Texte composé, texte composite : le mécanisme de la citation et sa fonction dans quelques commentaires de psaumes de Cassiodore.

Bruno Bureau

▶ **To cite this version:**

Bruno Bureau. Texte composé, texte composite : le mécanisme de la citation et sa fonction dans quelques commentaires de psaumes de Cassiodore.. C. Nicolas. Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre.. Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité, ELLUG, pp.225-262, 2006, Recherches & travaux n°15. hal-00327408

HAL Id: hal-00327408

https://univ-lyon3.hal.science/hal-00327408

Submitted on 8 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Texte composé, texte composite : le mécanisme de la citation et sa fonction dans quelques commentaires de psaumes de Cassiodore[1].

Paru sous une forme très légèrement différente dans
« *Hôs ephat', dixerit quispiam*, comme disait l'autre… Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité »,
Recherches & travaux n°15,
Ellug, 2006, p. 225-262.

[p. 225] Le *Commentaire sur les Psaumes* de Cassiodore constitue une somme dont l'importance dans l'histoire de l'exégèse et plus généralement de la culture n'a pas toujours été réellement comprise[2]. Dans son ouvrage consacré à Cassiodore[3], J.J. O'DONNELL fournit une présentation commode et éclairante de ce texte gigantesque : l'oeuvre a été commencée à Constantinople, durant le séjour que Cassiodore y fait entre 538-540 et 554[4], et quelques indications plus précises sont possibles : le commentaire du psaume 138 est postérieur à février 548 date de la parution de la *Defensio trium capitulorum* de Facundus que Cassiodore utilise. Ce fait concorde parfaitement avec l'affirmation de Cassiodore lui-même : il n'est plus à Ravenne quand il commence l'*expositio*. Ce travail de longue haleine paraît avoir occupé l'auteur de longues années pour fournir à la fin un commentaire verset par verset de la totalité du psautier[5].

---

[1] Je dédie cette brève étude à la mémoire du P. J. Sainsaulieu, à qui se prêterait parfaitement l'éloge cassiodorien de Denys : *Inst.* 2, 33, 3 : *, qui inter aliquas uirtutes hoc habuisse probatur eximium, ut cum se totum Deo tradidisset, non aspernaretur saecularium conuersationibus interesse*

[2] Faute d'édition critique le texte est cité dans l'édition du *Corpus Christianorum Series Latina, Expositio Psalmorum* ed. M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1958. Remarques sur l'histoire du texte et corrections possibles proposées dans J. W. HALPORN, « The manuscripts of Cassiodorus' Expositio Psalmorum. » *Traditio* 37, 1981, p. 388-396. J. W. HALPORN « The modern edition of Cassiodorus' Psalm Commentary ».*Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung* hrsg. von Jürgen Dummer, Berlin, Akad.-Verl. (Texte & Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit. CXXXIII), 1987 p. 239-247 ; examen et présentation d'éléments de la tradition manuscrite chez J. W. HALPORN, "Further on the early English manuscripts of Cassiodorus' Expositio Psalmorum." *Classical Philology,* LXXX, 1985, p.46-50. Etudes d'ensemble fondamentales sur le texte par A. CERESA-GASTALDO, « Contenuto e metodo dell'Expositio psalmorum di Cassiodoro. » *VetChr* 5, 1968 p. 61-71; U. HAHNER, *Cassiodors Psalmenkommentar. Sprachliche Untersuchungen*. München, Arbeo-Ges., 1973. (Münchener Beitr. zur Mediävistik & Renaissance-Forsch. XI) puis R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philologie in des Spätantike. Die Schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors.* Berlin, De Gruyter, 1974. Plus récemment approche de la théologie du texte dans G.P. DE SIMONE, *Cassiodoro e l'« Expositio Psalmorum » : una lettura cristologica dei Salmi.* Cosenza, Ed. Progetto 2000, 1993.

[3] J.J. O'DONNELL *Cassiodorus*, Berkeley, 1979, accessible sur le site internet de l'auteur http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/cassbook/toc.html, (bibliographie légèrement mise à jour et largement complétée) pp.131-176. Sur les circonstances de composition, voir p. 131-137.

[4] 538, pour la mise en chantier de l'oeuvre selon A. CERESA-GASTALDO, *art.cit.*, datation généralement admise. l'oeuvre aurait ensuite été retouchée jusque vers 580, prenant l'aspect d'une sorte de manuel à l'usage des moines de Vivarium.

[5] F. WEISSENGRUBER, « L'educazione profana nell'*Expositio psalmorum* di Cassiodoro », *in* S. LEANZA (éd.), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Rubbetino, 1993, p. 61-72, souligne bien (p. 61) combien cette longue maturation a pu influer sur la nature du projet lui-même, en particulier quant au traitement des matières profanes : « non si sia data l'importanza dovuta al fatto che l'attegiamento positivo di Cassiodoro verso la questione in parola (la culture profane) non si è rivelato improvvisamento o tutto d'un colpo, ma ha conosciuto un'evoluzione che non dobbiamo sottovalutare. Egli stesso ha dato un nome a questo processo intellettuale, chiamandolo *conversio* e dichiarando se stesso *convertus*. » Pour lui, il s'agit véritablement d'une conversion à mettre en rapport avec l'évolution spirituelle de Cassiodore, une véritable vision religieuse de la culture qui aboutit (*art. cit.* p. 69) aux *Institutiones*. Analyses semblables introduisant en plus l'idée d'une

[p. 226] Si l'oeuvre est gigantesque, elle a souvent été considérée comme une vaste compilation[6], qui témoignerait d'un déclin certain non seulement du goût, mais aussi de la culture en Occident, réduite à coller bout à bout des morceaux pris de ci de là[7]. Même si elle n'était que cela, l'entreprise de Cassiodore [p. 227] mériterait largement d'avoir sa place dans le présent recueil[8]. Mais O'DONNELL[9] montre bien qu'il y a, dans la vision de l'oeuvre comme compilation –largement accréditée d'ailleurs par la modestie de l'auteur qui prétend avoir tout ou presque emprunté à d'autres-, un piège dans lequel il ne faut pas tomber : croire aveuglément Cassiodore et faire de sa modestie un jugement objectif applicable à tout son travail. L'exemple le plus net est celui de la prétendue dépendance presque absolue du commentaire aux *Enarrationes* d'Augustin. Comme l'a montré O'DONNELL pour le psaume 81, Cassiodore ne recopie pas Augustin, mais s'en inspire librement, compose à partir de son matériau une oeuvre personnelle et se rend ainsi justice lui-même dans la perspective qui est celle de la valeur intrinsèque de l'emprunt dans l'Antiquité, telle que la définit Sénèque (*Ep.* 84[10]). Je crois que cette relecture de la dette augustinienne montre à elle seule l'intérêt de

---

hiérarchisation chez G. ARICO, voir note 6. *Contra*, mais sans doute beaucoup trop sévère avec Cassiodore, l'ouvrage classique de J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, 1990 (1957), p. 25-28.

[6] G. ARICO, « Cassiodoro e la cultura latina », *in* S. LEANZA (éd.), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)* Rubbettino, 1986 p. 155-178, note p. 160 que « il problema si fa più arduo quando, da una generica valutazione della *facies* culturale dello scrittore, si vuol passare a una concreta verifica dei riferimenti letterari (e in particolare delle menzioni, delle testimonianze e delle citazioni) contenuti nella sua opera. E ciò non soltanto per la notevole mole di questa, ma per la totale assenza degli strumenti, oggi indispensabili, costituiti dai lessici d'autore e per la provvisioretà ... delle edizioni. » La présence de Cassiodore dans la base du *CLCLT* de Louvain-la-Neuve facilite désormais la recherche, mais l'imperfection probable de l'édition du *CCL* rend délicate toute conclusion. Analyse intéressante de citations problématiques p. 161-163.

[7] ADRIAEN lui-même (introduction p. V) est relativement sceptique sur le texte dont il écrit *Maiore fortasse cum modestia quam ueritatis amore Cassiodorus opus suum compendium aestimauit illius Augustini... de suo quoque quaedam addidit. Insuper forma dicendi ac tota ordinatio materiae, uastissimam eruditionem redolens potius quam ueram sapientiam, ipsius plane Cassiodori est*. Pourtant CURTIUS, *Europaïsche Litteratur* p. 444 émet sur l'oeuvre un jugement extrêmement favorable qui malheureusement n'évite pas que l'oeuvre ait encore pu être considérée comme une vaste compilation augustinienne, comme chez ALTANER (*Patrologie* p. 542). On trouvera ici les principaux travaux qui ont participé à la réhabilitation de ce texte. Parmi les jugements favorables sur le projet spirituel de l'oeuvre dans la vie du moine érudit, citons celui de L. HELBING, *Vom Adel der Seele* (*De Anima*), Einsiedeln, 1965, p. 10 cité par F. WEISSENGRUBER, *art. cit.* p. 62 : « nel pensiero e nella vita di Cassiodoro trovino sintonia le scienze profane e quelle ecclesiastiche in un'armonia straordinaria » et A. QUACQUARELLI, « Riflessioni di Cassiodoro sugli schemi della retorica attraverso i Salmi », *in* S. LEANZA (éd.), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)* Rubbettino, 1986 p. 313-334, « Cassiodoro è di larghe aperture per la sua grande spiritualità » (p. 315). Sur la culture du temps, souvent décriée, utile mise au point de M. ZELZER, « Cassiodoro come continuatore des rinascimento del quarto secolo » *in* S. LEANZA (éd.), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Rubbetino, 1993, p. 222-231, qui cite *Inst. Praef.* 1 : *cum studia saecularium litterarum magno desiderio feruere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, grauissimo sum dolore permotus ut scripturis diuinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent* et le commente ainsi : « la formazione scolastica aveva un livello ancora alto, per lo meno in città come Roma e Ravenna, e ridotta alle famiglie nobili ». Sur l'idée de créer une école chrétienne qui fasse pendant aux écoles profanes (et leur fasse concurrence), voir la note synthétique d'E. PERETTO, « Papa Agapito I e la mancata fondazione della « Schola Christiana » vagheggiata da Cassiodoro », *ibid.* p. 213-220.

[8] A.CERESA-GASTALDO *art. cit.* p 62 identifie des références profanes à Varron, Cicéron, Virgile, Macrobe, Donat, Servius, Festus, Nonius, Stace ; Nicomaque, Philolaos, Ptolémée, Euclide, Aristote (Boèce). Nous verrons qu'on peut en ajouter.

[9] *Op. cit.* p.139.

[10] 84, 6 : *Sed ne ad aliud quam de quo agitur abducar, nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congessimus separare (melius enim distincta servantur), deinde adhibita ingenii nostri cura et*

rouvrir le dossier de la citation et de l'emprunt dans cette oeuvre[11]. On trouvera en effet chez O'DONNELL un relevé intéressant de citations grecques traduites, mais la réalité du texte est autrement plus complexe et plus riche que ce que les relevés laissent supposer. D'ailleurs O'DONNELL lui-même soulignait bien que le rapport entre Cassiodore et d'autres auteurs cachés dans son texte n'était pas encore bien établi au moment où il écrivait : nous reviendrons ici, sans prétendre épuiser le texte évidemment, sur le cas de Servius, celui de Boèce et celui de Victorinus qui viennent enrichir de quelques références supplémentaires la culture déjà encyclopédique du futur moine de Vivarium.

De plus, et en contradiction flagrante avec ceux qui voudraient n'y voir qu'un patchwork de commentaires antérieurs, il faut souligner la grande originalité de ce commentaire qui est une véritable innovation tant dans sa [p. 228] méthode que dans sa réalisation[12]. Chaque psaume est soumis à un traitement identique : *titulus psalmi*, *diuisio psalmi*, *expositio psalmi*, *conclusio psalmi*. Dans la première partie, Cassiodore analyse l'en-tête du psaume et opère des classements dans le psautier en rapprochant les psaumes et en leur attribuant une place dans le système théologique d'ensemble du psautier, etc… L'analyse formelle et grammaticale est extrêmement précise et ne trouve pas son équivalent chez ses devanciers : elle porte sur la *proprietas* des termes et leur usage *proprie*[13] où l'on voit très rapidement que la *littera* de Cassiodore n'est pas la nôtre, [p. 229] mais bien celle des grammairiens et des rhéteurs, et que, par conséquent, la dette augustinienne doit être au moins nuancée grandement par la

---

facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat.

[11] Ce dossier avait été rapidement ouvert par R. SCHLIEBEN (p. 76-93), mais dans une optique qui est davantage celle de la recherche des sources. On trouvera en revanche une analyse proche de la nôtre dans son esprit (mais non toujours dans ses résultats) dans une brève et instructive note de J. W. HALPORN, « Cassiodorus' commentary on Psalms 20 and 21 ; text and context. » *REAug* 32,1986 p. 92-102.

[12] M. SIMONETTI, « L'Expositio psalmorum di Cassiodoro. » *Cassiodorus* 4, 1998 p. 125-139 définit ainsi le texte et son originalité : « esso si presento strutturato in modo che lo specifica e lo caratterizza nettamente a fronte non soltanto del commentario ai Salmi di Agostino ma anche degli altri composti in precedenza in lingua non solo latina me anche greca e lo qualifica quale opera per larga parte originale. Due sono essenzialmente le note distintive che fondano tale originalità, la struttura esterna dell'opera e il carattere encicolpedico del suo contenuto » (p.125-126). M. Simonetti distingue à juste titre deux tendances dans les commentaires antérieurs à Cassiodore : commentaires dérivés d'Homélies (Augustin, Ambroise) ou commentaires scolaires comme ceux de Didyme, Théodore, Théodoret, qui sont ainsi définis : « una struttura molto semplice, riducibile in sostanza a une prefazione di cratterre generale seguita da regolare successione delle interpretazioni dei singolari salmi, ognuna preceduta da una specifica introduzione e sviluppato ripartendo il salmo in lemmi per lo più coincidenti ognuno con ogni versetto » (p. 126). Selon lui, le caractère extrêmement rigoureux et constant de la méthode cassiodorienne le rapproche des travaux antiochiens, mais la richesse et la complexité de ses interprétations va au-delà de ce que l'on observe généralement chez eux. (p. 127). Sur les multiples sens de l'Ecriture chez Cassiodore, voir C . CURTI, « L'Expositio psalmorum di Magno Aurelio Cassiodoro : la *Praefatio* e la 'teoria' esegetica dell'autore. » *in* S. LEANZA (éd.), *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)* Rubbettino, 1986 p. 105-117.

[13] Ce qui rend totalement obsolète la remarque d'O'DONNELL (p. 153) sur le caractère de monolithe allégorique du commentaire (« the *Expositio Psalmorum* is as resolutely and monolithically allegorical a commentary as ever was written »), comme d'ailleurs cette autre remarque dont on voit mal comment l'auteur peut la concilier avec la précédente (p. 158) : « he has made of the Psalter a textbook in the liberal arts ». Voir à ce sujet B. BUREAU, « La notion de *proprietas uerborum* dans l'*Expositio Psalmorum* de Cassiodore », *in* C. MOUSSY (éd.), *De lingua latina nouae quaestiones. Actes du X° Colloque International de Linguistique Latine, Paris-Sèvres, 19-23 avril 1999*, p. 685-698. Analyses pertinentes du rapport entre la lettre et les autres sens chez C. CURTI (*art. cit.)*. Pour ce critique, et à très juste titre , l'oeuvre « si caratterizza invece come un'opera in cui l'interpretazione letterale ha la sua validità, talvolta in esclusiva, tal'altra in alternativa ad altre interpretazioni » (p. 105). Il remarque également (p. 111) que le commentaire littéral s'applique « nei versetti in cui protagonista è l'Uomo, è invece spirituale in quelli in cui protagonista è il Dio », catégorisation qui n'est pas systématique, mais qui pose clairement le problème en terme d'*elocutio psalmi*, ce qui est un considérable progrès.

pratique grammaticale et rhétorique de l'exégète[14]. L'autre élément troublant est la présence dans ce commentaire d'une foule de notations diverses issues des *artes liberales* qui a conduit, chez certains commentateurs du texte à une vision éclatée du commentaire. Pour eux, la tension et parfois l'absence de lien précis entre les deux tendances, analyse théologique et développement issus des *artes*, nuit à la juste perception de l'unité du texte, ce que, je crois, une analyse même brève du mécanisme de citation peut corriger. Ainsi, une première approche comme celle-ci, nécessairement limitée à un survol de quelques commentaires de psaumes, peut-elle contribuer à rendre au commentaire cassiodorien sa place d'oeuvre originale et intéressante en elle-même et par son mécanisme propre, plus que par ce qu'elle nous transmet de l'enseignement d'autrui.

