[p. 239-250]

XIII

DANS L'ATELIER D'UN ÉVÊQUE ÉCRIVAIN

ENQUÊTE SUR LA MANIÈRE DONT CYPRIEN DE CARTHAGE CONDUIT SA PENSÉE, COMPOSE ET RÉDIGE SON OUVRAGE, DANS LE *DE OPERE ET ELEEMOSYNIS*

par Michel POIRIER
Professeur honoraire de Première supérieure au lycée Henri-IV, Paris

SOMMAIRE. — **Cyprien de Carthage** *dans le* De opere et eleemosynis *exhorte à la bienfaisance en s'appuyant sur une affirmation doctrinale unique : l'***aumône** *efface les* **péchés** *commis après le baptême, et participe ainsi à l'œuvre de* **salut** *opérée dans le Christ par la philanthropie de Dieu. Il développe sa réflexion principalement de deux manières, par l'enchaînement de citations d'Écriture et par l'exploitation de la* **polysémie** *de certains mots. Familier des* **Écritures**, *connues à travers des* **Testimonia** *mais aussi directement, il domine ses instruments de travail et sait s'en affranchir au besoin. Il est spontanément convaincu que les mots (ainsi* **munus**) *et les familles de mots (***opus**, **operari**) *de sa langue dévoilent des rapports réels entre les choses qu'ils nomment. Dans la mise en œuvre de ses références à l'Écriture et dans ses variations sur un même thème de pensée ou d'expression, il se souvient des leçons du* **rhéteur** *qu'il a été sans sombrer dans l'artifice, et il crée ainsi des pages bien personnelles.*

EPITOME. — *Cyprianus Carthaginiensis in opusculo quod inscribitur* De opere et eleemosynis *christianos ad misericordiae opera hortatur, unum hoc docens : quae post baptismum contracta sint peccata eleemosynis purgari, quam esse partem eius salutaris operis quod per Christum efficiat Dei clementia. Duplici ratione imprimis cogitationem suam explicat, diuinae Scripturae locorum seriem proferendo et quorumdam uerborum uim multiformem adhibendo. Scripturam autem bene nouit, non per Testimonia solum, neque instrumentorum laboris sui fit seruus. Et illud sponte sua persuasum habet uerba, ut* munus, *et coniugata uerba, ut* opus, operari, *aliquid uerum patefacere de rebus nominatis rerumque inter se ratione. Cum Scripturae locos composite adhibet, cum uariis uerbis uel uaria uerborum dispositione in eodem argumento uel eisdem figuris eloquendis utitur, se rhetorem fuisse meminit rhetorumque praecepta omni nimio artificio deposito ita usurpat, ut opus uere suum sic scribat.*

Cyprien de Carthage, dans cette ville où il avait toujours vécu, où il avait exercé la profession de rhéteur et s'était converti à la foi chrétienne, fut évêque pendant une dizaine d'années avant de mourir en 258, frappé par le bourreau lors de la persécution de Valérien, la seconde qu'il ait dû affronter, après celle de Décius.

C'est durant une période où sa communauté vivait dans la tranquillité qu'il écrivit son traité sur *La bienfaisance et les aumônes*, qui nous occupe ici.

Le lecteur et commentateur moderne est souvent un peu désarçonné par la manière dont les auteurs anciens organisaient leurs ouvrages, du

moins lorsqu'il s'agit d'ouvrages dans lesquels est conduite une réflexion philosophique, morale ou théologique. Les comédies, les tragédies, et même les épopées nous étonnent moins. Mais lorsqu'il s'agit de développer une pensée, nous nous révélons tellement imprégnés des règles de la bonne dissertation qu'il nous faut quelque effort pour entrer dans le mouvement des textes que nous étudions, que ce soit un dialogue de Platon ou une épître de saint Paul.

Pourtant, lorsqu'on s'est chargé de présenter, de traduire et d'annoter [1] une œuvre pour les *Sources chrétiennes*, il faut bien faire cet effort de compréhension. Voici donc quelques notes en marge de cette tentative.

* * *

Présentons d'abord l'ouvrage. Ce petit traité, divisé par la tradition en vingt-six chapitres d'une page ou deux au plus chacun, vise un seul but : convaincre chaque chrétien de pratiquer avec générosité la bienfaisance et l'aumône. La doctrine développée se limite à une seule idée, énoncée avec clarté dès le premier chapitre : de même que Dieu, par l'abaissement et la mort du Christ son Fils, a donné à chaque homme la possibilité de se relever et de revivre en recevant le baptême, et ainsi d'effacer les péchés commis jusque-là, de même il lui donne encore, dans l'observance du précepte de la bienfaisance et de l'aumône, un moyen de se laver des fautes commises ultérieurement.

