibliques (*Carm*. 26 / *Nat*. 8) 279
2.2.1.1. Des précédents bibliques 279
2.2.1.2. Du modèle au compagnon : le statut de la figure biblique 282
2.2.2. Hagiographie et recours aux Écritures 285
2.2.2.1. L'insertion dans une tradition biblique 285
2.2.2.2. L'*imitatio Christi* de Félix 290
2.2.2.3. D'un *exemplum* à un autre 292
Cinquième chapitre : Les récits de miracles dans les *Natalicia* 295
1. Le rôle des narrations dans les *Natalicia* 296
1.1. La légitimation de la figure de Félix 296

1.2. Le récit au service de la célébration 299
1.3. Un affermissement de la foi des fidèles 301
2. La démarche didactique 302
2.1. L'implication de l'auditoire et du lectorat 302
2.1.1. La prise à partie des auditeurs 302
2.1.2. Une mise en scène de la piété populaire 304
2.1.3. L'adresse aux lettrés 306
2.1.3.1. La variété comme remède à l'ennui 306
2.1.3.2. Réminiscences virgiliennes et souci des lettrés 308
2.2. Souci de vraisemblance et visée didactique 313
2.2.1. La contextualisation des récits 314
2.2.1.1. Une mise en évidence des habitudes 314
2.2.1.2. Des indications spatio-temporelles 315
2.2.2. Le goût du détail 318
2.2.2.1. Le réalisme 318
2.2.2.2. Des descriptions minutieuses 321
2.2.3. Le souci de la logique 323
2.2.3.1. Les motivations psychologiques des personnages 323
2.2.3.2. Un récit rythmé par des connecteurs logiques 326
2.3. Une mise en évidence de l'élément miraculeux 328
2.3.1. Le vocabulaire de l'étonnement et de l'admiration 328
2.3.2. Rhétorique du miracle : paradoxes et répétitions 330
2.3.3. Des successions de questions 335
3. La place de la Bible 338
3.1. Le recours à la Bible comme argument d'autorité 338
3.1.1. Analyse des miracles et manifestation de la puissance divine 339
3.1.2. Traditions littéraires et entreprise hagiographique 344
3.1.3. Influence liturgique et hagiographie 346
3.2. L'enseignement sur la Bible 349
3.2.1. Narrations à sujet biblique et catéchèse 350
3.2.2. Les échos d'un programme architectural 356
3.2.2.1. Des fresques bibliques 356
3.2.2.2. Symbolisme et projet pastoral 360
Conclusion 366

TROISIÈME PARTIE LA POÉSIE D'UN LETTRÉ CHRÉTIEN 368
Introduction 369
Sixième chapitre : Une esthétique de la connivence 371
1. Les *Carmina* et la poésie comme jeu 372
1.1. Jeu(x) poétique(s) 372
1.1.1. La tradition antique du *ludus poeticus* 372
1.1.2. Les jeux sur le langage dans la littérature latine 374
1.1.3. Ausone et le jeu poétique 375
1.2. Paulin de Nole et la poésie comme *ludus* 378
1.2.1. Des réserves à l'égard du *ludus poeticus* 378
1.2.2. Héritage ausonien et traces d'une conception ludique de la poésie 380
1.2.3. Un jeu pour les lettrés : les limites du *ludus poeticus* 386
2. La fonction spirituelle des jeux de langage 390
2.1. Le jeu sur l'onomastique 390
2.2. Jeux de mots et rhétorique du miracle 394
3. Du jeu poétique à une esthétique de la connivence biblique 399
3.1. Connivence et procédés formels 400
3.1.1. Des effets de composition 400
3.1.2. Des effets d'imitation 404
3.2. Connivence et allusion 406
3.3. Connivence et exégèse 410
3.4. Connivence et variations lexicales 415
Septième chapitre : Poésie et louange : les scènes de célébration dans les *Carmina* .. 420
1. Présence et fonctions des Psaumes dans les scènes de louange 421
1.1. Chanter les Psaumes 421
1.1.1. Le chant des Psaumes dans les scènes eschatologiques 422
1.1.2. Le chant des Psaumes dans la fête de Félix 423
1.1.3. Le chant des Psaumes et l'ascétisme 424
1.2. Les réminiscences psalmiques comme éléments descriptifs 428
2. Louange et eschatologie 432
2.1. Culte des saints et temporalité 432
2.2. Scènes de louange et réminiscences de l'Apocalypse 435
2.3. Scène de louange et prophétie eschatologique 436
3. Une atmosphère de célébration 441
3.1. Réminiscence du Cantique des cantiques et perceptions sensorielles 441