[p. 230] *1- Une oeuvre qui revendique son caractère composite.*

Le texte, dans sa préface, se donne lui-même comme de seconde main et propose immédiatement deux strates de lecture : Augustin et les autres commentateurs.
Pour Augustin le rapport qui s'établit entre Cassiodore et lui est un rapport de maître à disciple. C'est d'abord la lecture de l'évêque d'Hippone qui a fait naître en Cassiodore le désir d'écrire un commentaire du psautier, nécessairement plus modeste que le chef-d'oeuvre de son prédécesseur :

> *Tunc ad augustini facundissimi patris confugi opinatissimam lectionem, in qua tanta erat copia congesta dictorum, ut retineri uix possit relectum quod abunde uidetur expositum. Credo, cum nimis auidos populos ecclesiasticis dapibus explere cupit, necessario fluenta tam magnae praedicationis emanauit. Quocirca memor infirmitatis meae, mare ipsius quorumdam psalmorum fontibus profusum, diuina misericordia largiente, in riuulos uadosos compendiosa breuitate deduxi, uno codice tam diffusa complectens, quae ille in decadas quindecim mirabiliter explicauit*[15].

Ainsi tout apport personnel a besoin de la vérification augustinienne, car la conformité à l'enseignement augustinien est le gage d'une parfaite orthodoxie :

---

[14] Sur le rapport de cette pratique avec la pratique ancienne, les avis sont relativement partagés : par exemple M. SIMONETTI *art. cit.* p. 128 considère que « non è affatto un'opera di carattere esclusivamente esegetico, quali quelle alle quali egli usualmente fa riferimento, ma ha fisionomia ben più complessa, perché è anche opera dottrinale, scientifica, soprattuto grammaticale e retorica... è evidente che essa è stata composta sopratutto per uso scolastico », mais la part donnée à ces éléments est reconsidérée non sans raison par M. AGOSTO, « Su Cassiodoro in psalm., praef. 15 » *Cassiodorus*, 5, 1999, p. 289-301 : « tutti questi mezzi non servono a dare alla Scrittura une bellezza aggiuntiva, quasi che ne mancasse, ma, piuttosto, essi acquistano la loro dignità proprio dall'essere in essa presenti e partecipando della sua verità : ancora una volta lo specifico dell'eloquio sacro viene individuato nello scarto che la separa dalla letteratura profana, nella quale l'*ornatus* aveva appunto la funzione di decorare un discorso, argomentativamente già completo, al fine di stappare il consenso dell'uditorio non solo agendo sul piano razionale, ma anche su quello emotivo, stimolandone il piacere » (p. 295). De là à conclure comme il le fait p. 297 que Cassiodore écrit « evitando di sottomettere la Scrittura alle regole di scuola », il y a un pas qui est délicat à franchir, au moins en ces termes. Certes, la dignité du psautier est dans l'esprit du commentateur incomparablement supérieure à celle des textes profanes, mais, précisément, soumettre ce texte à l'analyse scolaire n'a d'autre but que d'en montrer l'incroyable richesse, voir *infra*.

[15] Je me suis alors réfugié dans une lecture très attentive du Père très éloquent qu'est Augustin ; j'y trouvais amassée une telle richesse que c'est à peine si, en le relisant, on pouvait retenir des commentaires dont l'abondance apparaissait à la première lecture. Je crois qu'en désirant rassasier de la nourriture de l'Eglise des peuples très affamés, il s'est trouvé obligé de faire couler les flots d'une si grande prédication. C'est ce qui a fait que, me souvenant de ma faiblesse, j'ai, avec le secours de la divine miséricorde, usé de la briéveté d'un abréviateur pour ramener cette mer qui chez lui s'étend en prenant sa source dans tel ou tel psaume aux proportions de ruisselets aisément traversables et j'ai embrassé dans un seul volume la matière si vaste dont il a fait dans son admirable commentaire quinze décades.

Quaedam uero nouiter inuenta, post tam mirabilem magistrum sola domini praesumptione subieci, qui paruulis confidentiam, caecis uisum, mutis sermonem, surdis praestat auditum[16].

Cependant l'hommage appuyé au maître induit plus une attitude intellectuelle de respect et de soumission à la pensée de son prédécesseur qu'une technique de composition. Car si le théologien Cassiodore trouve son bonheur complet dans le docteur d'Hippone, le commentateur Cassiodore a besoin d'autres outils, signe que son commentaire entend faire oeuvre personnelle[17]. [p. 231] Il va donc utiliser d'autres textes et créer ainsi d'autres strates dans son fonds de sources et il s'en justifie en *Praef.* 15 :

Haec mundanarum artium periti, quos tamen multo posterius ab exordio diuinorum librorum exstitisse manifestum est, ad collectiones argumentorum, quae graeci topica dicunt, et ad artem dialecticam et rhetoricam transtulerunt; ut cunctis euidenter appareat, prius ad exprimendam ueritatem iustis mentibus datum, quod postea gentiles humanae sapientiae aptandum esse putauerunt. Haec in lectionibus sacris tamquam clarissima sidera relucent et significantias rerum utilissimis compendiis decenter illuminant. Quae nos breuiter locis aptissimis admonebimus, quoniam res ipsae commodissime deducentur ad medium, per quas concepti sensus clarius elucebunt[18].

Apparaît ici un niveau rhétorique, qui amènera, nous le verrons, à une utilisation massive de définitions rhétoriques antérieures –pour les tropes en particulier-, mais Cassiodore indique dès ce début et très clairement que le texte ne se constitue pas à part égale de ces deux strates, commentaire augustinien et traités rhétoriques. En effet, la strate rhétorique est utilisée *breuiter*, même si l'auteur se refuse à faire droit à la critique qu'il s'agit d'arts profanes. Cet élément, pour lui n'est aboslument pas pertinent, et il s'appuie sur Augustin et tous les Pères pour s'autoriser, dans des proportions inconnues chez l'Africain, d'emprunts aux sciences séculières :

[p. 232] *Nam et pater augustinus in libro tertio de doctrina christiana ita professus est: sciant autem litterati modis omnium locutionum, quos grammatici graeco nomine tropos uocant, auctores nostros usos fuisse. Et paulo post sequitur: quos tamen tropos (id est modos locutionum) qui nouerunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorum que scientia ad eas intellegendas aliquantulum adiuuantur. Cuius rei et in aliis codicibus suis fecit*

---

[16] Quant aux éléments qui ont été découverts récemment après un si admirable maître, je les ai ajoutés en ne me fondant que sur la hardiesse que donne le Seigneur, qui offre aux petits l'assurance, aux aveugles la vision, aux muets la parole et aux sourds l'audition.

[17] Voir A. CERESA-GASTALDO, *art. cit.* p. 67-68 : tuttavia, anche se nella prefazione della sua *Expositio* per modestia Cassiodoro definisce la sua opera solo un compendio di quella di Agostino, la sua vasta cultura, unita alla sua spiccata personalità, non solo gli permette di procedere nella trattazione con la massima libertà, a volte anche scostandosi dalla sua fonte (l'auteur cite 44, 3 par exemple), ma imprime tracce inconfondibili che fanno dell'*Expositio* un'opera nuova e profondamente originale.

[18] « Ces éléments, les experts en savoirs profanes, dont il est évident cependant qu'ils n'ont existé que bien après qu'on a commencé à publier les livres divins, les ont fait passer dans des collections d'arguments que les grecs appellent *topica* et dans les arts de la dialectique et de la rhétorique. De ce fait, tout le monde voit bien que c'est ce qui d'abord a été donné à l'esprit des Justes pour exprimer la Vérité que les païens ont considéré ensuite comme pouvant s'adapter à l'humaine sagesse. Ces éléments jettent sur les lectures spirituelles l'éclat d'astres étincelants et illuminent comme il sied ce qui est signifié dans les choses en y ajoutant un très grand profit / par des raccourcis très utiles (sens conjectural). Nous les mettrons en évidence en quelques mots dans les passages les mieux appropriés, puisque ce sera le moyen le plus commode pour mettre en évidence les choses mêmes qui éclaireront le mieux les sens qui y sont contenus. » Pour l'étude de ce texte essentiel, voir M. AGOSTO, « Su Cassiodoro in psalm., praef. 15 » *Cassiodorus*, 5, 1999, p. 289-301 et R. SCHLIEBEN p. 51 et suiv. et 102 et suiv. Nous partageons tout à fait l'analyse de A. CERESA-GASTALDO, *art. cit.* p. 62-63 qui écrit : « questa estrema attenzione e culto della parola, considerata, in senso già profondamente umanistico, come deposito prezioso e strumento rivelatore della verità, veniva a Cassiodoro proprio della viva sua cultura classica e gli offriva uno straordinario aiuto nell'accurata esegesi del testo biblico ».

euidentissimam mentionem... Dixerunt hoc apud nos et alii doctissimi patres, id est hieronymus, ambrosius, hilarius, ut nequaquam praesumptores huius rei, sed pedissequi esse uideamur[19].

La hiérarchie des sources prend alors tout son sens. Si la rhétorique est utilisée ainsi *breuiter*, c'est parce que le but n'est pas de faire un commentaire littéraire du psautier, mais un commentaire spirituel, dont l'analyse littéraire ne sera que l'instrument. Il en va d'ailleurs de même de l'analyse logique et syllogistique qui amène une troisième catégories de renvois aux *disciplinae* dans lesquelles il faut reconnaître non pas seulement celles qui sont indiquées ici, mais la totalité du programme développé au livre 2 des *Institutiones.*[20]

En introduisant cette nouvelle marque d'originalité, Cassiodore se sent obligé de répondre clairement à ceux qui dénient la nécessité de recourir à ces traités pour expliquer les psaumes

Sed dicit aliquis: nec partes ipsae syllogismorum, nec nomina schematum, nec uocabula disciplinarum, nec alia huiuscemodi ullatenus inueniuntur in psalmis. Inueniuntur plane in uirtute sensuum, non in effatione uerborum: sic enim uina in [p. 233] *uitibus, messem in semine, frondes in radicibus, fructus in ramis, arbores ipsas sensu contemplamur in nucleis*[21].

Or ce que nous voyons ici à l'oeuvre c'est la pratique dont les *Institutiones* donneront la théorie et la justification pédagogique et morale : (*Instit*, *Praef.* 6) :

In secundo vero libro de artibus ac disciplinis liberalium litterarum pauca libanda sunt; ubi tamen minore periculo delinquitur, si quid salva fidei stabilitate peccetur. quicquid autem in Scripturis divinis de talibus rebus inventum fuerit, praecedenti notitia melius probatur intellegi. constat enim quasi in origine spiritalis sapientiae rerum istarum indicia fuisse seminata, quae postea doctores saecularium litterarum ad suas regulas prudentissime transtulerunt; quod apto loco in expositione Psalterii fortasse probavimus[22].

---

[19] Dans le livre III du *de Doctrina Christiana* notre père Augustin a déclaré ceci : « que les lettrés sachent bien que nos auteurs se sont servis de tous les modes du discours que les grammairiens désignent du nom grec de tropes ». Et un peu plus loin : « ceux toutefois qui connaissent ces tropes (c'est à dire les modes du discours), les reconnaissent dans les lettres saintes et leur connaissance leur est de quelque secours pour les comprendre ». De cela il parle aussi de façon absolument claire dans d'autres textes. D'autres pères extrêmement savants chez nous l'ont dit également, comme Jérôme, Ambroise, Hilaire ; ainsi on ne nous verra pas innover en usant de cette façon de faire, mais suivre leurs traces. » De fait, en renvoyant à *Doct. Christ.* 4, 6, 10, M. AGOSTO, *art. cit.* p. 292, nous paraît fausser quelque peu la perspective qui était celle de *Doct. Christ.* 3, 29, cité par Cassiodore. Certes « il riconoscimento di une retorica sacra autonoma e parallela a quella pagana, pur essendo un'idea rivoluzionaria, aveva però il grave limite di ricondurre comunque, all'atto pratico, l'eloquenza biblica nell'alveo di quella tradizionale, l'unica che di fatto Agostino riuscisse a concepire », mais est-ce bien ce que fait Augustin ? Le livre 3 paraît au contraire indiquer une priorité des figures dans les livres sacrés, et une pensée qui au fond est à peu près celle de Cassiodore.

[20] Comme le remarque Ann W. ASTELL, « Cassiodorus's 'Commentary on the Psalms' as an 'Ars rhetorica' ». *Rhetorica* 17 (1) 1999 p. 37-75, Cassiodorus himself paired the *Introduction to Divine and Human Readings* with the *Commentary* (p. 39) et sa propre lecture rhétorique des deux textes montre bien l'intérêt d'un tel appariement. Notons, avec elle, que Cassidore lui-même considère les psaumes comme le premier texte que doivent étudier le moine et le chrétien en général (p. 39). Sur ce point, voir *infra.*

[21] On me dit : « on ne trouve nullement dans les psaumes ni les parties des syllogismes, ni le nom des figures, ni le vocabulaire des sciences, ni autres choses de ce genre ». Mais si, on les trouve dans l'implicite de ce qui est signifié, non dans l'explicite des mots : de la même façon, en regardant des vignes, nous voyons implicitement les grappes, en regardant la semence les épis, en regardant les racines les frondaisons, en regardant les branches les fruits, en regardant les noyaux les arbres eux-mêmes.

[22] Dans le deuxième livre il nous faudra effleurer un peu les arts et disciplines libérales ; cependant le délit comporte moins de danger quand on pèche en conservant ferme sa foi. Tout ce qui a été découvert sur de tels sujets dans les Ecritures divines est mieux compris si l'on connaît ce qui précède. On sait en effet que des indices de ces choses ont été pour ainsi dire semés à l'origine de la sagesse spirituelle et qu'ensuite des gens savants dans

A ce point, le sens de la méthode par emprunt de Cassiodore apparaît clairement : il faut pour l'exégète procéder à l'inverse de ce qu'il croit avoir été l'histoire des sciences : là où, historiquement selon lui, les Juifs ont inventé les *artes liberales* puis les Grecs les ont divulgués[23], il faut, dans le présent commentaire, repartir de la science profane pour la retrouver comme en son noyau dans les lettres sacrées[24].

[p. 234] Cette déclaration de principe est essentielle et nous aurons l'occasion de la voir à l'oeuvre et d'en mesurer la richesse. Elle aboutit à l'idée que le texte se tisse de fils divers qui font appel à un mécanisme complexe de citation où les références s'imbriquent les unes dans les autres pour aboutir au niveau supérieur qui est le texte tel que nous le lisons, et qui nécessite donc cette lecture « en profondeur » qui démêle les fils et montre leur points de nouage.