Notre première remarque sera donc celle-ci : l'exhortation en faveur de la bienfaisance ne s'appuie d'abord ni sur une réflexion morale organisée, telle qu'elle pourrait se développer à partir d'emprunts au stoïcisme [2] ou en dépendance de la vertu centrale de charité, ni sur un appel affectif à la compassion devant les besoins des démunis, besoins dont la description est totalement absente du traité. L'exhortation se fonde uniquement sur des considérations théologiques, touchant à l'économie du salut telle que selon Cyprien l'initiative de Dieu l'a disposée pour les hommes.

* * *

Reprenons l'exposé du contenu et esquissons un plan.

La doctrine simplement énoncée dans le premier chapitre reçoit dans les deux chapitres suivants la justification de citations de l'Écriture, qui éta-

1. Le texte lui-même sera repris de l'édition établie par le professeur M. SIMONETTI pour le *Corpus Christianorum* des éditions Brepols (Turnhout, 1976).

2. Il est ici éclairant de consulter dans la thèse de Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957), l'index des citations patristiques : sur cinquante-quatre renvois à des textes de Cyprien, aucun ne concerne le *De opere*. Or le même auteur ne manque pas de noter une relation entre certains passages d'autres œuvres, l'*Ad Demetrianum* aux chapitres 8 et 19, le *De mortalitate* au chapitre 8, et les thèmes stoïciens de l'égalité humaine et du cosmopolitisme (*op. cit.*, p. 256, n. 230 et p. 257, n. 239). Ces thèmes n'étaient donc pas fondamentalement étrangers à la pensée de Cyprien.

blissent successivement que l'aumône efface ou éteint le péché, et que tout homme ne cesse d'être pécheur et a donc besoin de ce remède.

Le socle doctrinal ayant été solidement établi par la première section que constituent ces trois premiers chapitres, tout le reste de l'ouvrage ne sera qu'une suite d'exhortations à profiter du moyen de salut mis à la disposition du fidèle et à obéir au précepte. Ces exhortations se succèdent selon les étapes que voici.

Une seconde section (chapitres 4 à 8), introduite par une phrase un peu solennelle sur la constance des avertissements divins, accumule simplement les textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments qui confirment la valeur de l'aumône et sa nécessité.

Une troisième section (chapitres 9 à 15) répond, toujours par des citations d'Écriture, à une objection fondée sur la crainte de se trouver un jour soi-même démuni à la suite d'une bienfaisance sans limite.

La quatrième section (chapitres 16 à 20) répond de la même manière à une variante de l'objection précédente. Il s'agissait cette fois de ne pas laisser ses enfants sans ressources.

Une cinquième section (chapitres 21 à 23) fonde l'exhortation sur une imposante mise en scène, en laquelle sont confrontés le diable entouré de ses sectateurs et le Christ présidant et jugeant l'assemblée de ses fidèles, avec d'un côté les riches païens dépensant sans compter pour les sacrifices et les jeux (ceux-ci, comme déjà dans le *De spectaculis*[3] de Tertullien, sont considérés comme des cérémonies offertes en réalité, derrière les faux dieux, aux démons), et de l'autre des chrétiens qui répugnent à se dessaisir de leurs richesses en faveur des indigents, et à qui le Christ doit rappeler que tout ce qu'ils ont refusé à l'un de ses frères les plus petits, c'est à lui qu'ils ne l'ont pas donné[4].

Ces scènes grandioses débouchent sans rupture nette, à partir du chapitre 24 (sixième section, chapitres 24 à 26), sur une vibrante exhortation conclusive, proposant l'imitation de l'attitude communautaire de la première génération chrétienne et la préparation par le dépouillement et le don à la rencontre avec Dieu dans une mort paisible ou un glorieux martyre.

Cet exposé du contenu entraîne aussitôt la seconde remarque. De manière exclusive dans trois sections sur six, plus partiellement ailleurs, la réflexion progresse par un enchaînement de citations bibliques. Examinons de façon plus poussée *où* ces citations sont puisées et *comment* elles s'enchaînent.

* * *

D'où viennent ces citations ? Cyprien avait-il une connaissance personnelle approfondie de la Bible, ou puisait-il ses références dans ces recueils

3. *Passim*, et plus particulièrement aux chapitres 4 et 13.
4. Mat., 25, 31-46.

de morceaux choisis groupés par thèmes, les *Testimonia*, qui fournissaient au théologien et au prédicateur un argumentaire tout prêt? On s'est même demandé si les deux ouvrages de ce type, *Ad Quirinum* et *Ad Fortunatum*, que contient le corpus de ses œuvres étaient de lui [5], ou s'il les avait recueillis tout faits. Les sujets traités dans le *De opere et eleemosynis* correspondent à des chapitres du livre III de l'*Ad Quirinum*. En établissant l'Index scripturaire du volume en préparation, nous avons confronté les citations et allusions bibliques de notre auteur avec ces *Testimonia*. Cette confrontation établit que de nombreux passages de la Bible ont été utilisés par Cyprien, y compris sous forme de citations explicites, alors qu'ils ne figurent pas dans le recueil *Ad Quirinum*. Il est donc difficile de prétendre que Cyprien n'avait qu'une connaissance peu personnelle de la Bible, à travers des *Testimonia* qu'il aurait trouvés tout faits. La manière dont, dans quatre phrases balancées du chapitre 1, organisées en une période, il associe sans les citer l'inspiration de trois textes bibliques différents, me paraît au surplus prouver le contraire. Je reviendrai sur ce passage [6].