3.1.1. Synesthésie 441
3.1.2. Les odeurs dans les *Carmina* 444
3.2. L'image du printemps dans les *Carmina* 447
3.2.1. Du Christ à Félix : le printemps comme symbole de fête et de renouveau 447
3.2.2. Influences virgiliennes et scripturaires 451
3.2.3. Le motif du printemps et le rôle du poète 455
Huitième chapitre : Symbolisme et esthétique chrétienne 460
1. Emprunt et élaboration personnelle dans le recours aux images 460
1.1. Un ancrage biblique 461
1.1.1. Métaphore de la cithare et démarche apologétique 461
1.1.2. La métaphore de l'eau : un rôle poétique et spirituel 464
1.2. Influences et création poétique : la métaphore des *flores Christi* 474
2. Un discours théologique magnifié par la poésie 480
2.1. Un exposé imagé des réalités spirituelles : l'image de la croix 481
2.1.1. Images, discours théologique et louange 481
2.1.2. Pluralité de sens et diversité de l'action divine 486
2.2. Pluralité et évolution d'un symbole : le symbolisme de la cithare dans les *Carmina* 492
2.2.1. L'activité du poète : la cithare dans le *Carmen* 15 (*Nat*. 4) 492
2.2.2. Union et renouveau : le symbolisme de la cithare dans le *Carmen* 20 (*Nat*. 12) 496
2.2.3. Communauté et louange dans le *Carmen* 21 (*Nat*. 13) 503
Conclusion 508

CONCLUSION GÉNÉRALE 509

BIBLIOGRAPHIE 514

ANNEXE 1 Concordance entre les éditions 538
ANNEXE 2 *Carmen* 27 (*Nat*. 9), 511-595 541
ANNEXE 3 Index des réminiscences bibliques dans les *Carmina* 544

TABLE DES MATIÈRES 562

Université de Strasbourg

Alice LEFLAËC

École doctorale des Humanités (ED520)
Université de Strasbourg

Inspiration biblique et écriture poétique : la mise en œuvre d'un projet littéraire et pastoral dans les *Carmina* de Paulin de Nole

Résumé

L'adoption de la foi chrétienne par Paulin de Nole s'accompagne d'une conversion religieuse de sa poésie. Abandonnant les sujets profanes, le poète entreprend de chanter les actions du Christ, en particulier celles qu'il accomplit par l'intermédiaire de saint Félix de Nole. La thèse entend étudier le rôle de l'inspiration biblique dans l'écriture poétique de Paulin de Nole en cherchant à mettre en évidence le double projet littéraire et pastoral qui se déploie dans les *Carmina*. La poésie de Paulin se présente comme l'œuvre d'un converti qui, modelé par sa lecture de la Bible, se sert de son art pour exprimer ses conceptions poétiques et sa compréhension de la foi chrétienne. Elle est aussi le lieu d'un enseignement où la Bible joue un rôle important, en particulier dans la promotion du modèle ascétique et du culte des saints. Le traitement de l'inspiration biblique dans les *Carmina* révèle, enfin, l'approche d'un lettré qui utilise les ressources de sa poésie pour célébrer le Christ.

Paulin de Nole ; Bible ; écriture poétique ; esthétique chrétienne ; ascèse ; hagiographie ; enseignement ; figures exemplaires ; symbolisme ; célébration.

Résumé en anglais

Paulinus of Nola's adoption of the Christian faith was accompanied by a conversion of his poetry. Abandoning profane subjects, the poet undertook the singing of the deeds of Christ, in particular those he accomplished through the intermediary of Saint Felix of Nola. By highlighting Paulinus of Nola's double project, literary and pastoral, which unfolds in the *Carmina*, the thesis proposes to study the role of Biblical inspiration in his poetic writing. Paulinus' poetry appears as the work of a convert who, formed by his reading of the Bible, uses his art to express his poetic conception and his understanding of the Christian faith. His poetry reveals teaching in which the Bible plays an important role, in particular in the promotion of the asceticism and the veneration of the saints. The investigation of Biblical inspiration in the *Carmina* reveals the work of a scholar who uses his poetry as a means to celebrate Christ.

Paulinus of Nola; Bible; poetry; Christian aesthetics; asceticism; hagiography; teaching; exemplary figures; symbolism; celebration.