Nous ne cacherons pas que, dans ce qui suit, le choix des psaumes dont nous retenons le commentaire repose sur un certain arbitraire. Il faudrait un gros livre pour traiter de tout le texte. Mais, même ainsi, pensons-nous, quelques mécanismes dignes d'intérêt –et au moins quelques intuitions méritant d'être essayées sur le reste du texte- ne peuvent manquer d'apparaître.

2- Cassiodore au travail sur le texte lui-même : lemmatisation et procédures de citation : le travail ad verbum sur le psautier.

Le premier travail du commentateur consiste évidemment à définir les unités du texte qui seront commentées. Chez Cassiodore, la lemmatisation suit généralement un découpage qui est celui de la phrase latine et non celui du verset. Ainsi en 4, 6-7 où Cassiodore commente d'abord[25]

> *sacrificate sacrificium iustitiae et sperate in Domino*,

puis

> *multi dicunt quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen uultus tui domine*.

Cette manière de procéder n'est pas celle d'Augustin, comme on le voit dans son commentaire du même psaume où le commentaire repose sur une lemmatisation moins nette du texte :

> Aug *In ps.* 4, 8 : *sed tamen sperate in domino clause adhuc dictum est.sperantur autem quae, nisi bona? sed quia unusquisque id bonum uult a deo impetrare quod diligit, nec facile inueniuntur qui diligant bona interiora, id est, ad interiorem hominem*

---

les lettres séculières ont eu l'extrême sagesse de les faire passer dans les règles qu'ils édictèrent. Nous en avons peut-être fait la démonstration en lieu et place dans le commentaire suivi du psautier.

[23] Voir G. ARICO, *art. cit.*, en particulier les pp. 157-158, qui fait remarquer très justement (contre, par exemple, O'DONNELL dans le passage cité note 13) que « Cassiodoro sottolinea e ribadisce con insistenza sia il rapporto gerarchico tra i due elementi sia la funzione strumentale che intende assegnare alla cultura profana ai fini dell'intelligenza delle Sacre Scritture » ; voir aussi J. MOORHEAD, « Cassiodorus and the Order of the Liberal Arts » *in* C. DEROUX (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History* VI, (Coll. Latomus 217), Bruxelles, Latomus, 1992 p. 505-513, en particulier la page 511 sur les origines hébraïques ou chaldéennes que Cassiodore donne aux sciences, d'après *Inst.* 2, 3, 22, sur IOS. *A.J.* 1, 8, 2. Voir la présentation polémique de Cassiodore en *Ps.* 23, 9-10 : *cognoscite, magistri saecularium litterarum, hinc schemata, hinc diuersi generis argumenta ,hinc definitiones, hinc disciplinarum omnium profluxisse doctrinas, quando in his litteris posita cognoscitis quae ante scholas uestras longe prius dicta fuisse sentitis.*

[24] Ann W. ASTELL, *art. cit.* p. 41 souligne à très juste titre dans *Inst.* 1, 27, 2 : *et quod illi ad exercendas uersutias diriuauerunt, nos ad ueritatis obsequia laudabili deuotione reuocemus ; quatenus quae inde furtiue sublata sunt, in obsequium rectae intellegentiae honesta conditione reddantur*. Elle peut donc ainsi découvrir dans le commentaire biblique les trois *genera dicendi* de Cicéron et suivre leur apparition et leur traitement dans le commentaire, tout en soulignant bien que l'emprunt des notions conduit Cassiodore à les modifier parfois sensiblement. Ainsi par exemple pour le *genus deliberatiuum* (p. 51).

[25] alors que le psautier moderne fait passer le changement de verset après *quis ostendet nobis bona*

pertinentia, quae sola diligenda sunt, ceteris autem ad necessitatem utendum, non ad gaudium perfruendum, admirabiliter cum dixisset: sperate in domino, subiecit: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? qui sermo, et quae interrogatio quotidiana est omnium stultorum et iniquorum, siue pacem et tranquillitatem uitae saecularis desiderantium, et [p. 235] *propter peruersitatem generis humani non inuenientium, qui etiam caeci accusare audent ordinem rerum, cum inuoluti meritis suis putant tempora esse peiora quam praeterita fuerunt; siue de ipsa futura uita, quae nobis promittitur, dubitantium uel desperantium, qui saepe dicunt: quis nouit si uera sunt, aut quis uenit ab inferis ut ista nuntiaret?*[26]

Chez Augustin, le commentaire se pose comme continu sans lemmatisation du passage à commenter, Cassiodore au contraire isole très soigneusement la partie qu'il va commenter et n'hésite pas à briser la continuité du discours par sa lemmatisation :

50, 4-5 : *Nam maxime debet caueri ne finitima nostra reddantur obnoxia; sicut salomon dicit: in fine suo laudabitur omnis uir. Quoniam iniquitatem meam ego agnosco et peccatum meum contra me est semper. Sciens propheta sic dominum pium, ut tamen et iustus esse non desinat, aequitatem suis supplicationibus congruenter admiscuit; ut facilius audiatur, quod iustitia interueniente deposcitur.*[27]

Le commentateur asservit donc la structure même du discours à sa fonction de commentaire, éclatant sa propre parole pour qu'elle s'intercale dans les lemmes qu'il crée. C'est la raison pour laquelle l'exégète, qui a bien conscience que la structure du psaume va ainsi devenir invisible, l'expose de façon très claire en commençant dans une *diuisio psalmi* dont il ne s'occupe plus ensuite –sans que ce soit d'ailleurs systématique- que lorsqu'il arrive à une nouvelle partie de sa *diuisio*. C'est là le signe que le corps du commentaire [p. 236] ne vise absolument pas au dégagement d'une structure d'ensemble, mais à de micro-commentaires. On a donc ici une pratique de la citation qui, fondamentalement, se rapproche de la pratique des commentateurs de poètes profanes[28]. La technique cassiodorienne se rapproche, plus que de tout autre modèle chrétien, de la manière dont Servius commente Virgile[29] :

---

[26] Pourtant « espérez le Seigneur » demeure encore obscur. On espère, mais quoi sinon des biens ? mais comme chacun veut obtenir de Dieu comme bien ce qu'il aime et qu'il est difficile de trouver des gens pour aimer les biens intérieurs, je veux dire les biens qui touchent l'homme intérieur, qui sont les seuls biens aimables, tandis que les autres il faut s'en servir selon la nécessité et non en jouir pour trouver la joie, c'est de manière admirable que, quand il a dit « espérez le Seigneur », il a ajouté « beaucoup disent qui nous montrera ce qui est bon ? ». Cette parole, cette question c'est celle qui vient tous les jours à tous les sots et les mauvais soit qu'ils désirent la paix et la tranquillité dans leur vie dans le siècle, et, à cause de la perversité de l'humanité, ne les trouvent pas, aveugles qui osent accuser l'ordre des choses, en pensant, tout drapés qu'ils sont dans leurs mérites, que les temps sont pires que les temps passés, soit qu'ils doutent et désespèrent de la vie future qui nous est promise en disant souvent : « qui sait si cela est vrai » ou « qui est revenu des enfers pour nous annoncer cela ? » Le caractère de texte destiné à la prédication que prend un certain nombre des commentaires augustiniens peut constituer une explication suffisante de cette différence. Cassiodore écrit pour être lu (et sans doute analysé et commenté par les moines), Augustin ne se départit pas, au moins dans le psaume en question d'une posture de communication qui est celle de l'homélie. *Cf.* M. SIMONETTI, *art. cit.* p. 126.

[27] Car il faut être extrêmement attentif à ce que les derniers moments de notre vie ne soient pas rendus cause de péché ; comme le dit Salomon « c'est dans sa fin que tout homme est loué ». *Mon péché, moi je le connais, ma faute est toujours contre moi*. Le prophète, sachant que la piété du Seigneur est telle que cependant il ne cesse pas non plus d'être juste, a mêlé de manière convenable l'équité à ses supplications afin que soit plus aisément entendu ce qu'il demande en faisant également valoir la justice.

[28] Je choisis évidemment les poètes puisque, pour Cassiodore, le caractère poétique du texte ne fait aucun doute. Voir ci-dessous note 33.

[29] Voir A. QUACQUARELLI, *art. cit.* p. 313 : « Cassiodoro ha studato i Salmi, come si usava alla scuola del grammatico e del retore *methodice et historice*, volendo scoprire i significati più reconditi delle parole nell'ordine in cui erano disposte » . Aussi p. 326 : « Servio e Macrobio avvevano interpretato allegoricamente l'Eneide e avevano affermato una tradizione che nel tardo-antico ha preso sempre più piede. Nell'interpretazione

En. 1, 5 : *« multa quoque et bello passus » hoc ad posteriores sex pertinet libros. sane duas coniunctiones separatas naturaliter nemo coniungit. sed hoc plerumque a poetis causa metri fit. ergo hic una uacat, sicut alio loco « dixitque et proelia uoce diremit ». Sallustius « tyrannumque et Cinnam ». bello passus contra Turnum. « dum conderet urbem » tres hic sunt significationes. aut enim Troiam dicit, quam ut primum in Italiam uenit, fecit Aeneas, de qua ait « castrorum in morem pinnis atque aggere cingit » et alio loco Mercurius « nec te Troia capit » –Troiam autem dici quam primum fecit Aeneas, et Liuius in primo et Cato in originibus testantur–dum enim haec fieret, ab agrestibus propter uulneratum ceruum regium mota sunt bella: aut Laurolauinium, et significat « dum » donec; tam diu enim dimicauit quam diu ad tempus faciendae ciuitatis ueniret, id est donec Turnus occumberet: aut Romam, et est sensus dummodo conderet urbem*[30]

[p. 237] Ces ressemblances dans la technique de lemmatisation apparaissent particulièrement dans un passage comme 109,2 :

« uirga uirtutis » est sceptrum regiae potestatis qua sustentatur fideles afflinguntur increduli terrentur ingrati…. « dominus autem ex Sion » dicitur et filius[31]

De cette première observation peuvent être tirées deux conséquences importantes pour la nature du texte et son interprétation.

Tout d'abord, le commentaire de Cassiodore se donne fondamentalement comme l'équivalent chrétien des grands commentaires de poètes latins, des *expositiones*[32], c'est à dire comme une oeuvre à vocation pédagogique qui constitue en même temps une forme d'hommage à l'oeuvre considérée dans son ordre propre comme un classique. Les psaumes sont très clairement dotés, dans l'univers culturel chrétien, d'un statut comparable au statut des poèmes fondateurs ou jugés particulièrement importants pour la formation du *uir eruditus* : ils sont la clé de voûte de la culture du chrétien, la source de son savoir et de sa morale, l'illustration parfaite de l'attitude à laquelle il doit tendre et des vérités de sa foi : ils portent les *exempla* qui peuvent tenir lieu au chrétien des beaux exemples de la poésie épique. Cette valeur protreptique et pédagogique est d'ailleurs inscrite comme en exergue dans le début de la préface :

praef. *1 : Dulcedo mirabilis, quae saeculi corruptionibus non acescit, sed in sua permanens dignitate, gratia semper purissimae suauitatis augetur. Apotheca ualde copiosa de qua cum bibant tam magni terrarum populi, ubertas eius nescit expendi. Quam mirabilis autem ex ipsis profluit suauitas ad canendum. Dulcisonum organum humanis uocibus aemulantur, tubarum sonitus grandiloquis clamoribus reddunt, uocalem citharam uiuentium chordarum permixtione componunt, et quidquid ante*

---

allegorica dei Sacri Testi gli autori cristiani antichi non si discostano come metodo da quello pagano, ma per contenuti, il riferimenti sono sempre teologici. »

[30] *Et ayant enduré aussi beaucoup de la guerre*, cela concerne les six derniers livres ; personne ne met naturellement deux conjonctions distinctes, mais cela se produit très souvent chez les poètes pour des raisons métriques. Ici donc l'une ne sert à rien, comme dans cet autres passage *dixitque et proelia voce diremit.* Salluste : *tyrannumque et Cinnam.* Quant à ce qu'il a enduré de la guerre, c'est contre Turnus. *Dum conderet urbem* a trois significations ; soit il veut dire la Troie que fit Enée dès qu'il arriva en Italie, dont il dit *comme un camp il la ceint de créneaux et d'un remblai* et dans un autre passage Mercure *et ce n'est pas Troie qui te retient* –or que la première ville que fit Enée fut nommée Troie on le sait par le témoignage de Tite-Livre, livre 1 et de Caton dans les *Origines*- car tandis qu'il faisait cela, des guerres commencèrent à la suite d'un cerf royal que des paysans avaient blessé ; ou bien alors il s'agit de Laurolavinium et *dum* vaut ici pour *donec* ; en effet le temps qu'il a passé à combattre s'égale à celui qui précéda le moment où il fit la cité, c'est à dire jusqu'au moment où Turnus tomba ; ou bien encore c'est Rome et le sens est *pour qu'enfin il fonde la ville*.

[31] *le sceptre de ta force* c'est le sceptre du pouvoir royal qui soutient les fidèles, terrasse les incroyants, frappe de terreur les ingrats, *le Seigneur depuis Sion* c'est à dire le Fils.

[32] Son titre habituel lui-même à ce sujet est sans ambiguité : *Expositio psalmorum* ou *psalterii*.

instrumentis musicis uidebatur agi, nunc probatur per rationales substantias explicari[33].

Le chant des psaumes est expressément comparé à la *recitatio* des poèmes, mais il en dépasse même l'attrait. On retrouve ici, sous le calame du commentateur, des termes qui, un peu plus d'un siècle plus tôt, chez le poète [p. 238] Sedulius, justifiaient la volonté d'*aemulatio* avec les poètes païens, au nom d'un pratique poétique acquise par le chant psalmique :

CP 1, 1-10 : *Cum sua gentiles studeant figmenta poetae*
Grandisonis pompare modis, tragicoque boatu
Ridiculoque Geta seu qualibet arte canendi
Saeva nefandarum renovent contagia rerum
Et scelerum monumenta canant, rituque magistro
Plurima Niliacis tradant mendacia biblis:
Cur ego, Daviticis adsuetus cantibus odas
Cordarum resonare decem sanctoque verenter
Stare choro et placidis caelestia psallere verbis,
Clara salutiferi taceam miracula Christi?[34]

Cette représentation grammaticale et pédagogique du psautier n'en occulte évidemment pas, nous le verrons, la signification spirituelle, mais elle pose le texte biblique comme un patrimoine culturel dont la dignité n'a rien à envier aux chefs d'oeuvre de l'Antiquité gréco-latine. Ainsi s'achève la fusion entre les deux cultures, qui, très problématique au début, n'a cessé de s'affirmer dans certains milieux chrétiens[35].

La deuxième observation importante est que ce sont des nécessités d'explication *ad uerbum* qui vont guider la pratique de sélection de ce qui va être analysé à l'intérieur des lemmes. Le volume des éléments commentés va donc d'un mot à une phrase entière sans qu'il n'y ait ici d'autre règle que la nécessité d'éclairer le texte. C'est l'obscurité réelle ou supposée de tel ou tel élément du lemme qui détermine le choix dans la citation de tel ou tel élément. Quelques exemples empruntés au commentaire du psaume 109 permettent de prendre la mesure de l'importance du matériau sélectionné dans la citation pour la nature même du commentaire.