Lorsque les versets qu'il cite sont déjà dans l'*Ad Quirinum*, les différences entre les deux formes du texte sont minimes, et bien des divergences viennent seulement de ce que les éditeurs n'ont pas choisi la même variante parmi les propositions des manuscrits. Les divergences irréductibles portent sur des conjonctions (par exemple *quoniam/quia*) ou des pronoms (par exemple *illos/eos*), une seule fois sur deux verbes synonymes (*amat/diligit*). Le texte biblique de Cyprien apparaît d'une grande unité, et donc probablement fondé sur une traduction latine du texte grec déjà bien fixée [7], même si le respect absolu de sa lettre n'est pas l'objet d'un scrupule religieux : c'est le sens, c'est ce qu'a voulu dire l'Esprit saint qui importe à Cyprien.

* * *

Comment enchaîne-t-il les textes qu'il cite? Je me contenterai ici de coups de sonde concernant deux sections de l'œuvre.

Dans la seconde section (chap. 4 à 8), les références bibliques se succèdent dans l'ordre suivant : d'abord l'Ancien Testament, en commençant par Isaïe, suivi de textes sapientiaux (Siracide, Proverbes) et d'un psaume, avant de terminer par Daniel et Tobie; ensuite le Nouveau, un épisode des Actes d'abord, puis des préceptes ou interventions du Christ dans les Évan-

5. On trouve encore quelques hésitations sur l'authenticité cyprianique des livres I et II de l'*Ad Quirinum* dans P. MONAT, *Les « Testimonia » bibliques de Cyprien à Lactance*, in *Le Monde latin et la Bible*, sous la direction de J. FONTAINE et Ch. PIETRI, Paris, 1985.

6. 1, 6-9. Cette référence doit se lire : chapitre 1, lignes 6 à 9 de l'édition du *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 3 (Manlio SIMONETTI). — En faveur d'une authentique culture biblique de Cyprien, on trouvera chez S. DELÉANI (*Christum sequi*, Paris 1979, p. 42) une argumentation convaincante.

7. Sur la version latine africaine de la Bible à l'époque de Cyprien, on lira dans *Le Monde latin antique et la Bible*, p. 339-364, l'article de V. SAXER : *La Bible chez les Pères latins du IIIe siècle*. Aucun chrétien occidental à cette époque n'a directement accès au texte hébreu de l'Ancien Testament, la connaissance qu'il a de ce dernier dépend de la traduction grecque dite des Septante.

giles, Luc et Mathieu alternant. On remarquera que le chapitre 1 du livre III de l'*Ad Quirinum*, intitulé *De bono operis et misericordiae*, commence de même par Isaïe (le texte précis qui fournit les citations de *De op.*, 4), poursuit par Job et Tobie, puis des textes sapientiaux et des psaumes, avant de passer aux Évangiles, Matthieu puis Luc, et aux Épîtres. Un certain parallélisme est évident, cette section du *De opere* se présente comme des *Testimonia* commentés. Mais le parallélisme n'est pas total, Cyprien a rejeté ici Tobie (représenté par un texte absent de l'*Ad Quirinum*) après les livres sapientiaux et psalmique à la fin des citations d'Ancien Testament, et il a inauguré le Nouveau Testament par les Actes, reportant après eux les textes pris dans les Évangiles, afin de rapprocher le miracle de la résurrection de la charitable Tabitha[8] du texte tiré de Tobie : « L'aumône délivre de la mort »[9]. Le souci littéraire de la transition a joué.

Dans la troisième section (chap. 9 à 15), rappelons-le, Cyprien affronte une objection prévue : « Tu crains, si tu te mets à pratiquer en grand la bienfaisance, que ton patrimoine une fois épuisé, tu n'en viennes à être réduit à manquer toi-même ». La réponse, ici encore fournie par l'Écriture, sera double : l'homme qui donne au pauvre, l'homme juste ne connaîtra jamais le besoin (chap. 9 et 11), et cette inquiétude repose sur une conception fausse de la valeur de l'argent, sur une corruption de l'âme par l'argent (chap. 10 et 12-14). On voit que chaque réponse est donnée en deux fois, en deux développements séparés par une intervention de l'autre réponse. Cette incertitude du plan est masquée par des artifices rhétoriques, notamment l'anaphore de *metuis*, « tu crains », au début des trois premiers chapitres de la section.

On s'expliquera un peu mieux cette incertitude si on remarque que dans les chapitres 9 et 10, donc lors de la première énonciation de chaque réponse, *toutes* les citations de la Bible sont présentes également dans l'*Ad Quirinum*, tandis que sur les dix citations ou allusions évidentes des chapitres 11 à 15, deux seulement sont communes aux deux ouvrages : tout se passe comme si Cyprien avait répondu en deux temps à l'objection, d'abord par un recours à son recueil de *Testimonia*, ensuite sous la forme d'un développement plus autonome, où l'apostrophe se fait plus vive, et l'utilisation de l'Écriture plus souple et plus libre.

Tout ceci montre à la fois un travail qui s'appuie sur les *Testimonia*, et une liberté certaine à leur égard, tant dans la recherche d'autres textes que dans la mise en forme littéraire. Dans un cas cette mise en forme a amené à modifier l'ordre dans lequel les *Testimonia* présentent les textes bibliques, dans l'autre à l'inverse les étapes de la recherche des textes, dans les *Testimonia* puis ailleurs, ont laissé des traces, aux dépens de la cohérence apparente de la mise en forme, mais en permettant de dédoubler l'efficacité de l'argumentation ainsi reprise et amplifiée.

8. *Actes*, 9, 40.
9. *Tobie*, 12, 9.

* * *

Un autre aspect, tout différent, de la manière dont se développe la pensée de Cyprien peut retenir notre attention et susciter une troisième série de remarques. Il s'agit de ceci : dans certains passages, la réflexion et le texte, conjointement, progressent en exploitant la richesse sémantique de certains mots particulièrement importants.

C'est le cas au début du livre, et dès le titre, pour le mot *opus*.

On sait que ce mot banal de la langue latine — il signifie œuvre, ouvrage — a servi très tôt dans le latin des chrétiens, à désigner les œuvres que Dieu attend du fidèle, et tout particulièrement les œuvres de la charité à l'égard des pauvres, ce qu'on appelait encore il y a quelques décennies les « bonnes œuvres ». *De opere et eleemosynis*, c'est d'abord tout simplement : la bienfaisance et les aumônes.

Il convient pourtant de poursuivre l'examen. Dès la troisième ligne du traité, le mot *opus* reparaît sous la forme du verbe dérivé *operari* : « ... les bienfaits divins que pour notre salut la libérale et riche bonté de Dieu le Père et du Christ a *mis en œuvre* et ne cesse de *mettre en œuvre* (*operatus sit et semper operetur*) ». Les mots *opus* et *operari* ont ici leur sens courant d' « ouvrage » et « accomplir un ouvrage ». Cet ouvrage accompli par Dieu, ces bienfaits mis en œuvre par sa bonté, c'est tout simplement le salut de l'humanité pécheresse opéré par l'abaissement du Fils qui devient homme et par sa mort. Le même mot, ou la même famille de mots, désigne à la fois la bienfaisance, les « bonnes œuvres » du chrétien moyen si souvent pécheur, et l'œuvre essentielle du Dieu sauveur des hommes.

On croyait que le titre voulait dire seulement : la bienfaisance et les aumônes. Il *veut* dire en même temps, plus discrètement mais tout aussi réellement : L'œuvre salvatrice de Dieu, et les aumônes. Comment Dieu fait œuvre de salut en proposant et en commandant aux hommes la pratique des aumônes, voilà précisément ce qu'expliquent les premiers chapitres, et tel est aussi, globalement, le sens de l'ouvrage.

Il se révèle donc que la thèse fondamentale de l'opuscule, énoncée dans le premier chapitre, selon laquelle l'aumône est un moyen de salut quotidien destiné à prendre en quelque sorte le relais du baptême non renouvelable, se fonde à la fois sur le témoignage de l'Écriture, comme on l'a déjà noté, et sur la plurivalence du mot latin *opus* et des mots dérivés *operari* et *operatio*.

Tout se passe donc comme si Cyprien avait en lui la conviction implicite[10] que les mots, lorsque leur emploi n'est pas univoque mais

10. Cette conviction implicite semble avoir été fort répandue dans l'Antiquité. Le Socrate de Platon, en *Gorgias* 507 c, profite ainsi de la pluralité des valeurs de l'expression grecque εὖ πράττειν, et Daniel BABUT a bien remarqué, dans son article sur *les procédés dialectiques dans le Gorgias* (*R. E. G.*, 1992-1, p. 77), que ce raisonnement, souvent dénoncé par les commentateurs modernes comme un jeu sophistique sur les mots, ne provoque dans le dialogue aucune protestation de l'auditoire. Ce qui nous apparaît comme une ambiguïté, εὖ πράττειν voulant dire à la fois « agir bien » et « réussir, être heureux », est entendu par les auditeurs de Socrate comme l'expression d'une réalité globale.

rapproche des réalités à première vue différentes ou même divergentes, mettent au jour une vérité sur les choses elles-mêmes, révèlent des parentés qu'on pouvait ne pas soupçonner d'abord. Il s'agit bien sûr ici en fait des mots d'une langue précise, celle dans laquelle il pense sans même s'interroger sur sa valeur par rapport à d'autres, le latin. Cette conviction peut nous paraître naïve, mais le problème n'est pas posé [11].