Cassiodore peut d'abord choisir un mot, soit parce qu'en lui-même il peut être difficile à comprendre, soit parce que son sens en contexte lui paraît obscur. Ainsi en 109,6 :

[p. 239] « *Capita* » *illorum utique qui caput non habent christum; nam qui diabolum diuersis sequuntur erroribus, cum fuerint correcti, capite suo sine dubitatione quassantur. Caput uero dicitur sublime atque honorabile culmen corporis nostri, appellatum a capiendo, quod sensus nostros capiat uniuersos, id est uisum, auditum,*

---

[33] Douceur admirable que les corruptions du siècle n'aigrissent pas, qui demeure sans cesse dans sa dignité et s'augmente toujours de la grâce qui lui donne la suavité la plus pure. Cellier très bien garni où de si grands peuples de la terre viennent boire sans que son abondance ne se tarisse. Oui ! quelle suavité merveilleuse coule des psaumes quand on les chante ; ils font des voix humaines l'émule d'un instrument au doux son, ils rendent par des clameurs grandiloquentes les sons de la trompette, composent une cithare faite de voix par l'harmonie de cordes vivantes, et tout ce qui auparavant semblait le fait des instruments de musique apparaît clairement maintenant comme réalisé par l'entremise d'êtres doués de raison.

[34] Alors que les poètes païens déploient leur soin pour donner à leurs inventions la pompe du faste sonore de leurs modes, alors que d'un cri tragique, du ridicule d'un Géta ou de quelque autre technique poétique, ils donnent une nouvelle vigueur aux germes contagieux et cruels des crimes, érigent par leur chant des monuments aux méfaits et, selon le rite, confient des mensonges en foule aux rouleaux venus du Nil, pourquoi moi qui suis rompu à faire sonner la lyre à dix cordes des poèmes de David, à me tenir plein de révérence dans le chœur et à psalmodier les célestes vérités encloses dans de paisibles mots, pourquoi tairais-je les miracles éclatants du Christ notre sauveur ?

[35] A vrai dire, la société des *litterati* adhère volontiers à cette représentation à l'exception peut-être des milieux monastiques, beaucoup plus réticents devant la culture profane et parfois devant la culture en général. Encore faudrait-il nuancer cette remarque car Cassiodore lui-même choisit une forme de vie monastique.

gustum, olfactum, tactum, quod utique alia membra nostra excepto tactu non capiunt. Et ideo caput nostrum recte possumus dicere, quem decernimus sequi.[36]

Les liens avec Servius sont évidents, mais il apparaît aussi de fondamentales différences. A Servius et à la tradition de l'explication grammaticale le commentateur emprunte la méthode étymologique et l'importance de la définition. Dès le début du commentaire, en revanche, l'exposé sort de la simple explication grammaticale pour se situer sur un plan théologique et donner du texte une lecture symbolique. La question qui paraît préoccuper Cassiodore est celle de savoir pourquoi *caput* est ici au pluriel. Une réponse évidente est que l'usage grammatical latin (au rebours du Français) impose le pluriel pour une partie du corps commune à plusieurs individus et le commentaire, à supposer qu'il s'abaisse à de tels rudiments, devrait, s'il était purement grammatical, s'arrêter là. Mais Cassiodore n'envisage même pas cette explication et choisit d'expliquer autrement ce pluriel : « 'Les têtes', comprendre de ceux qui n'ont pas le Christ comme unique tête[37] ». C'est cette explication théologique qui motive le recours à l'étymologie, où il s'agit moins d'expliquer *capita* que d'expliquer pourquoi le Christ peut être dit *caput*. Or cette explication représente pour nous déjà une interprétation, un peu à la manière de la lecture symbolique et allégorique qu'un auteur comme Fulgence fait subir à Virgile[38].

Dans le cas où Cassiodore sélectionne une expression, le commentaire s'ouvre souvent avec une paraphrase explicative comme en 109, 3 (il s'agit de commenter : *ex utero genui te*) :

[p. 240] *Dicit enim pater ad filium: 'ex utero genui te', id est ex arcano substantiae meae, ex ipsa scilicet deitate, totum ex toto, omnipotentem de omnipotente, lumen ex lumine, summum ex summo, quod nulla inuestigatio, nullus sensus possit attingere.*[39]

Le mécanisme d'enchâssement de la citation renvoie clairement à la pratique du *grammaticus* : on identifie d'abord le locuteur, que l'on fait trouver à l'élève, puis, comme le passage est difficile le maître se livre à une *interpretatio* marquée par *id est* en substituant à la difficulté un équivalent d'abord simple puis de plus en plus poussé. La raison du choix de cette méthode ici n'est évidemment pas précisée, sans doute parce qu'elle va de soi pour des lecteurs rompus à ce type d'enseignement. Mais elle est aisée à reconstituer. La difficulté est bien : comment un père peut-il dire *ex utero* ? L'élève, ici le moine, peut rester sceptique devant cette application à une entité clairement masculine du mode féminin de génération. En développant la métaphore, le commentateur élude cette fondamentale difficulté en remplaçant l'explication qui vient spontanément (génération féminine), par une autre (ventre signifie « profondeur de l'être »).

---

[36] « Les têtes » entendez de ce qui n'ont pas le Christ comme tête ; car ceux qui suivent le diable en ses erreurs diverses, quand ils reçoivent leur correction, sans aucun doute ils sont frappés sur leur tête. On appelle tête le haut sommet de notre corps qui mérite d'être d'honoré, le mot vient de *capere* car c'est elle qui prend la totalité de ce que nous sentons, je veux dire la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, choses que nos autres membres, à l'exception du toucher, ne prennent pas. Et c'est la raison pour laquelle nous pouvons à juste titre dire à notre tête celui que nous décidons de suivre.

[37] Il est indispensable dans la traduction d'ajouter « unique » au texte latin, car l'enjeu implicite du commentaire est bien dans le passage du singulier au pluriel. On voit donc, ici comme dans de nombreux autres cas, que la juste perception de la technique de commentaire de l'auteur peut conditionner de façon assez contraignante son exacte traduction.

[38] J.M. COURTES, « Figures et tropes dans le Psautier de Cassiodore ». *REL* 42, 1964 p. 361-375, montre clairement p. 364 que Cassiodore voit le psautier comme une oeuvre dont l'unité est oratoire et logique à la fois. Le travail que le commentateur réalise sur les tropes et celui qu'il fait à partir des structures syllogistiques (voir R. SCHLIEBEN, *op. cit.*) s'apparentent fondamentalement. La langue du psautier traduit dans sa matérialité même la complexité et la profusion de la connaissance à la fois humaine et sacrée que le texte véhicule.

[39] Car le père dit au fils « de mon ventre je t'ai engendré », comprenez du plus secret de mon être, je veux dire de ma divinité même, tout né du tout, tout-puissant né du tout-puissant, lumière née de la lumière, très haut né du très haut, que nulle recherche, nul sens ne sauraient atteindre.

L'ordre logique imposerait maintenant de regarder le traitement que Cassiodore fait subir à une phrase entière, mais le commentaire de mots ou d'expressions recèle un autre élément fondamental de la technique cassiodorienne, l'insertion en citation d'éléments étrangers au texte qui interviennent comme des auxiliaires au commentaire magistral. C'est ainsi à ce niveau du commentaire qu'apparaît le mieux l'entrecroisement des sources, du texte scripturaire et de l'apport cassiodorien.

3-le psautier au carrefour des savoirs : l'importation dans le commentaire d'éléments non psalmiques et les modes de leur introduction

Pour faciliter la description de ces phénomènes nous considèrerons comme citations homogènes les citations bibliques, même si elles ne proviennent pas du psautier, comme citations hétérogènes celles d'auteurs profanes, et comme semi-hétérogènes celles de textes patristiques, qui n'ont pas le statut inspiré de l'Ecriture, mais n'ont pas non plus le caractère non religieux des citations profanes[40].

[p. 241] **a) citations homogènes : le garant de la lecture prophétique du psaume.**

Un certain nombre de commentaires de Cassiodore fait appel, pour éclairer un verset de psaume, à la totalité des constituants de l'Ecriture selon la répartition chrétienne traditionnelle : Ancien Testament, Evangiles, Apôtre. Ces passages sont évidemment les plus riches d'enseignements, car la spécificité de chaque élément de l'Ecriture et son rapport au *Psautier* peuvent ainsi apparaître. Ainsi dans le commentaire de 122, 1 dont on peut marquer la composition par la disposition typographique :

> *Ad te leuaui oculos meos, qui habitas in caelo. Salutariter admonetur humanitas ut inde petat auxilium unde inexpugnabile praesidium credit esse uenturum. Nam qui sunt corde praetumidi et mundana se potestate iactantes, si qua fuerint laesione prouocati, ad diuitias recurrunt, ad patrocinia peritura confugiunt, ut exigant de inimico poenam, qui irrogare praesumpsit iniuriam. Dei uero famuli patientissima se conuersatione moderantes, quidquid scandali, quidquid tribulationis pertulerint,* OCVLOS AD *dominum* LEVANT *et ad illum respiciunt, a quo se ueraciter saluari posse confidunt. Sequitur qui habitas in caelo.* HABITARE DOMINVM *multis legimus modis, ut est illud in euangelio:* ***ego in patre et pater*** IN ***me****. Dicitur etiam* HABITARE IN *sanctis, ut in isaia legitur:* HABITABO IN his et ambulabo in ipsis et ipsi erunt mihi populus et ego illis in deum. *De quibus et apostolus ait:* vos estis templum dei et spiritus dei HABITAT IN uobis. *Sic etiam de utroque testatur euangelium:* ***vt omnes unum sint et ego*** IN ***illis et tu*** IN ***me.*** *Legitur quoque* IN CAELO sedere dominum, *ut est illud:* caelum mihi sedes est; terra autem scabellum pedum meorum*, et alibi:* caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum.[41]

[40] Cette classification n'a d'autre but que la commodité, mais elle ne recoupe pas exactement sans doute la vision d'un écrivain comme Cassiodore, en particulier en ce qu'elle gomme, momentanément, la distinction pour lui fondamentale entre citations vétérotestamentaires et citations néotestamentaires. De même, il ne faut pas se représenter la rupture entre citations homogènes et citations hétérogènes selon un mode uniquement contrastif (les auteurs profanes seraient le contraire des auteurs sacrés), puisque le but du traité est précisément de montrer les points de contact entre les deux univers. Ces précautions prises, cette classification peut être acceptée comme point de départ simple.

[41] « vers toi j'ai levé les yeux, toi qui habites dans les cieux » ; c'est pour notre salut que l'humanité est avertie de rechercher son secours dans la direction d'où, selon sa foi, viendra un soutien inexpugnable. Car ceux qui ont le cœur enflé d'orgueil et se vantent d'un pouvoir dans ce monde, s'ils sont en butte à quelque tort, se précipitent vers leurs richesses, se réfugient sous des protections mortelles pour exiger le châtiment de leur ennemi qui a eu

[p. 242] Le texte du passage commenté est représenté par l'élément souligné au début de la citation. On constate que ce verset d'abord cité intégralement est ensuite divisé en unités plus petites, marquées par les petites capitales. Le premier élément commenté est l'expression *leuare oculos ad* dont le caractère anthropomorphique -et donc discutable- n'apparaît pas d'abord, mais dans l'expression suivante *qui habitas in caelo*. Là, le commentateur rencontre une véritable difficulté : si Dieu est invisible, et tout puissant, comment peut-il être limité par une forme d'habitation (qui implique qu'il soit là et pas ailleurs). Le recours à d'autres passages de l'Ecriture impose une nouvelle division de l'expression : *habitare in* appliqué à Dieu doit être distinct d'*habitare in caelo*. La raison de cette nouvelle distinction est claire : *habitare in* qui est très souvent suivi d'un complément indiquant un résidence spirituelle et non concrète permet de comprendre que l'expression *habitare in caelo* n'est sans doute pas à prendre au sens strictement anthropomorphique. Sur ce point Cassiodore réalise l'accord de toutes les Ecritures, les prophètes de l'Ancien Testament (Isaïe)(en droit dans la citation), les Evangiles (en gras italique) et l'Apôtre (en droit souligné)[42]. C'est donc là une représentation dont la constance assure la validité. De ce fait, et après cela -*quoque* dit le commentateur-, on ne peut plus se tromper sur le sens de *caelo*. Si l'Ecriture dit que Dieu habite *in caelo* cela ne signifie pas dans le ciel au sens astronomique du terme, mais dans un lieu qui n'est pas commun avec les hommes, ce que confirme deux autres passages de psaumes que les citations précédentes, traitant de *habitare in*, invitent à entendre dans un sens symbolique et spirituel.

Sur le plan de la technique d'insertion des textes étrangers au psaume commenté, plusieurs faits remarquables apparaissent. Cassiodore marque systématiquement sa citation par des experssions diverses, mais toujours aisément reconnaissables : *illud*, *legitur, ait, testatur, legitur, illud, alibi*. Ces indications sont les modes courants en latin de la citation mot pour mot (ce [p. 243] que sont les citations de Cassiodore) et le commentateur sur ce point ne montre aucune inventivité. Il y a cependant deux citations non identifiables à la simple lecture, celles qu'introduisent *illud* et *alibi* : la seconde est une sorte de citation interne du psautier (*Ps.* 113, 16), elle n'a donc, pour qui a lu ce qui précède aucun besoin d'être explicitée[43]. La cas de la seconde est plus complexe. Il s'agit en effet d'une citation d'Isaïe (66, 1), mais en réalité une partie ce texte –*scabellum pedum*- est reprise dans le psaume 109 (*donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*), ce qui peut conduire Cassiodore à se dispenser de l'identification en laissant passer cette citation pour une citation psalmique.

---

la présomption de commettre à leur endroit une injustice. Mais les serviteurs de Dieu qui règlent leur vie sur une attitude de patience absolue, qui supportent tout scandale, toute tribulation, lèvent les yeux vers le Seigneur et regardent vers Lui, Lui par qui, c'est là leur foi, ils peuvent être sauvés. On trouve ensuite « qui habites dans les cieux ». Que « le Seigneur habite » nous le lisons de diverses manières comme dans cette citation de l'évangile « je suis dans le père et le père en moi » On dit aussi « habiter dans les saints » comme on lit dans Isaïe : « j'habiterai en eux, je marcherai au milieu d'eux et ils seront mon peuple et je leur serai Dieu » ; c'est d'eux que parle l'apôtre : « vous êtes le temple de Dieu et l'esprit de Dieu habite en vous » ; l'évangile aussi atteste ces deux acceptions : « afin qu'ils soient tous un et moi en eux et toi en moi ». On lit aussi que « le Seigneur siège dans le ciel » comme dans cette citation : « le ciel est l'endroit où je siège ; la terre le marchepied de mes pieds », et ailleurs « le ciel du ciel au Seigneur, mais la terre Il l'a donnée aux fils des hommes ».

[42] A. CERESA-GASTALDO, *art.cit.*, donne de ce phénomène une analyse très claire et qui en montre bien la profondeur : (p. 68) si potrebbe parlare di una « semantizzazione figurale » del linguagio cassiodoreo qu'il définit ainsi (p. 69) : il rispetto e il culto della parola, che si rivela nell'amore per la precisione dei termini, nel gusto dell'etimologia, nella ricerca degli *schemata* e di tutte le possibili sfumature di significato recondite nel testo biblico, strettamente congiunti con la profonda ispirazione « cristiana » che anima tutta l'opera, fanno sì che sostantivi, aggetivi, avverbi, intere locuzioni di Salmi assumano con estrema naturalezza il significato di analoghe espressioni del Nuovo Testamento.

[43] Cassiodore ne procède d'ailleurs pas toujours ainsi, puisque plus loin il écrit à propos d'un autre passage du même psaume (122, 2) qu'il fait penser au psaume 109 : *temporaliter ut est illud in psalmo centesimo nono*.

Pour un texte apparemment si soucieux d'exactitude, le procédé est un peu cavalier, mais Cassiodore ne place sans doute pas, comme nous allons le voir, l'exactitude au même endroit qu'un écrivain moderne.