Il sera donc utile, si l'on veut évaluer correctement la pensée de l'auteur, d'examiner de près certains mots-clés du texte, dont le retour rythme soit une section soit l'ensemble de l'opuscule. C'est pourquoi l'introduction prévue pour ce volume des *Sources chrétiennes* étudiera également au moins les mots *iustus* (dans *iusta operatio*), *clementia* (tout chargé des valeurs du mot grec φιλανθρωπία), et *munus*.

Voyons ce dernier [12]. Brièvement apparu au chapitre 1 pour dire que l'incarnation et les souffrances rédemptrices du Fils sont un *don* de la miséricorde divine et une *prise en charge* de notre salut par Dieu, le mot est abondamment repris par Cyprien dans la cinquième section de son traité : sa polysémie est alors vraiment ce qui organise la réflexion.

Munus, on le sait, signifie « fonction officielle, office, charge (d'un magistrat) » et en même temps « don, présent que l'on fait, faveur ». Faut-il chercher l'unité de ces deux sens dans l'idée d'un service rendu officiel et répondant à une obligation de fonction dans le premier cas, personnel et gracieux dans le second ? C'est assez l'impression que donne l'usage classique du mot, même si l'étymologie ne dit pas totalement la même chose [13]. Ajoutons que parmi les charges des magistrats, les spectacles offerts au peuple tenaient une place importante, et que *munus* a ainsi pris le sens de « jeux (du cirque ou de l'amphithéâtre) », tout particulièrement « combat de gladiateurs ».

Cyprien joue en virtuose de ces trois acceptions du mot (quatre même si l'on tient compte de l'usage chrétien particulier de la première pour désigner l'accomplissement de l'office liturgique) [14] pour structurer sa réflexion dans la cinquième section de son traité. La quatrième section s'est achevée sur une citation de Tobie, dans laquelle le mot grec δῶρον (« don ») a été traduit non pas, comme on s'y serait attendu, par *donum*, mais par *munus* [15]. Cyprien reprend alors le mot au bond, et va s'en servir pour

11. Il n'est pas posé par Cyprien, mais bien sûr il n'est pas absent des débats antiques sur la langue, depuis que dans le *Cratyle* Platon a posé la question de savoir si les mots qui nomment les choses ont été fixés selon une convenance naturelle (et en ce cas ils nous font voir la nature de la chose), ou par un choix arbitraire. Ce débat a encore été abordé récemment dans cette revue par Alexandre GRANDAZZI dans une page de son article : *Les mots et les choses : la composition du « De uerborum significatu » de Verrius Flaccus* (R. É. L., 69-1991, p. 118).

12. Je reprends partiellement ici une communication présentée lors de la sixième Conférence Internationale d'Études Patristiques à Oxford en septembre 1971, et publiée dans *Studia Patristica* (vol. 12, p. 254-260, Berlin, 1975), intitulée : *Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot* munus *dans le* De opere et eleemosynis *de saint Cyprien.*

13. Selon le dictionnaire étymologique d'ERNOUT et MEILLET, *munus* proviendrait d'une racine indo-européenne signifiant « échanger ». Il s'agirait à l'origine d'un échange réglé par l'usage.

14. On sait que la langue latine des chrétiens, dans les débuts, a hésité ici entre la traduction de λειτουργία par *munus* et l'emprunt *liturgia*, qui a prévalu. On se reportera à : Chr. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 3, Rome, 1965, p. 320, et aux ouvrages qu'elle cite p. 235, note 16.

15. *Munus* est déjà la traduction de δῶρον pour ce verset de Tobie (4, 11 : *munus bonum est elee-*

mettre en parallèle les dépenses faites par les riches païens pour offrir des *jeux* somptueux, en présence de l'empereur ou de magistrats et à l'occasion de *fêtes* en quelque sorte *liturgiques* païennes (c'est-à-dire de fêtes du diable) dont l'organisation constitue une *charge* officielle, et les dépenses chichement consenties par les riches chrétiens pour les *dons* aux pauvres, dons qui se font sous le regard du Christ et qui tiennent une place dans l'accomplissement festif de la *charge* dont l'Église doit s'acquitter.

La scène grandiose et inquiétante, imaginée par Cyprien [16], où l'on voit le diable venir bondir dans l'assemblée de l'Église (et cette assemblée ne se fait pas sans comporter un aspect *liturgique*) pour provoquer le Christ en le défiant de produire des *donateurs* (*munerarii*) chrétiens qui soient aussi généreux dans leurs *dons* aux pauvres que les *donateurs* païens le sont dans l'organisation des *jeux* et des combats de gladiateurs, repose sur la pluralité des sens du mot *munus*, et sur leur affrontement dans un saisissant débat.

À notre avis, il y a là plus qu'un artifice rhétorique procédant d'un jeu sur les mots. Pour Cyprien tout ce qui peut s'appeler *munus* relève, sous une forme authentique ou diabolique selon les cas, du même type de réalité. Il s'ensuit en particulier que l'aumône du chrétien, *munus* mis en parallèle avec les *munera* de la vie sociale et civique du monde païen dans lequel les chrétiens sont immergés, ne constitue pas un acte purement individuel mais acquiert une dimension sociale, même dans le cas où elle n'est pas

mosyna omnibus qui faciunt eam coram summo Deo) dans l'*Ad Quirinum* (III, 1), ce qui semble indiquer que Cyprien n'a pas choisi *munus* pour en tirer parti rhétoriquement, mais que c'est la présence de *munus* qui lui a suggéré l'orientation de sa section 5. S'il y a eu ici un artifice de l'écrivain, il a peut-être consisté seulement dans le placement des citations de Tobie tout à la fin de cette section 4, et le report de la citation du chapitre 4 après celle du chapitre 14, pour conclure par le verset qui contient *munus* et amorcer ainsi la section suivante.

16. Au chapitre 22. Voici l'ensemble du développement, à partir du texte de Tobie qui introduit *munus* :

20. (...) « *Et ne timueris, cum facis eleemosynam : praemium bonum reponis tibi in diem necessitatis, quia eleemosyna a morte liberat et non patitur ire in tenebras.* 'Munus' *bonum est eleemosyna omnibus qui faciunt eam coram summo Deo* » (Tb, 4, 8-11).

21. *Quale* 'munus' *est, fratres carissimi, cuius editio Deo spectante celebratur. Si in gentilium* 'munere' *grande et gloriosum uidetur proconsules uel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus aput* 'munerarios' *maior est ut possint placere maioribus, quanto inlustrior* 'muneris' *et maior est gloria Deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conueniunt caelorum uirtutes, conueniunt angeli omnes, ubi* 'munerario' *non quadriga uel consulatus petitur, sed uita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius fauor uulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur.*

22. *Adque ut pigros et steriles et cupiditate nummaria nihil circa fructum salutis operantes magis pudeat, ut plus conscientiam sordidam dedecoris ac turpitudinis suae rubor caedat, ponat unusquisque ante oculos suos diabolum cum suis seruis, id est cum populo perditionis ac mortis, in medium prosilire, plebem Christi praesente et iudicante ipso comparationis examine prouocare dicentem : ego pro istis quos mecum uides nec alapas accepi nec flagella sustinui nec crucem pertuli nec sanguinem fudi nec familiam meam pretio passionis et cruoris redemi, sed nec regnum illis caeleste promitto nec ad paradisum restituta immortalitate denuo reuocco : et* 'munera' *mihi quam pretiosa, quam grandia, quam nimio et longo labore quaesita sumptuosissimis apparatibus conparant rebus suis uel obligatis in* 'muneris' *comparatione uel uenditis : ac nisi editio honesta successerit, conuiciis ac sibilis eiciuntur et furore populari nonnumquam paene lapidantur. Tuos tales* 'munerarios', *Christe, demonstra, illos diuites, illos copiosis opibus afluentes, an in ecclesia praesidente et spectante te eiusmodi* 'munus' *edant obpigneratis uel distractis rebus suis, immo ad caelestes thesauros mutata in melius possessione translatis. In istis* 'muneribus' *meis caducis adque terrenis nemo pascitur, nemo uestitur, nemo cibi alicuius aut potus solacio sustinetur. Cuncta inter furorem edentis et spectantis errorem prodiga et stulta uoluptatum frustrantium uanitate depereunt. Illic in pauperibus tuis tu uestiris et pasceris, tu aeternam uitam operantibus polliceris : et uix tui meis perdentibus adaequantur qui a te diuinis mercedibus et praemiis caelestibus honorantur.*

versée à la caisse commune de secours de l'Église [17] mais directement à un pauvre. Le parti que Cyprien tire du mot engage le fond des choses.

* * *

Qu'il s'agisse des méthodes d'utilisation de l'Écriture ou de l'exploitation de la richesse sémantique de mots-clés, les remarques qui précèdent considéraient de larges sections de l'œuvre. On se propose maintenant d'examiner, sur deux exemples, le travail de détail de l'écrivain.

Dans le premier chapitre, après avoir affirmé que « pour notre sauvegarde et pour nous donner la vie le Père a envoyé le Fils » et que « le Fils qu'il a envoyé a voulu être en même temps fils d'homme afin de nous faire fils de Dieu », Cyprien ajoute :

« Il s'est abaissé, pour remettre debout un peuple qui jusque-là gisait à terre; il a été blessé, pour soigner nos blessures; il a connu l'esclavage, pour rendre à la liberté ceux qui étaient esclaves; il a accepté de subir la mort, pour apporter l'immortalité aux mortels [18] ».