Un autre élément important ici concerne le système référentiel de l'écrivain, certes un peu rudimentaire, mais qui est bien présent. Pour les deux références néotestamentaires l'identification est assez vague, mais ce sont des textes que le moine peut connaître car ils sont l'objet d'une lecture liturgique : *apostolus* peut donc suffire pour dire 1 *Co* 3, 16, et *euangelium* peut suffire à dire *Jn.* 14, 10 et 17, 21 car ce sont des textes que l'on retrouve sans mal dans les plus anciennes divisions des lectures évangéliques et que le moine sait par cœur ou dont l'appartenance à l'Ecriture ne fait aucun doute. Car, au fond c'est cela qui compte : non pas permettre au moine d'aller voir lui-même le texte, mais lui indiquer qu'il est dans l'Ecriture. A ce titre la mention *In Isaia* me paraît constituer un élément de preuve que Cassiodore ne vise pas à un mode scientifique de citation, mais plutôt à obtenir une caution scripturaire pour son développement : la citation n'est pas là pour être retravaillée par le lecteur, elle est là simplement comme argument d'autorité.

En apparence en effet, *In Isaia* est la marque la plus précise, puisque le moine peut demander le *codex* d'Isaïe et se repérer ensuite par les signes que l'on trouvait dans le texte pour indiquer les citations voire les passages christologiques, j'y reviendrai. Mais en réalité cette citation est fausse. Il s'agit en réalité d'un montage *d'Ex.* 25, 8 et de *Lv* 26, 12[44], et aucun passage d'Isaïe ne peut correspondre à ce texte même de loin. Si l'on écarte une explication qui se limiterait à constater une erreur de copiste[45] (car le montage demeure [p. 244] même si un copiste change, en se souvenant de l'*in Isaia* écrit plus haut, *per moysem* en *in Isaia*), on peut donner, je crois, une explication plus simple qui respecte le texte tel qu'il existe aujourd'hui et éclaire mieux la fonction de la citation : elle n'a pas pour but de permettre au moine d'aller vérifier, comme on le ferait pour une citation à caractère scientifique, elle est un simple marqueur d'inscription du texte dans une tradition, ici la tradition prophétique[46].

Cette pratique me paraît d'une importance capitale. Car on sait que la pratique poétique de la citation en particulier a cette fonction, renvoyer à travers des passages repris ou des échos à un univers épique particulier, donner une sorte de coloris virgilien ou lucanien par exemple à un texte. Ici la multiplication des citations inscrit le texte dans le *corpus* prophétique, et

---

[44] *habitabo in medio eorum* et *ambulabo inter uos et ero uester deus* contaminé en plus par *Lv* 22, 33 *ut essem uobis in deum ego dominus*

[45] L'édition Garet (reprise dans la PL) porte *in Leuitico* qui est beaucoup plus exact, mais l'absence d'apparat interdit de voir autre chose ici qu'une correction, d'ailleurs possible, dans la mesure où la faute peut s'expliquer aisément. L'apparat certes réduit et partiel d'Adriaen n'indique rien ici, mais l'édition critique du texte pourrait faire justice au texte mauriste.

[46] Ce type de texte troublait déjà J. W. HALPORN (« Cassiodorus' commentary on Psalms 20 and 21 ; text and context » p. 100)qui écrit à propos d'une erreur semblable en *Ps.* 20 *concl*, attribution à *Heb.* de 1 *Co* 15, 28 : « one would be inclined to assume a mere lapse of memory on Cassiodorus' part here, except for the surprising fact that in the discussion which follows, he is clearly basing his remarks on the commentary of Pelagius to this passage in 1 Corinthians, a commentary that we know from the *Institutiones* was known to Cassiodorus. How he could have had this passage of Pelagius before him and still misattributed the quotation is a mystery ». Peut-être levons-nous ici une partie de ce mystère, en posant comme hypothèse que Cassiodore ne vérifie tout simplement pas, car cela ne l'intéresse pas. Dans d'autres cas, selon cet auteur, l'erreur peut provenir d'une source déjà fautive. Ici c'est bien Cassiodore le coupable : peut-être en effet a-t-il lu un peu vite HIER. *in Ezech.* 6, 20 : *de hoc monte, in quo seruitura est deo omnis domus israel, isaias et michaeas pari uoce cecinerunt: in nouissimis diebus erit manifestus mons domus in uertice montium et eleuabitur super colles; et confluent ad eum omnes gentes et ibunt populi multi et dicent: uenite ascendamus ad montem domini et ad domum dei iacob, et docebit nos uias suas et ambulabimus in semitis eius; de sion enim exibit lex, et uerbum domini de hierusalem; et rursum esaias: in montem excelsum, inquit, ascende qui annuntias sion; eleua et exalta uocem tuam qui euangelizas hierusalem.*

souligne sans cesse que le *Psautier* énonce et approfondit en tous ses versets les vérités fondamentales de la foi, partout présentes dans l'Ecriture.
Car un dernier élément mérite notre attention. Une des citations est marquée par sa fonction textuelle dans le texte où elle s'inscrit et non par le simple fait d'être une citation, c'est celle qui est introduite par *testatur.* Or c'est la plus importante car elle résume toutes les autres (*de utroque*) et en même temps elle réalise l'application du texte : en évoquant *omnes* c'est à dire aussi les lecteurs, elle dégage le sens « pour nous », ce qui explique sans nul doute qu'elle soit mise en valeur, comme la citation qui éclaire le mieux pour le [p. 245] moine la portée spirituelle de ce verset psalmique. Il y a donc, selon toute apparence, non pas succession des citations, mais hiérarchisation.
A ce stade, quelques résultats tangibles sur la pratique de la citation biblique par Cassiodore s'offrent à nous. Le texte est pris dans un réseau de citations qui couvre l'ensemble de la Bible. Le commentateur établit en Ancien et Nouveau Testaments la traditionnelle relation typologique qui dégage parfaitement la dimension prophétique que Cassiodore donne au texte des psaumes[47]. Les citations bibliques ne sont ainsi pas d'abord un outil savant, elles sont des marqueurs qui soulignent la dimension spirituelle particulière des psaumes, point de rencontre entre l'histoire, la typologie et l'allégorie morale ou eschatologique. Les citations bibliques servent à intégrer le psautier dans la lecture chrétienne, à le lire selon les règles définies par la tradition (Augustin évidemment, mais à travers lui Origène)[48]. La pratique cassiodorienne se distingue toutefois de la pratique augustinienne par un élément : chez Cassiodore, la citation conserve très souvent son caractère de texte importé, impliquant une forme de rupture dans la continuité du discours, plus ou moins marquée selon les cas, mais présente presque à tout coup, tandis que, chez l'Africain, la citation biblique complémentaire du texte commenté montre la tendance inverse et s'intègre généralement syntaxiquement dans le flux du discours augustinien. Cassiodore a donc repensé et profondément modifié son modèle en fonction de ses objectifs pédagogiques propres.

b) citations hétérogènes : l'encyclopédie des savoirs au service du psautier[49].

Dans l'usage que Cassiodore fait des textes profanes, un point commun essentiel les distingue des citations bibliques : elles ne sont jamais identifiées comme telles, mais demeurent sous la forme d'un emprunt que l'exégète traite comme s'il s'agissait de son propre texte. De ce fait,

---

[47] Voir à ce sujet sa préface Chapitre 1 qui introduit immédiatement après la dédicace l'idée que le psautier est en totalité ou presque prophétique.

[48] Voir à ce sujet R. SCHLIEBEN, *op. cit.* p. 43-75 avec la mise au point de M. SIMONETTI, *art. cit.* sur allégorie et typologie. Pour une approche plus centrée sur les textes programmatiques de l'oeuvre, voir C. CURTI, « L'*Expositio psalmorum* di Magno Aurelio Cassiodoro. La praefatio e la teoria esegegetica dell'autore », *in* S. LEANZA, éd., *Atti della settimana di studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983)*, Soveria, Rubbettino, 1986, p. 105-117. Voir également A. QUACQUARELLI, *art.cit.* p. 314, sur les rapports entre Cassiodore et Origène.

[49] A ce sujet voir en particulier les deux mises au point récentes déjà citées : F. WEISSENGRUBER, « L'educazione profana nell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro. » *in* S. LEANDRO, éd., *Cassiodoro : dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace : atti del convegno internazionale di studi, Squillace, 25-27 ottobre 1990*, Soveria, Rubbettino, 1993, p.61-72 et Ann W.ASTELL, « Cassiodorus' « Commentary on the Psalms » as an « Ars rhetorica » ». *Rhetorica* 17 (1),1999, p. 37-75. Sur le sens de la pratique cassiodorienne *cf.* M. AGOSTO, *art. cit.* p. 295 : « tutti questi mezzi non servono a dare alla Scrittura une bellezza aggiuntiva, quasi che ne mancasse, ma, piuttosto, essi acquistano la loro dignità proprio dall'essere in essa presenti e partecipando della sua verità : ancora una volta lo specifico dell'eloquio sacro viene individuato nello scarto che la separa dalla letteratura profana, nella quale l'*ornatus* aveva appunto la funzione di decorare un discorso, argomentativamente già completo, al fine di stappare il consenso dell'uditorio non solo agendo sul piano razionale, ma anche su quello emotivo, stimolandone il piacere ». Cette vue nous paraît largement acceptable, à condition, comme nous l'avons vu, de ne pas en tirer une opposition trop nette entre culture sacrée et culture profane.

la ligne de démarcation est moins nette entre les citations proprement dites et les emprunts, [p. 246] plus ou moins aisément identifiables, mais dont le texte original est retravaillé par Cassiodore pour s'intégrer à son propre discours.

La situation est rendue encore plus complexe par un élément supplémentaire qui est d'ordre codicologique et qui m'amène à une précaution liminaire. Il faut ici rappeler qu'on ne dispose toujours pas d'une édition scientifique de ce texte transmis par un nombre imposant de manuscrits alors qu'il est gigantesque. Les remarques que je vais faire reposent donc sur des éléments connus jusqu'ici, mais dont la portée exacte est difficile à sentir, faute d'un examen systématique des données concernant l'histoire de la transmission de l'œuvre. Huit manuscrits présentent, avant le texte, un petit tableau de signes marginaux indiquant une série de passages illustrant telle ou telle science particulière[50] : *in idomatis, in dogmatibus, in definitionibus, in schematibus, in ethymologiis, in interpretatione nominum, in arte rhetorica, in topicis, in syllogismis, in arithmetica, in geometria, in musica, in astronomia*. La parenté de ce texte avec le plan du livre 2 des *Institutions* de Cassiodore est frappante : *de arte grammatica, de arte rhetorica, de dialectica, de arithmetica, de musica, de geometria, de astronomia*. On peut donc supposer soit que Cassiodore a inclus *a posteriori* cette présentation en vue de permettre un renvoi aux éléments théoriques qu'il mettait en place dans ses *Institutions*[51], soit, hypothèse moins probable, que les éditeurs médiévaux du texte ont eu l'idée de croiser les deux traités du maître pour faciliter la lecture[52].

[p. 247] Si l'on admet que ces signes sont bien cassiodoriens (ce qui irait assez bien avec le souci de présentation matérielle montré par l'auteur[53]), quand bien même ils représenteraient un élément ajouté au texte après coup pour une édition particulière –par exemple à Vivarium- (ce qui expliquerait leur absence dans la préface), on trouve là un mécanisme extrêmement intéressant de balisage du texte en zones didactiques particulières où les moines peuvent, en même temps qu'ils lisent le psautier, se familiariser avec des éléments scientifiques qu'ils retrouveront dans les traités théoriques que Cassiodore leur destine[54].

---

[50] L. VISCIDO, « Segni critici nelle opere cassiodoree. » *VetChr* 21, 1984, p. 157-162, montre que ces signes sont issus des commentaires alexandrins depuis Aristarque. *Cf.* U. HAHNER, *op. cit.* p. 4 et J.W. HALPORN « Methods of reference in Cassiodorus », *Journal of Library History*, 16, 1981. Sur leur origine, elle est tantôt, selon lui, expliquée par Cassiodore lui-même (*Inst.* 1, 26, 2 pour le sigle désignant les *idiomata*), tantôt par référence à la pratique des Pères (cite PRIMASIUS *in Ap*. 4, 13 pour le chrisme et son sens cassiodorien, mais le signe est si répandu que cette référence n'apporte pas grand chose), soit de la pratique des grammairiens (pour le signe de l'astronomie *, il vient d'un très ancien signe sur les MSS que les alexandrins nommaient *astèr*, il y a donc une sorte de jeu de mots). Cassiodore d'ailleurs utilise ailleurs ce type de signes (*cf. Inst.* 1, 1, 8 ; 1, 9, 3 et 1, 26, 1).

[51] Voir J. MOORHEAD, *art. cit.*, pour une présentation de la tradition de regroupement de ces arts chez Ambroise, Augustin et Jérôme, Martianus Capella et Claudien Mamert. Sur l'ordre adopté dans le commentaire des psaumes, voir en particulier p. 508. L'auteur souligne l'influence de Boèce et celle de Nicomaque à travers la traduction d'Apulée ou celle de Boèce.

[52] Que Cassiodore ait voulu créer un instrument pédagogique complet avec l'ensemble de ses traités ne fait guère de doute (voir à ce sujet M. ZELZER, *art. cit.* p. 225 qui aborde la question de la citation dans ces pages : « egli indica i punti che li sembrano più importanti nelle singole discipline, molto spesso senza una citazione preciso delle sue fonti secondo il modo dell'antica letteratura specialistica e menziona quindi i libri più importanti che si trovano nella biblioteca del monastero. »). Dans ce contexte évidemment, le psautier constitue l'oeuvre que l'on étudie traditionnellement au tout début du *cursus* (voir J. LECLERCQ, *op. cit.* p. 24) : Cassiodore confirme cette vocation du psautier à ouvrir les études monastiques *Exp. psalm.* 16, 38 : *Psalteri quoque proprium est quod per eum legis diuinae sanctitas introitur.... Licet Psalterium quartus codex sit auctoritatis diuinae, primum tamen tirones incohantur scripturas sacras, inde legendi decenter faciunt initium.*

[53] Voir préface

[54] La figure du moine érudit qui se dessine ainsi est, comme l'a bien vu F. WEISSENGRUBER, *art. cit.* p. 70, placée sous le patronage d'un ami personnel de Cassiodore, Denys le Petit, dont il dit en *Inst.* 2, 23, 3 : *Longum est de illo uiro cuncta retexere, qui inter aliquas uirtutes hoc habuisse probatur eximium, ut cum se totum Deo tradidisset, non aspernaretur saecularium conuersationibus interesse.*

Le commentaire du psaume 1 qui est particulièrement riche en notations de ce type fournit un bon exemple de ce travail de balisage. A propos de ce psaume qui définit le *beatus uir*, Cassiodore rédige la fin de son introduction, la *diuisio psalmi*, comme une petite leçon sur la définition :

> *In ipso itaque capite psalmi huius, definitio beati uiri tamquam pulcherrimum nobis gloriosi regis diadema resplendet. Oratio breuis et lucida, quae rem propositam diuersis modis quid sit ostendit. Sed hoc principium duas species definitionum euidenter complectitur. In prioribus quippe uersibus duobus qui dicunt: non abiit, non stetit, non sedit, octaua species definitionis est, quae graece dicitur κατ'αφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου, latine per priuantiam contrarii. Ait enim quid non faciat, sicut et in quinto psalmo dicturus est: quoniam non uolens deus iniquitatem tu es. In tertio autem uersu qui dicit: sed in lege domini fuit uoluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte, secunda est species definitionis quae graece ἐννοηματική dicitur, latine notio nuncupatur. Haec non dicit quid sit, sed per hoc, quod agit, res illa quam quaerimus nobis specialiter indicatur, sicut et in septuagesimo primo psalmo dicturus est: benedictus dominus deus israel, qui facit mirabilia magna solus. Memento autem quod omnis definitio aut ex materia nascitur, quod est corpus; aut ex specie, quod est qualitas, aut certe de utroque, sicut est homo, mirabili ordine prolata disponens.*[55]

[p. 248] Tout ce passage manipule, sans le dire évidemment, mais de façon parfaitement claire, le traité *de definitionibus* de Marius Victorinus, philosophe du IV^e^ siècle[56]. Cassiodore recopie par exemple purement et simplement la partie technique de 23, 9 : *Octava species definitionis κατ'αφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου, id est per privantiam contrarii eius quod definitur, ut 'bonum est quod malum non est'*[57]. Dans la *notio*, l'adaptation faite par le commentateur est plus intéressante, car elle montre une appropriation plus nette par Cassiodore du texte de Victorinus. La définition se trouve chez le philosophe en *Def.* 18, 6 et se présente ainsi :

> *At cum dicit 'memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt', et item 'intellegentia per quam illa respicit quae sunt', ac pari modo 'providentia per quam futurum aliquid videtur': satis clarum est non substantialem istam definitionem, sed,*

---

[55] C'est pourquoi dans l'en-tête même de ce psaume, la définition du bienheureux resplendit pour nous comme le diadème magnifique de notre roi de gloire. C'est une phrase courte et claire qui montre par divers modes la nature de l'objet en question. Mais ce début embrasse de façon évidente deux aspects des définitions. En effet, dans ces deux premiers versets qui disent « il ne va pas, il ne se tient pas, il ne siège pas », c'est le huitième aspect de la définition que l'on appelle en Grec, *kat'aphairesin tou enantiou*, en Latin « par élimination des contraires ». Il dit en effet ce qu'il ne fait pas, comme il va dire au psaume 5 : « car tu es un Dieu qui ne veut pas l'iniquité ». Quant au verset 3, où il dit « mais sa volonté est dans la loi du Seigneur, et il médite sa loi nuit et jour », c'est le deuxième aspect de la définition, que l'on appelle en Grec *ennoèmatikè*, en latin *notio*. Cet aspect ne dit pas ce qu'est la chose, mais nous indique de façon spécifique la chose que nous cherchons à connaître par ce qu'elle fait, comme il le dira au psaume 71 : « béni soit le Seigneur Dieu d'Israël le seul qui fait des merveilles ». N'oubliez pas que toute définition naît soit de la matière, c'est à dire le corps, soit par l'aspect, c'est à dire la qualité, soit du moins de l'un et l'autre, comme pour l'homme.

[56] voir M. ZELZER, *art. cit.* p. 226 : « Donato e Mario Victorino, indicati da San Girolamo nella sua cronica delle'anno 354 come *insignes magistri*, fanno parte di maestri di quella nobiltà romana che divennero le colonne portanti per la conservazione della letterature romana classica e della significativa reazione al nascente cristanesimo. On ne partagera pas la fin de son jugement. Marius Victorinus ne fait pas partie d'une prétendue réaction païenne, puisqu'il finit par se convertir lui-même. La notice de Jérôme, interdit d'ailleurs cette analyse. Sur les antécédents de l'encyclopédie cassiodorienne voir *ibid.* p. 227-229 : si la connaissance de Martianus Capella par Cassiodore est très improbable (il déclare lui-même ne pas avoir pu trouver l'oeuvre en *Inst.* 2, 3, 20), il a pu accéder, mais sans doute indirectement, au traité *nouem disciplinarum libri* de Varron. Sur l'emploi de Varron, voir la très ancienne (et difficile d'accès) dissertation de H. ERDBRÜGGER, *Cassiodorus unde etymologias in Psalterii commentario prolatas petiuisse putandus sit*, Iena, 1912.

[57] Huitième aspect de la définition : *kat aphairesin tou enantiou*, « par élimination des contraires » de la chose définie : comme « le bien est ce qui n'est pas mal ».

quemadmodum diximus, eam quae ἐννοηματική Graece dicitur, cum rei notio non substantiali ratione percepta, sed actu res cognita proferatur.[58]

[p. 249] Cassiodore conserve certes les éléments techniques du passage de Victorinus, mais il adapte le procédé d'écriture du philosophe dans une forme de paraphrase (*actu* par exemple devient *per hoc quoi agit*) et va chercher ailleurs, *Def.* 17, 9, la place de cette définition dans la série :

Secunda est quae dicitur ἐννοηματική quam notionem communi, non proprio nomine possumus dicere.[59]

Le cas de la définition de la définition est encore plus complexe et montre la capacité de Cassiodore à combiner ses sources. La voici :

Oratio breuis et lucida, quae rem propositam diuersis modis quid sit ostendit.[60]

C'est fondamentalement la définition que Victorinus tirait de Cicéron :

Def 2, 3 = *Top.*5, 26: *'Definitio est' ut Tullius in Topicis ait 'oratio quae id quod definit explicat quid sit'*. [61]

Mais Cassiodore la banalise en lui retirant son origine cicéronienne et donc son caractère de citation déjà enchâssée dans le texte de Victorinus. De plus, il la modifie assez substantiellement, au point qu'il n'y a plus là citation, mais simple influence. On notera d'ailleurs que la définition de Cassiodore l'emporte en précision sur celle de l'Orateur[62]. Or dans les *Institutions* il ne reprendra pas cette définition, pourtant de loin la plus claire de toutes celles qu'il donne. Cette fois, il recopie la définition de Victorinus, mot pour mot :

Inst. 2, 3 Dialect. : *'Definitio est' ut Tullius in Topicis ait 'oratio quae id quod definit explicat quid sit'*.

[p. 250] Le choix dans le commentaire du psautier d'une définition refaite intègre l'élément didactique dans une autre finalité. Présente pour elle-même dans le traité didactique, la même définition reprend strictement le texte traditionnellement considéré comme le plus canonique. D'un texte à l'autre, on a changé de visée, en passant d'un outil pratique dans le commentaire, à un élément à retenir pour lui-même dans le manuel.

Mais cette pratique n'est pas constante et Cassiodore peut tout aussi bien reprendre telle quelle en citation la définition canonique. Plus bas, en effet, pour la définition de la ligne, Cassiodore se livre à une véritable citation d'Euclide dans la traduction de Boèce :

---

[58] mais quand il dit « la mémoire est ce par quoi notre esprit revient à ce qui a été » et encore « l'intelligence c'est ce par quoi il voit les choses qui sont », et de la même façon « la faculté de prévision ce par quoi est vu quelque chose de futur » : il apparaît assez clairement que cette définition ne porte pas sur la substance, mais qu'il s'agit, comme nous l'avons dit de celle que le Grec nomme *ennoèmatique*, quand la connaissance de la chose n'est pas perçue par un raisonnement sur sa substance, mais que la chose est connue par son action.

[59] La deuxième est celle que l'on appelle *ennoèmatique*, que nous pouvons nous appeler *notio* en usant non d'un nom qui lui soit propre, mais d'un nom commun.

[60] une phrase brève et claire qui montre de diverses manières ce qu'est la chose dont il est question.

[61] la définition, selon les *Topiques* de Cicéron, est une phrase qui explique ce qu'est ce qu'elle définit.

[62] Comparer avec *Orat*. 1, 189 : *est enim definitio rerum earum, quae sunt eius rei propriae, quam definire volumus, brevis et circumscripta quaedam explicatio*. *Or*. 116 : *est definitio oratio, quae quid sit id de quo agitur ostendit quam brevissime*. *Her*. 4, 35, 6 (qui, pour Cassiodore est une oeuvre de Cicéron) : *Definitio est, quae rei alicuius proprias amplectitur potestates breviter et absolute.* Sur les rapports avec Cicéron, G. ARICO, *art.cit.* p. 166, note justement : « proprio Cicerone, un autore che non può non essere stato alla base della formazione di Cassiodoro, presenta, accanto a parecchi riferimenti di natura incerta, un ristrettissimio numero di citazioni immediate. » L'orateur est vu en grande partie à travers le prisme de ses commentateurs, dont essentiellement Marius Victorinus (G. ARICO, p. 165)

1, *diuisio* : *Hoc imitatus conuerso ordine geometricus fecit euclides dicens: linea est longitudo sine latitudine*. = Boeth. *Mens.* 1 : *Linea vero sine latitudine longitudo est, lineae vero fines puncta sunt.*[63]

On remarquera toutefois que cette « vraie » citation n'est absolument pas opératoire dans la logique du commentaire des psaumes, puisqu'en réalité il s'agit de montrer qu'Euclide utilise, dans sa définition, les modes présentés auparavant par Cassiodore. La définition sert donc d'exemple à la définition cassiodorienne de la définition qui elle-même –et elle seule- commente le psaume. Le texte ici se ramifie en s'éloignant de son objet, mais la finalité du procédé est claire. Le commentateur tend à montrer qu'il existe en réalité une sorte de continuité entre ce que l'on voit appliqué par le poète des psaumes, ce que théorisent les logiciens profanes et ce qui s'applique dans les sciences profanes.

C'est avec l'étymologie, de loin la science profane favorite de Cassiodore dans le commentaire du psautier[64], qu'apparaissent le mieux les richesses de la [p. 251] citation hétérogène dans l'*Expositio*. L'étymologie répond à un dessein spécifique : il s'agit pour l'exégète de renvoyer au fonctionnement même de la langue des psaumes (dans la traduction latine évidemment), et donc de s'ancrer dans une réflexion qui soit à la fois instructive pour ses *tirones* de moines et acceptable par les lettrés, en ce qu'elle repose sur l'*auctoritas* des meilleurs grammairiens profanes. Au psaume 4, par exemple deux étymologies ouvrent sur une analyse intéressante

4, 5 et 4, 8 : *Ferarum domicilium proprie cubile dicitur a cubando*[65]

et

Frumentum enim dictum a frumine, id est a summa parte gulae; antiqui enim caput gulae frumen uocabant.[66]

Si l'on se souvient de ce que nous avons dit de la méthode cassiodorienne et de ses rapports avec la tradition du commentaire grammatical des classiques, nul ne s'étonnera de voir qu'il s'agit de la reprise de deux étymologies de Servius :

En. 4, 648 *cvbile cubandi locum dixit* = Varr. *LL* 8, 55 : *et cum debuerit esse ut a cubatione cubiculum sic a sessione sediculum, non est*.[67]

et

En. 1, 178 : *qui discernunt frumenta a frugibus. nam Cicero ait "olei et frugum minutarum", cum de leguminibus diceret, ut ostenderet etiam frumenta fruges vocari. frugum autem nomen tractum est a frumine, id est eminente gutturis parte.* [68]

---

[63] en imitant cette phrase en sens inverse le géomètre Euclide a fait la définition suivante : la ligne est une longueur sans largeur. = chez Boèce : La ligne est une longueur sans largeur, quant à ce qui borne la ligne ce sont des points.

[64] M. SIMONETTI fournit une approche simple du processus, *art. cit.* p. 138 : « è opportuno chiarire che l'esegesi etimologica, fondata sulla convinzione, largamente dominante nel mondo antico, che il nome indicasse l'essenza dell'entità da esso designata, era quanto mai tradizionale ed era stata sempre di casa ad Alessandria e da qui trasferita in Occidente, ma col preciso intento di fondare sull'etimologia del nome il suo significato allegorico, e proprio per questo era stata avversata decisamente dagli antiocheni ». Il y a ainsi, pour lui, deux usages de l'étymologie, un usage purement inspiré de la tradition scolaire et un usage allégorique qui serait chrétien. Comme fondamentalement, il s'agit de la même science, la distinction peut être extrêmement subtile.

[65] On nomme au sens propre *cubile* le domicile des bêtes sauvages, le mot venant de *cubo*

[66] Car *frumentum* vient de *frumen*, c'est à dire le sommet du gosier ; car les anciens nommaient *frumen* le point le plus haut du gosier.

[67] *Cubile* il veut dire un lieu pour faire l'action de *cubare* (et alors qu'on devrait avoir, comme l'on a *cubiculum* tiré de l'action de *cubare*, *sediculum* tiré de l'action de *sedere*, le mot n'existe pas).

[68] ils séparent ce que désigne *frumenta* de ce que désigne *fruges*. Cicéron dit « *olei et frugum minutarum*, en parlant de légumes, ce par quoi il montre que des choses nommées *fruges* peuvent aussi être appelées *frumenta*. Quant au nom *fruges* il vient de *frumen* c'est à dire le sommet du gosier.

Dans les deux cas, le *ueriloquium* ne peut être *uerum* que s'il est placé sous l'autorité, même implicite, des doctes. Or on remarquera que ni le nom de Varron, ni celui de Servius ne figurent dans le texte, alors que Varron est sept fois cité dans les *Institutions*, et même nommé *Latinorum peritissimus* (2, 6, 1). Pourtant il n'est jamais cité comme étymologiste, ce qui ne laisse pas d'intriguer[69].

[p. 252] Il apparaît sans doute ainsi que les *nomina* auxquels Cassiodore accorde la plus grande importance sont analysés en dehors du mécanisme de la citation, parce que cette citation impliquerait la mise en oeuvre de textes profanes, à laquelle Cassiodore visiblement répugne, puisqu'il n'a cité Euclide que de manière détournée et s'est refusé à attribuer une paternité à ses nombreuses citations autour de la définition[70]. En revanche, et c'est très révélateur d'une hiérarchie certaine entre science profane et science sacrée, les *nomina hebraica* sur lesquels peine Cassiodore –qui sans nul doute ne sait pas un mot d'hébreu- sont éclairés par des renvois explicites à Jérôme, l'autorité en la matière. Dès lors qu'il s'agit d'un élément qui touche à la spiritualité même du texte et en engage profondément le sens chrétien, le commentateur a besoin d'une autorité renouvelée et précisément affirmée, celle de l'Ecriture tout à l'heure, celle des *eruditissimi patres* ici.

c) citations semi-hétérogènes : quelques exemples

Cassiodore, comme nous l'avons dit, bien qu'il se présente comme un strict continuateur d'Augustin, insère de multiples renvois à d'autres textes patristiques que les *Enarrationes in Psalmos*. Dans ce type de passages, le commentateur use de techniques variées qui correspondent à autant de manières de considérer le texte patristique convoqué à l'appui du commentaire psalmique.

Dans quelques cas, il s'agit de simples renvois, comme en 50, 1-2 :

sanctus Augustinus in libris quos aduersum Faustum Manichaeum scripsit,

comme ensuite il indique que Jérôme avait vu dans le personnage de Bersabée

figuram Ecclesiae uel humanae carnis .

Dans les deux cas, ces éléments se trouvent dans l'introduction du psaume, c'est à dire dans une partie qui ne relève pas véritablement du commentaire [p. 253] lui-même. C'est une sorte de bibliographie commentée que présente Cassiodore :

---

[69] J. M COURTES, *art. cit*. p. 372, a judicieusement montré que Cassiodore connaît les quatre degrés de l'étymologie varonnienne, ce qui atteste une lecture très attentive et très précise dont la pratique de la citation, par simple introduction sans source des étymologies varroniennes ne rend que très imparfaitement compte. *Cf. LL.* 8, 1, 5 : *Nunc singulorum uerborum origines expediam, quorum quattuor explanandi gradus. Infimus quo populus etiam venit: quis enim non videt unde argentifodinae et viocurus? Secundus quo grammatica escendit antiqua, quae ostendit, quemadmodum quodque poeta finxerit uerbum, quod confinxerit, quod declinarit; hic Pacui:*

Rudentum sibilus,

hic:

Incurvicervicum pecus,

hic:

Clamide clupeat bracchium.