Ce passage ne cite pas l'apôtre Paul, mais il s'inspire étroitement de sa doctrine et de ses thèmes.

En Ph., 2, 7-8, Paul écrit, parlant du Christ : « Il s'est vidé lui-même (entendez : il s'est vidé de ses prérogatives divines; c'est le thème fameux de la « kénose », ἐκένωσεν ἑαυτόν), prenant forme d'*esclave*, s'assimilant aux hommes; et reconnu homme à son aspect, il *s'est abaissé*, devenant obéissant jusqu'à la *mort*, et la mort sur une croix ». On a souligné les termes communs à Paul et à Cyprien ici. Ils concernent l'abaissement volontaire du Fils de Dieu.

Mais chez Cyprien chaque forme que prend cet abaissement vise un relèvement symétrique de l'homme. Et ici nous rencontrons un second texte paulinien (2 Co, 8, 9) : « À cause de vous il s'est fait pauvre, tout riche qu'il était, afin que vous, par sa pauvreté, vous deveniez riches ». Curieusement ce texte n'a été directement utilisé par Cyprien nulle part [19]. Mais c'est bien le double mouvement qu'il décrit qui est ici repris.

Ph., 2, 7-8 a fourni les thèmes de l'abaissement, de l'esclavage et de la mort; 2 Co, 8, 9 le thème du relèvement symétrique. Reste le thème des blessures : « Par les coups qu'il a reçus nous avons été guéris » (Es., 53, 5, repris par 1 P., 2, 24). La source ici n'est plus paulinienne.

Peu importe, Cyprien fait son miel de tout, et bâtit avec cela une période qui est bien sienne, en quatre phrases parallèles, exprimant chacune un double mouvement. On notera encore la progression rhétorique qui fait que dans la première phrase il n'y a pas de reprise de vocabulaire et

17. L'existence d'une telle caisse est une institution déjà ancienne à Carthage (Tertullien, *Apologeticum*, 39, 5-6) et est confirmée par la *Correspondance* de Cyprien (lettre, 5, 1, 2).

18. *Humiliauit se ut populum qui prius iacebat erigeret, uulneratus est ut uulnera nostra curaret, seruiuit ut ad libertatem seruientes extraheret, mori sustinuit ut inmortalitatem mortalibus exhiberet* (1, 6-9).

19. *Biblia patristica, index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, tome 2 (Paris, 1977), p. 398.

que seul le sens oppose *humiliare* et *erigere*, que dans la seconde et la troisième les parallélismes *uulneratus-uulnera* et *seruiuit-seruientes* sont explicites, et que dans la dernière avec *mori, immortalitem* et *mortalibus* le procédé s'élargit jusqu'à trois termes.

Il apparaît donc d'une part que Cyprien est suffisamment familier des textes d'Écriture les plus divers pour s'en souvenir ou même simplement en être influencé hors de tout recours à des citations explicites tirées de *Testimonia*, d'autre part que cette matière devient pleinement son bien dans une mise en forme où le rhéteur compétent qu'il a été se met sans excès d'artifice et sans lourdeur au service de la cause qu'il défend désormais.

* * *

Le second passage qui fera l'objet d'un examen se situe au chapitre 22. Le diable, fort des dépenses qui se font pour les fêtes païennes et notamment les jeux, alors que les chrétiens répugnent à donner au Christ en donnant aux pauvres, défie ainsi le Christ :

« Moi, pour ceux que tu vois en ma compagnie, je n'ai pas reçu de soufflets, je n'ai pas enduré le fouet, je n'ai pas porté le poids d'une croix, je n'ai pas répandu mon sang, je n'ai pas racheté les miens au prix de la passion et du sang versé, je ne leur promets pas non plus un royaume au ciel et je ne les ramène pas au paradis en leur rendant l'immortalité perdue » (*ego pro istis quos mecum uides nec alapas accepi nec flagella sustinui nec crucem pertuli nec sanguinem fudi nec familiam meam pretio passionis et cruoris redemi, sed nec regnum illis caeleste promitto nec ad paradisum restituta immortalitate denuo reuoco*) (22, 430-434).