Tertius gradus, quo philosophia ascendens pervenit atque ea quae in consuetudine communi essent aperire coepit, ut a quo dictum esset oppidum, vicus, via. Quartus, ubi est adytum et initia regis: quo si non perveniam ad scientiam, at opinionem aucupabor, quod etiam in salute nostra nonnunquam facit cum aegrotamus medicus. Sur la présence de Varron étymologiste voir G. ARICO, *art. cit.* p. 164.

[70] Il s'agit bien de textes profanes plus que d'auteurs profanes, puisque Victorinus et Boèce sont chrétiens, mais les oeuvres de ces deux maîtres utilisées par Cassiodore dans les passages cités ci-dessus traitent de sujets profanes et commentent ou traduisent des traités écrits par des païens.

De hac etiam figura dauid et bersabee sanctus augustinus in libris quos aduersum faustum manichaeum scripsit, inter alia diligentissime disputauit. [71]

et

Operae pretium est hunc psalmum paulo diligentius perscrutari, ut uirtutis eius profunda mysteria, praestante domino, cognoscere mereamur.Et quia se rex et propheta, sicut regum testatur historia, humili satisfactione prostrauit, et peccatum suum increpatus, publice non erubuit confiteri; merito eum sanctissimi patres honorandum figuratione sacratissima censuerunt. Inter alios siquidem beatus hieronymus bersabee figuram ecclesiae uel humanae carnis habuisse demonstrat; dauid uero, sicut multis locis constat aptatum, domini christi portasse dicit imaginem. [72]

Cette manière de procéder est extrêmement rare et suppose un psaume d'une importance particulière, ce que confirment dans le fil du commentaire d'autres éléments patristiques[73]. De la même façon, en effet, Cassiodore éprouve le besoin de rapporter des analyses théologiques particulièrement ardues à l'autorité de pères antérieurs. Dans un cas, il s'agit de la question extrêmement sensible du libre arbitre, dans l'autre de la Trinité, autre sujet délicat dans une Italie où l'arianisme a été naguère la religion du roi.

(50, 7) *Nam post uitiatam humani generis naturam, liberi arbitrii salutiferam partem et dominus tribuit et operationem ipsius sua pietate concedit. Haec quidem latius* [p. 254] *beatus augustinus, haec doctissimus hieronymus, haec prosper consensu generalitatis diuino munere docuerunt. Sed nos ea contingere fecit haeresis exsecranda, quae nimis saluti nostrae probatur esse contraria*[74]

et 50, 14 :

Quod qui desiderat plenius agnoscere, sancti hilarii, sancti ambrosii et sancti augustini libros trinitatis non desinat lectitare. Haec enim res ad disputandum quam magna, tam longa est. Nam et beatus hieronymus aduersus haereticos in hoc psalmo luculenter et breuiter de trinitate disseruit. [75]

---

[71] 50, 1 : Sur cette figure aussi, je veux dire David et Bersabée, saint Augustin a écrit dans son *Contra Faustum* et entre autres choses il a mis un soin extrême à l'analyser.

[72] « Il n'est pas inutile de sonder avec un peu plus de soin ce psaume pour que nous soit donné de connaître, si le Seigneur nous l'accorde, les profonds mystères de son sens. Et, parce que c'est un roi et un prophète, comme l'histoire du *Livre des Rois* l'atteste, qui s'est prosterné ici en une humble demande de pardon, et qui, ayant subi une réprimande, n'a pas rougi de confesser devant tous son péché, c'est à juste titre que les très saints Pères ont jugé qu'il fallait l'honorer en trouvant une figure très sainte qu'il illustrerait. Et de fait, Saint Jérôme, entre autres, démontre que Bersabée est l'image de l'Eglise ou de la chair humaine tandis que David, porte, selon cet auteur l'image du Christ Seigneur, image qui de toute évidence lui paraît convenir en bien d'autres passages ». M. SIMONETTI, *art. cit.* p. 138, commente judicieusement ce passage : « il salmo 50, penitenziale per eccellenza, è corredato dalla rubrica che ricorda il pentimento di Davide per l'adulterio con Bersabea e l'uccisione di Uria : ma Cassiodoro applica il salmo all'implorazione della chiesa peccatrice e limita il ricordo di Davide alla sola parte iniziale dell'interpretazione ».

[73] L'importance de ce psaume apparaît évidemment ailleurs que chez Cassiodore. Par sa mention du péché de l'homme et de la miséricorde divine il est un des psaumes que les chrétiens introduisent le plus tôt et de la manière la plus systématique dans leur théologie comme dans leur liturgie.

[74] En effet, après que la nature humaine eut été rendue vicieuse, le Seigneur a fait don de cette part salutaire qu'est le libre arbitre et a accordé dans sa bonté à celui-ci de s'exercer. Tel a été d'ailleurs l'enseignement –plus largement développé qu'il ne l'est ici- de Saint Augustin, du très savant Jérôme, de Prosper, avec l'assentiment de tous et par don du Seigneur. Mais, pour ce qui nous concerne si nous avons touché ces questions c'est à cause d'une hérésie détestable qui s'avère extrêmement contraire à notre salut. (il s'agit des Pélagiens).

[75] Celui qui souhaite connaître plus pleinement ce sujet, qu'il ne cesse pas de lire et relire les livres sur la Trinité de saint Hilaire, saint Ambroise et saint Augustin. Car discuter cette question est un travail aussi grand que long. De fait, saint Jérôme a contre les hérétiques fait un exposé splendide et bref sur la Trinité en commentant ce psaume.

Si leur importance dans le projet doctrinal ne fait aucun doute, ces notes présentent sur le plan formel une forme de stéréotype visible en particulier dans le recours simple à l'*auctoritas patrum* sans vraiment indiquer où cela se trouve. Dans le deuxième texte cité en particulier, la référence bibliographique est un peu en trompe l'oeil, en raison de la taille des ouvrages qui rend de toutes façons difficile leur maniement avec une référence aussi peu précise. Ici encore, la fonction bibliographique s'efface devant le souci de mettre en évidence une tradition. Cet élément me paraît avoir une autre importance plus fondamentale : la technicité théologique n'est pas le but du commentaire, ou du moins le but premier, comme, plus haut, on ne pouvait lui assigner comme finalité l'apprentissage de la dialectique ou de l'étymologie. Le commentaire a une fin spirituelle, qui consiste, comme on l'a montré ailleurs, à faire pénétrer le moine dans une expérience de foi que le texte initie et conduit.

Parfois, cependant, la remarque bibliographique s'accompagne d'une référence plus précise sous la forme d'une paraphrase comme en 50, 21 :

> *Siue illos praedicatores euangelii promittit, quorum imaginem in uituli figura lucas euangelista suscepit, qui non mugitibus aera uerberarent, sed orbem terrarum dominicae fidei praedicatione complerent. Siue illos magis uitulos debemus aduertere, qui animas suas in hostiam suauitatis sacris altaribus obtulerunt. Nam et pater augustinus, cum de figuris illis euangelicis ageretur, quodam loco ipsum dominum uitulum dicit, qui se hostiam obtulit pro salute cunctorum.*[76]

[p. 255] Dans cette situation, le recours à Augustin exerce, dans cette suite d'interprétations possibles, une fonction déterminante et hiérarchique. Elle n'est pas une explication de plus, mais bien l'explication qui rend possibles toutes les autres. Les prédicateurs, les martyrs, les évangélistes ne sont *uituli* que par rapport au sacrifice premier, celui du Christ. Or c'est Augustin qui conditionne l'acceptation christologique de ce texte et donc la possibilité du commentaire cassiodorien, qui devient ainsi strictement orthodoxe.

De fait, il eût sans doute été aussi simple ici pour Cassiodore de citer Augustin, mais il s'en garde bien et réserve la citation littérale avec référence précise aux textes bibliques. On trouve cependant quelques exceptions comme ce renvoi à Hilaire de Poitiers dans l'introduction du psaume 110 :

> (110, 1) : *Est et alia causa, ut pater hilarius dicit, positi huius alphabeti: « scimus paruulos et rudes per litteras erudiri, ut sapientiae praecepta conquirant; sic huiusmodi psalmi pueris et incipientibus dantur, ut primordia eorum quasi quibusdam elementis docentibus instruantur ». Nam quamuis quosdam et sine litteris scripturas diuinas didicisse legerimus, facilior tamen res est dei gratia fragilitati nostrae per litteras prudentiam discere, quam illud miraculum sustinere. Commonemur ergo per hoc sacramentum, quatenus pronissime ad eruditionis studia festinemus, quando ut elementa meditari ac discere debeamus, ordo ipse ponitur litterarum.*[77]

---

[76] Première explication : il promet les prédicateurs de l'évangile dont Luc a pris l'image dans la figure du jeune bœuf, car ils n'ont pas frappé les airs de leurs mugissements, mais ont empli la terre de leur prédication de la foi en le Seigneur. Deuxième explication : nous devons plutôt considérer ces jeunes bœufs comme ceux qui ont offert leur âme sur les saints autels en sacrifice plein de suavité. Car notre père Augustin, s'agissant de ces figures évangéliques, dit quelque part que le jeune bœuf c'est le Seigneur lui-même qui s'est offert en victime pour le salut de tous.

[77] Il y a une autre raison, selon notre père Hilaire, à la disposition alphabétique : « nous savons que les petits et les gens sans instruction deviennent savants en apprenant les lettres, pour acquérir les connaissances qui les préparent au savoir. Ainsi un psaume comme celui-ci est donné aux enfants et aux débutants, pour que leurs débuts reçoivent l'instruction -si je puis dire- de l'enseignement du B.A. BA. ». De fait, nous avons bien pu lire que certaines personne ont appris les divines écritures sans savoir lire, c'est toutefois pour les êtres faibles que nous sommes chose plus aisée d'apprendre avec la grâce de Dieu la sagesse par l'écrit que d'attendre le miracle dont j'ai parlé. Nous serons donc avertis par ce signe sacré, chaque fois que nous nous hâterons pour nous

Il s'agit ici de l'interprétation de la structure alphabétique du psaume ; or la nature de citation du morceau d'Hilaire demeure problématique malgré le choix de l'éditeur moderne . Les deux seuls textes conservés d'Hilaire qui se rapprochent de notre texte sont *Ps.* 118, 1 et 14 :

> *Nam cum ex viginti duabus litteris omnis hebraeus sermo conveniat, et octonos versus litterae singulae explicent; numerus iste versuum octonis partibus multiplicatus expletur. Hanc igitur exstitisse causam existimo, ut per litteras totius istius psalmi ordo decurreret; ut sicut parvuli et imperiti et ad legendum imbuendi haec primum,* [p. 256] *per quae sibi verba contexta sunt litterarum elementa cognoscerent; ita et humana ignoratio ad mores, ad disciplinam, ad cognitionem Dei per hunc singularum litterarum octonarium numerum ipsis velut infantilis doctrinae initiis erudiretur.*

Et :

> *Et in psalmi exordio et deinceps frequenter meminimus per haec singularum litterarum quaedam quasi elementa discendi, doctrina nos pietatis, continentiae, intelligentiae, fidei et timoris institui: et ut rudem infantiam ad loquendi scientiam, quam et agendi doctrina consequitur, ipsis humanae vocis initiis erudiri:*

L'absence de lieu précis chez Hilaire où Cassiodore aurait recopié ce texte peut conduire à supposer qu'il s'agit d'un fragment d'un traité perdu sur un psaume alphabétique bien dans la manière d'Hilaire[78]. Mais cette hypothèse n'est pas la plus vraisemblable, car il paraît presque certain que Cassiodore n'avait pas d'autres traités hilariens sur les psaumes que ceux que nous lisons aujourd'hui, puisque Jérôme semble indiquer que le commentaire tel qu'il le lit repose sur une sélection de psaumes. En tout cas, en l'état actuel du texte d'Hilaire, on ne peut créditer ce passage, comme le fait l'éditeur du *CCL*, du statut de citation et plutôt partir du principe qu'il s'agit bien d'une libre paraphrase de l'évêque de Poitiers qui se donnerait comme une citation. On peut dans ce cas opposer ce type de citation à la citation très exacte de *Praef.* 15 où le commentateur se contente de couper légèrement le texte pour réunir deux phrases d'ailleurs presque contiguës. Pourtant, si la paraphrase est donnée comme une citation, cela ne fait que confirmer le fait que le commentateur ne recherche dans son mécanisme de citation que l'autorité du Père qu'il cite et non l'exactitude textuelle. La référence sert donc plus de marqueur à usage interne –accréditer le commentaire- que d'outil réel. De fait, Ambroise, dans son commentaire du même psaume évoque le même passage d'Hilaire, mais sans citer l'évêque de Poitiers :

> in Ps. 118, 14, 1 : *unde intellegimus ideo per litteras Hebraeorum psalmum hunc esse digestum, ut homo noster tamquam paruulus et ab infantia per litterarum elementa formatus, quibus aetas puerilis adsueuit, usque ad maturitatem uirtutis excrescat.*

La situation de ces renvois textuels donnés comme citations patristiques paraît indiquer –bien que le caractère de sondage de notre étude ne permette pas de conclure de manière décisive- un choix stratégique des endroits où Cassiodore a recours à cette méthode. En effet le psaume 50 a un statut particulier à la fois dans l'ensemble du psautier et dans la théologie sacramentelle de l'Eglise, en ce qui concerne la difficile question de la faute, du repentir et [p. 257] de la justification. De même le psaume 118, le plus long de tous, présente un intérêt si particulier qu'il a pu être commenté pour lui-même, par exemple par Ambroise : immense litanie de la loi divine, il peut être considéré comme le sommet de l'enseignement moral du psautier, et, à ce titre, la clé de la morale chrétienne tirée des psaumes par une application christologique. C'est ainsi d'ailleurs qu'Hilaire lui-même, suivant Origène se le représentait :

---

plonger dans l'étude de ce savoir, puisque, comme nous devons méditer et apprendre le B.A. BA, l'ordre est ici celui-même des lettres de l'alphabet.

[78] Evidemment, l'origine de ce développement est à chercher chez Origène et, à travers les citations-reformulations occidentales, c'est l'enseignement du grand Alexandrin qui pénètre l'interprétation latine des psaumes alphabétiques.

In Ps. 118, 1 : *Qui ad doctrinam rationabilis et perfectae prudentiae praeparantur, ab ipsis statim litterarum elementis docendi sunt: ut perfectam veramque rationem tamquam ab exordio primae institutionis consequantur. Sciens istud sanctus Paulus apostolus, eam solam veram atque utilis doctrinae esse prudentiam, quae ab aetatis initiis atque ab infantiae ipsius inchoaretur exordiis, haec ad Timotheum inter magna atque praeclara fidei studiique praeconia in secunda epistola scribit:* Tu vero permane in his quae didicisti, et credidisti, sciens a quo didicisti, et quod ab infantia sacras litteras nosti, quae te possint instruere in salutem.*Hoc propter praesentem psalmum ita dictum sit, in quo cum cognitio veritatis ad eruditionem humanae ignorantiae esset edenda, per ipsa litterarum atque elementorum initia doctrinae ordo est distributus.*[79]

On peut donc aisément en conclure que ce mode de présentation n'est pas considéré par Cassiodore comme le mode normal, qui est celui indiqué dans la préface : suivre les analyses d'Augustin en y ajoutant celles d'autres commentateurs et sans nul doute des commentaires personnels, sans rappeler la source du commentaire. Ce caractère exceptionnel du renvoi direct à d'autres sources patristiques, motivé par le caractère exceptionnel de l'enseignement psalmique à cet endroit précis, ne doit pas masquer la volonté clairement visible ailleurs chez Cassiodore de produire en se servant de son matériau de sources un contenu homogène dont la valeur littéraire en tant que texte composite mérite d'être relue.