On rapprochera cette phrase, qui met en valeur sous une présentation négative la générosité salvatrice que le Christ dans sa passion a montrée à l'égard de l'homme, de trois phrases du dernier chapitre de l'*Ad Demetrianum* [20] :

« Le Christ nous départit cette grâce, il nous accorde ce don de sa miséricorde en soumettant la mort au triomphe de la croix, en rachetant le croyant au prix de son sang, en réconciliant l'homme avec Dieu son père, en donnant la vie au mortel par une régénération venue du ciel. (...) Ici il nous ouvre un chemin vers la vie, ici il nous fait retourner au paradis, ici il nous conduit jusqu'aux royaumes célestes. (...) Avec lui nous exulterons éternellement, régénérés par le sang qu'il a répandu. » (*Hanc gratiam Christus inpertit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo* mortem *trophaeo* crucis, redimendo *credentem* pretio *sui* sanguinis, re*conciliando hominem Deo patri, uiuificando* mortal*em* re*generatione* caelesti. *(...) Hic nobis uiam uitae aperit, hic* ad paradisum re*duces facit, hic ad* caelo*rum* regna *perducit. (...) Cum ipso exultabimus semper ipsius* cruore re*parati* (*Ad Demetrianum*, 26, lignes 515-518, 520-521, 521-522).

20. J.-C. FREDOUILLE prépare la publication de ce texte, avec traduction et commentaire dans la collection des *Sources chrétiennes*. C'est la participation à son séminaire qui nous a donné l'occasion de repérer ce passage. Je saisis cette occasion pour reconnaître le plaisir et le profit que je trouve à mener mon travail sur Cyprien en constant dialogue avec lui et avec S. DELÉANI.

La parenté des thèmes et du vocabulaire est évidente, mais on notera aussi que, quel que soit le rapport chronologique des deux textes[21], les mots repris sont associés de manière systématiquement différente :

Ad Demetrianum, 26	*De opere et eleemosynis*, 22
pretio sanguinis	*pretio cruoris/sanguinem fudi*
cruore reparati	*pretio cruoris redemi*
caelorum regna/regeneratione caelesti	*regnum caeleste*
ad paradisum reduces facit	*ad paradisum reuoco*
uiuificando mortalem regeneratione	*restituta immortalitate.*

On ne peut que reconnaître la volonté de variation, si Cyprien a travaillé le second texte, quel qu'il soit, en ayant le premier sous les yeux, ou la propension naturelle à reprendre des thèmes et leurs mots en inventant à chaque fois une mise en forme originale, s'il ne s'est pas relu. Dans les deux cas la virtuosité est grande, et il me semble que même dans le premier cas, celui d'un travail conscient, le résultat ne sent pas l'effort.

Un dernier mot sur ces variations. Dans le chapitre 1 Cyprien évoque la fragilité humaine et sa faiblesse : *fragilitatis humanae infirmitas atque inbecillitas*, ce qui fait penser à une expression de Cicéron (*Tusc.*, 5, 3) : *humani generis imbecillitatem fragilitatemque*[22]. Or au début du même chapitre 1 on lit : *conseruandis ac uiuificandis nobis Pater Filium misit, ut reparare nos posset*, ce qui rappelle un passage de l'*Ad Demetrianum*, au chapitre 16, où Cyprien écrit : *Christo crede, quem uiuificandis ac reparandis nobis Pater misit.* Il est intéressant de constater que du texte de Cicéron à celui de Cyprien on relève la même dissociation des deux termes coordonnés et la même addition d'un mot nouveau pour prendre la place du mot transféré, qu'entre deux textes de Cyprien lui-même.

* * *

On pense avoir par ces quelques remarques montré en Cyprien un évêque familier des Écritures, un auteur qui domine ses instruments de travail, tels les *Testimonia*, et s'en affranchit au besoin, un locuteur latin spontanément convaincu que les mots et les familles de mots de sa langue dévoilent des rapports réels entre les choses qu'ils nomment, un écrivain qui se souvient des leçons du rhéteur qu'il a été[23] sans cependant sombrer dans l'artifice, et chez qui l'utilisation d'une matière préexistante n'entrave pas la création de pages bien personnelles.

21. On considère généralement que l'*Ad Demetrianum* serait légèrement antérieur. Voir par exemple DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien*, Bruxelles, 1972, p. 160. C'est probable, sans être prouvé.

22. Cette probable source cicéronienne du texte de Cyprien avait été relevée par REBENACK dans le commentaire qui accompagne sa traduction du *De opere et eleemosynis* (Washington, 1962).

23. Sur les raisons profondes de la continuité « entre le rhéteur Cyprien et l'évêque Cyprien », on se reportera à la fine analyse de J. FONTAINE dans *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle, la genèse des styles latins chrétiens* (Turin, Bottega d'Erasmo, 1968), p. 156. Tout travail sur le style de Cyprien trouvera profit à prendre appui sur les pages que ce livre lui consacre.

Ceci n'est pourtant pas une conclusion. Car il n'est pas temps de conclure. La suite du travail en vue de la publication du *De opere et eleemosynis* fournira certainement de nouveaux éléments à prendre en compte, et les chercheurs qui se sont attelés à la même tâche de traduction et de commentaire pour d'autres œuvres du même auteur auront à dire si leurs découvertes recoupent ou contredisent ce que j'ai cru apercevoir. Le chantier reste ouvert.