[p. 258] ***3-le texte tapisserie, le passage de la citation à la création rhétorique.***

Pour la plupart des lecteurs du commentaire cassiodorien –et en un sens pour nous aussi jusqu'à maintenant- l'œuvre se recommande par son caractère extrêmement technique et complexe, sa sensibilité aux sciences et aux *artes liberales*. Elle invite donc à une lecture non-littéraire d'un texte jugé avant tout important pour son contenu et la manière dont il intègre à l'exégèse chrétienne les sciences profanes. En un sens d'ailleurs, le mécanisme de la citation tel que nous venons de le voir accrédite en grande partie cette idée d'un texte mosaïque, comme on en trouvera plus tard avec certains commentaires médiévaux du type de la glose ordinaire[80]. Mais ce serait méconnaître que, même si l'œuvre est tissée de références, elle tend, dans certaines parties au moins, à une mise en œuvre littéraire extrêmement soignée, à laquelle le matériau extérieur contribue pour une part non négligeable[81]. Cette tension entre style du commentateur lui-même et style des textes importés aboutit à la coexistence dans l'œuvre de phénomène stylistiques assez nettement différents pour ne pas

[79] Ceux qui se préparent à connaître la sagesse raisonnable et parfaite, doivent d'abord être instruits par le B.A. BA en sorte que leur vienne comme des rudiments que constitue l'instruction élémentaire une façon de raisonner parfaite et vraie. Sachant cela, je veux dire que seule est vraie et constitutive d'un savoir utile la sagesse qui vient de l'âge tendre et des rudiments que l'on apprend dans l'enfance elle-même, voici ce que l'apôtre Saint Paul écrit à Timothée entre autres grandes et admirables invitations tant à la foi qu'à l'étude : « quant à toi, demeure dans ce que tu as appris et cru, sachant de qui tu l'as appris et que c'est dès l'enfance que tu as connu les lettres sacrées capables de te donner l'instruction qui mène au salut ». Puissent ces mots s'appliquer au présent psaume, dans lequel, comme la connaissance de la vérité y devait être exposée pour donner à l'ignorance humaine le savoir, la matière doctrinale a été ordonnée et distribuée en se servant comme début des lettres qui sont le B.A. BA.

[80] Sur ce texte et ses rapports –mais surtout ses différences- avec Cassiodore, on se reportera à notre article : « Exercices spirituels et exercice rhétorique dans les commentaires antiques et médiévaux du *Ps.* 113, 1-6 », *Revue Théologique de Louvain*, 1998, 1 p. 46-66.

[81] Comme le remarque justement F. WEISSENGRUBER, *art. cit.* p. 66, cette idée est inscrite dans la lecture même que Cassiodore donne du texte : anche la nostra lingua nell'interpretazione dei Salmi acquista ornamento grazie alla nobiltà della verità in essi contenuta. Il cite à ce propos *Praef.* 19, 59 : *sic et lingua nostra, dum psalmodiam canit, nobilitate ueritatis ornatur : cum ad fabulas ineptas et blasphema se uerba conuerterit, ab honore probitatis excluditur.*

dire contradictoires : cette impression de mosaïque qui frappe le lecteur dès l'abord peut être le versant stylistique du projet encyclopédique de commentaire du psautier et constituer la marque stylistique particulière d'un texte-tapisserie.

Un seul exemple particulièrement révélateur des tensions à l'oeuvre dans le texte et de leurs résolutions peut suffire à donner une première idée de ce que peut être le travail de l'écrivain Cassiodore dans son commentaire. Certes, il s'agit d'un passage rhétoriquement extrêmement élaboré et qui n'est pas représentatif de la totalité du texte, mais il permet d'illustrer le processus d'intégration des textes extérieurs jusqu'au pastiche même du texte emprunté :

> 4, 7 : *« Signatum est super nos lumen uultus tui, domine. » Quia sicut nummus imperatoris portat imaginem, ita et fidelibus signa caelestis principis imprimuntur: hoc munimine diabolus multiformis expellitur, et fraudulenta machinatione non praeualet superare tentatum, quem habuit primi hominis suasione captiuum. Crux est enim humilium inuicta tuitio, superborum deiectio, uictoria christi, perditio diaboli,* [p. 259] *infernorum destructio, caelestium confirmatio, mors infidelium, uita iustorum. De quo loco ioannes constantinopolitanae ciuitatis antistes, quasi multifarias definitionum stellas in crucis declamatione lampauit dicens: crux est christianorum spes crux romanorum uictoria, crux mortuorum resurrectio, crux caecorum dux, crux conuersorum uia, crux claudorum baculus, crux pauperum consolatio et cetera, quae ab eo in hunc modum diuina aspiratione profusa sunt. Ecce uera munera, ecce dona praesentia, quibus maledicorum linguae damnatis faucibus obstruuntur. Haec figura dicitur graece peusis, latine autem percunctatio, ubi et interrogatio fit, et responsio parata subsequitur.*[82]

Ce texte s'ouvre sur une série d'allusions à des textes patristiques qui ne constituent nullement des citations : l'image de la pièce qui porte l'image de l'empereur provient des Synoptiques, *Mt* 22, 20 ; *Mc* 12, 16, et son application au roi céleste d'un commentaire augustinien d'un autre psaume (AUG. *Enar. In ps.* 23, 9) ; l'usage de ce signe pour repousser le diable s'inspire d'Aponius *In Cant.* 12, 726 CCL. Puis, Cassiodore introduit un commentaire personnel avant de citer Jean Chrysostome et ses *Louanges de la croix*, vaste prière litanique dont il ne «traduit » qu'un extrait[83]. Il s'agit là de la seule véritable citation du passage, puisque la définition de la *percunctatio* provient de sources diverses et non-identifiables, tant la définition est rebattue[84]. Mais si l'on adopte pour ce texte une présentation qui puisse mettre en évidence les particularités rythmiques et stylistiques du

---

[82] « la lumière de ton visage a été un signe sur nous, Seigneur » parce que de même qu'une pièce porte l'image de l'empereur, de même sur les fidèles sont imprimés les signes du prince céleste : par cette protection le diable sous toutes ses formes est repoussé, et par ses fourbes machinations il n'a plus la force de vaincre celui qu'il tente, qu'il a tenu en sa captivité en persuadant le premier homme. Car la croix est rempart invincible des humbles, repoussoir des orgueilleux, victoire du Christ, perte du diable, destruction de l'enfer, force des biens célestes, mort des incroyants, vie des justes. Sur ce passage, Jean Chrysostome, évêque de Constantinople, a porté pour ainsi dire l'éclat d'une constellation de définitions dans son discours sur la croix, en disant : « croix espoir des chrétiens, croix victoire des Romains, croix résurrection des morts, croix guide des aveugles, croix chemin des convertis, croix bâton des boiteux, croix consolation des pauvres », ainsi de suite selon que les expressions jaillissaient de sa bouche sous l'inspiration divine. Voici les vrais récompenses, voici les dons présents qui ferment à la langue des blasphémateurs sa bouche maudite. En grec cette figure s'appelle *peusis*, en latin *percunctatio*, c'est quand il y a une question suivie immédiatement d'une réponse.

[83] Le passage cité par Cassiodore ne se trouve pas tel quel dans le texte de Chrysostome auquel d'ailleurs il ne ressemble pas dans sa forme. Cassiodore paraît donc avoir recomposé une litanie personnelle à partir d'invocations de Chrysostome qu'il a traduites pour le moins librement. Sur la question de la traduction, voir P. CHIESA « Ad verbum o ad sensum ? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo. » *Medioevo & Rinascimento* (Firenze Olschki), 1987. p. 1-51. Des manipulations de ce genre ont déjà été signalées pour les textes bibliques chez J.W. HALPORN, « Cassiodorus' commentary on Psalms 20 and 21 ; text and context », cité plus haut.

[84] Voir par exemple QUINT. 9, 2, *6*

passage, un autre phénomène apparaît, celui de la contamination de la totalité par la citation de Chrysostome qui en constitue le coeur :

[p. 260] « Signatum est super nos lumen uultus tui, domine. »

Quia **sicut** nummus ***im****peratoris* portat imaginem,
ita et fidelibus signa caelestis *principis* **im**primuntur:
hoc **mu**nimine diabolus **mu**ltiformis expellitur,
et *fraudulenta machinatione* non praeualet superare tentatum,
quem habuit primi hominis *suasione* captiuum.
Crux est enim humilium inuicta tuitio,
superborum deiectio,
uictoria christi,
perditio diaboli,
infernorum destructio,
caelestium confirmatio,
mors infidelium,
uita iustorum.

De quo loco ioannes constantinopolitanae ciuitatis antistes, quasi multifarias definitionum stellas in crucis declamatione lampauit dicens:

crux est christianorum spes
crux romanorum uictoria,
crux mortuorum resurrectio,
crux caecorum dux,
crux conuersorum uia,
crux claudorum baculus,
crux pauperum consolatio
et cetera, quae ab eo in hunc modum diuina aspiratione profusa sunt.
Ecce uera munera,
ecce dona praesentia,
quibus maledicorum linguae damnatis faucibus obstruuntur.

Haec figura dicitur graece peusis, latine autem percunctatio, ubi et interrogatio fit, et responsio parata subsequitur.

Même si la disposition typographique ne rend que très partiellement justice à la complexité étonnante de ce passage qui constitue un remarquable morceau d'éloquence, il apparaît clairement que le ton du commentaire est inspiré à Cassiodore par la litanie grecque. Mais le rapport d'*aemulatio* entre les deux auteurs est d'autant plus visible que le commentateur cite le texte modèle et l'inclut, pratiquement à titre de comparaison, dans sa propre création. De ce fait, le texte grec, pourtant largement valorisé par la présentation qu'en donne Cassiodore avec le verbe *lampauit*, donne l'impression d'une grande simplicité, voire d'une certaine platitude, face aux déchaînements de raffinements oratoires du commentateur. Tout se passe donc comme si la commentaire fonctionnait à deux niveaux, selon une logique qui n'est pas celle que laisse percevoir la lecture linéaire du texte : car le commentaire patristique que compose Cassiodore à partir de montages d'allusions aux Pères pourrait déboucher directement sur la citation de Chrysostome, et aboutir finalement à l'explication rhétorique. La première forme litanique, [p. 261] celle que Cassiodore crée par expansion des procédés de Chrysostome, apparaît donc paradoxalement comme le commentaire de la seconde –que pourtant nous n'avons pas encore lue-.

La clé de cette composition très déroutante se trouve dans le bref jugement que le commentateur porte sur Chrysostome qui a écrit sa litanie, dit Cassiodore, *diuina aspiratione*. La logique du texte se reconstruit parfaitement à partir de cette mention. Face à la grandeur

du mystère qu'il commente et qui a frappé les Pères au point de leur inspirer les commentaires qu'il utilise, le moine, et ici son porte-parole et professeur Cassiodore, est pris d'une *diuina aspiratio* c'est à dire d'un mouvement qui le pousse à admirer et louer une si merveilleuse disposition divine. Le commentaire litanique de Cassiodore est donc la réponse émerveillée du croyant à de telles merveilles. Mais est-elle conforme à la tradition ? De tels débordements d'enthousiasme sont ils bienséants et acceptables, s'agissant de la croix du Christ ? C'est à ce point qu'intervient Chrysostome, et le précédent de ses litanies à la croix. La citation fonctionne donc, comme un garant, ainsi que nous l'avons vu pour les autres citations semi-hétérogènes, mais le garant est ici stylistique autant que spirituel : le style technique et simple du commentaire peut et doit laisser la place à des effusions lyriques quand la grandeur du sujet l'exige et provoque dans l'âme du lecteur un enthousiasme que la simple explication du texte ne peut remplir. L'attestation de tels passages chez un Père connu pour la qualité de ses commentaires et l'admirable simplicité de son style suffit donc à assurer la pleine orthodoxie, à la fois théologique et, pourrait-on dire, stylistique de cet exceptionnel morceau de bravoure rhétorique. C'est sans nul doute la raison pour laquelle la prétendue citation de Cassiodore est en réalité un montage très modifié d'invocations de Chrysostome, mais en aucun cas une traduction. Peu importe au fond ce que dit Chrysostome, seule compte la manière dont il le dit.

*
* *

Au terme d'une étude qui est plus un survol de l'œuvre qu'une véritable lecture, c'est l'aspect de construction littéraire complexe que je voudrais surtout retenir d'une œuvre injustement méprisée et traitée comme un document plus que comme ce qu'elle est, une œuvre d'art et de foi à part entière. Car la somme des savoir que Cassiodore inclut dans son commentaire n'est en réalité qu'un élément de l'émerveillement du commentateur devant le trésor insurpassable de sagesse que recèle texte du psautier, émerveillement non feint qui aboutit à de ferventes prières d'action de grâce ou de repentir qui s'approprient le langage des psaumes jusqu'à redire la parole sacrée avec les propres mots du commentateur. Bien qu'il n'appréciât guère le commentaire [p. 262] de Cassiodore, Dom J. Leclercq a parfaitement décrit ce que devait être la lecture cassiodorienne lorsqu'il décrit le processus de *meditatio* dans le *lectio diuina* : « Il …traduit généralement l'hébreu *haga* et, comme celui-ci, il veut dire, fondamentalement, apprendre la Thora et les paroles des Sages, en les prononçant, en général à voix basse, en se les récitant à soi-même, en les murmurant de bouche. …Il s'agit à la fois d'une lecture acoustique et de l'exercice de mémoire et de réflexion auquel elle est préalable : parler –penser- se souvenir sont les trois phases nécessaires d'une même activité ; s'exprimer ce qu'on pense et se le répéter permet de l'imprimer en soi. » (*op.cit.* p. 23). Imprimer en soi le langage des psaumes ainsi déployé dans toute la splendeur de sa richesse pour que son propre langage devienne psaume, telle est la clé de la méditation cassiodorienne. Mais cette méditation saisit tout l'homme, pas seulement l'homme fini et peut-être inculte qui lit le psautier : elle l'élève à une communauté humaine qui dépasse les frontières des temps et des cultures, une communauté de savoir, la communauté de l'humain, qui s'oppose à l'animal ou au barbare parce qu'il possède la culture, le savoir, les moyens de lire vraiment le monde dans l'Ecriture et d'éclairer sa vie par la juste compréhension du Livre saint. La lecture cassiodorienne du psautier est en quelque sorte la matrice par l'exemple de toute lecture biblique selon le commentateur, lecture divine qui ouvre à l'homme les mystères d'un Dieu qui, parce qu'il s'est incarné et a daigné s'approcher de l'homme depuis les origines, a visité aussi toute la culture et toute la science, tout ce qui fait l'Humain. La synthèse de Cassiodore pose le psautier au centre de la nouvelle et, selon lui, authentique

perception de la culture[85]. Elle est un hymne à tous les savoirs en tant qu'ils sont la gloire de l'humanité et que cette gloire s'ordonne à Dieu par le Christ comme en sa source et son origine.

B. Bureau
Université Jean-Moulin, Lyon III.

[85] Voir G. ARICO, *art. cit*. p. 173 : « Se Cassiodoro non giunge a une interpretazione allegorico-cristiana della cultura antica, neppure però si limita a une utilizzazione di tipo semplicemente retorico. C'è piuttosto in lui –e traspare sopratutto dalle opere *post conversionem* –une viva conscienza della prospettiva storica ; ma amato anche, e riproposto, nella nuova visione cristiana ».